

Исполком АТО Гагаузия (Гагауз Ери)
Центр по изучению межэтнических отношений Института этнологии
и антропологии РАН
Комратский государственный университет

ГАГАУЗЫ В МИРЕ И МИР ГАГАУЗОВ

**Гагаузы в мире
Том II**

Комрат–Кишинёв, 2012

Книга подготовлена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда: грант № 09-01-00012а «Гагаузы: история в культуре и культура в истории». грант № 11-01-00534а «Этногенез: воображаемые пращуры и реальные потомки». (руководитель грантов М.Н.Губогло).

Издаётся на личные средства М.Н.Губогло, а также по решению и при поддержке Исполкома Гагаузии (Гагауз Ери)

Автор идеи, составитель и ответственный редактор М.Н.Губогло

Редакционная коллегия: Балова В.И., Квилинкова Е.Н., Никогло Д.Е., Нягова А.Г., Палачор Д.Г., Пашалы П.М., Стоянов Н.М., Федотова Л.В.

Вступительная статья – Обращение к жителям Гагаузии:

Башкан Гагаузии М.М.Формузал

АННОТАЦИЯ

Во втором томе «Мир гагаузов » освещаются особенности народного менталитета, внутренняя и внешняя история гагаузского языка, экстракт историографии его вероятных предков, место, занимаемое гагаузами в контексте российско-молдавских отношений, динамика отраслевого и социально-профессионального состава в XX в., этнография повседневной жизни, традиционная обрядность, сохранение традиционной и формирование профессиональной художественной культуры, а также отдельные страницы его этнополитической истории на рубеже XX-XXI столетий.

Раскрываются характерные черты соционормативной культуры, календарной обрядности и обычаев, связанных с рождением, свадьбой и уходом в мир иной. Принципиальное значение имеют главы книги, посвящённые институтам соционормативной культуры , пантеону культов и устному народному творчеству.

Впервые публикуемая в каждой из книг двухтомника «Сводная библиография», даёт представление о социальной зрелости и ментальной самостоятельности гагаузского народа и о становлении и современном состоянии нового научного направления – гагаузологии.

ОБРАЩЕНИЕ

Башкана Гагаузии Формузала Михаила Макаровича Башкана к гагаузам мира, жителям Гагаузии и участникам III Международного Конгресса гагаузов

Дорогие участники III Международного Конгресса гагаузов! Уважаемые гости и представители дипломатических миссий в Молдове!

Особое значение нашему Конгрессу придаёт тот факт, что он состоится в знаменательный год – год 200-летия вхождения Бессарабии в состав России. В течение двух столетий под надёжной Императорской крышей, а затем в составе Советского Союза, были созданы условия для становления научной и художественной, политической и административной элиты, способной выдвигать, выражать и отстаивать национальные интересы гагаузского народа. Сегодня с высокой трибуны Международного Конгресса мы можем с полной ответственностью заявить, что гагаузский народ как самодостаточный народ, как нация состоялся. И это навсегда!

Гагаузская автономия – это стремление гагаузского народа оправдать своё прошлое и обеспечить своё будущее. Образы прошлого и будущего нашего народа воздействуют на наше настоящее. Проведение третьего Всемирного Конгресса гагаузов – это желание представителей нашего народа из различных стран мира наладить связи, которые не поддерживались в течение столетий. Третий Всемирный Конгресс гагаузов – это уникальная возможность наладить утраченные связи. Конечно же, центром, откуда протянулись нити связей духовного и эмоционального родства, традиционно становятся Гагаузия и город Комрат.

Я обращаюсь к участникам Всемирного конгресса гагаузов, собравшимся в автономной Гагаузии в составе Республики Молдова, объединённых многовековой историей, родством языка, культуры, обычаев, традиций и православного христианства! Я обращаюсь к Вам с уверенностью, что наш голос дойдёт до сердца и разума каждого, кому не безразлична судьба гагаузского народа!

Дорогие сограждане и соотечественники!

Каждая написанная вами книга, подаренные в музеи Гагаузии картины и вещи повседневного обихода, раскрывающие «дух земли родной», тексты, раскрывающие судьбу каждого гагауза, его биографию и генеалогическое древо, станут мощным импульсом для дальнейшего развития менталитета и духовности нашего народа, помогут повести решительную борьбу против фальсификации истории гагаузов, против угроз и рисков исчезновения нашей этнокультурной самобытности, за сохранение гагаузов в качестве самостоятельного народа в этом прекрасном, хотя и бушующем мире.

Мы на седой земле Буджака строим политико-правовой фундамент Автономно-территориального образования – Гагауз Ери, как «этнического материка» гагаузского народа, по демократическим принципам, на основе соблюдения прав и свобод человека, как на индивидуальном, так и на групповом уровне. Однако даже самые совершенные законы и постановления не смогут решить наши актуальные проблемы, если их разработка и принятие не будут сопровождаться реальным вкладом каждого из нас в дело наполнения обретенной государственности реальным содержанием и в дело обогащения национального достояния народа.

Осознавая глубочайшую ответственность своих действий перед народом, перед Гагаузией, уважая достоинство и права представителей всех национальностей, проживающих в Молдове и Гагаузии, также в странах ближнего и дальнего зарубежья; желая укрепить межнациональный мир и согласие на Земле, отвергая методы силового давления в качестве средств решения политических и социальных вопросов; подтверждая приверженность Конституции Республики Молдова и Уложению Гагаузии, нормам международного права, Всеобщей Декларации прав человека; желая привлечь внимание мирового содружества к проблемам гагаузов – участники 111 Международного форума гагаузов призывают всех представителей гагаузского народа, где бы они ни жили, объединить свои усилия вокруг гуманных идей культурно-национального возрождения народа, демократического становления и развития АТО Гагаузии в составе Республики Молдова.

Я, как Башкан Гагаузии, обращаюсь к главам государств и правительств, народам мира и прошу поддержать усилия руководства Гагаузии по расширению культурного и делового сотрудничества со странами мирового сообщества, международными организациями; содействовать вовлечению на взаимовыгодной основе в экономику АТО Гагаузии иностранных капиталовложений и инвестиций, реализации программ и проектов реконструкции и развития народнохозяйственного комплекса Гагаузии.

Волею судеб гагаузский народ, как и ряд других народов, как, например, армяне и евреи, оказался разбросанным по всему свету. Мы обращаемся к высшим законодательным и исполнительным органам Республики Молдова, Российской Федерации, Турции, Содружества Независимых Государств, главам правительств зарубежных стран оказывать всемерную помощь и содействие гагаузам в реализации их законных прав и насущных интересов.

Я, как Башкан Гагаузии, призываю народ Гагаузии, всех его жителей, к какой бы национальности они не принадлежали, опираясь на исторический опыт добрососедского проживания и прошедшие испытание временем традиции межнационального общения, крепить толерантность и доверительность, солидарность и ответственность между людьми.

Оценивая тёплую атмосферу и красивую ауру наших конгрессов, мы, участники этих важных форумов, приходим к выводу, что нам, всем гагаузам, надо крепить доверие друг к другу как основу этнической консолидации, осознавать, что нет нашей вины в исторически сложившейся диаспоральности, нет провинившихся поколений. Единение всех здоровых сил гагаузского народа происходит в условиях востребованного осмысления прошлого, квалифицированного понимания настоящего, надежды на лучшее будущее. Конгресс обращает внимание на необходимость уважительного отношения к нашим государственным символам, историческим памятникам, нашему национальному университету, выдающимся личностям, выходцам из народных глубин, нравственным принципам и материальным ценностям народа.

Мы вправе гордиться нашими известными учёными, писателями, поэтами, композиторами и художниками, создающими на высоком профессиональном и эстетическом уровне высококачественные произведения, которыми вправе гордиться наш богатый талантами народ. Взяв в руки двухтомник «Гагаузы в мире и мир гагаузов», каждый читатель может убедиться, что гагаузам есть чем гордиться. Они вправе считать себя наследниками таких всемирно-известных памятников, как каменные изваяния, стоящими в одном ряду с египетскими пирамидами, парфянскими коврами, скифским золотом и христианскими храмами, как наследниками византизма, романтизма и славянизма.

Дорогие участники Конгресса! Буджак и Гагаузия – это наша общая выстрадавшая Родина, а для гагаузов – единственный «этнический материк», на котором может быть гарантировано будущее гагаузского народа. Логика истории такова, что если исчезнет «этнический материк, не станет и диаспоры». Я призываю всех участников III Конгресса с пониманием отнестись к проблемам социально-экономического и этнокультурного развития Гагаузии и гагаузского народа. Ваша ответственность и солидарность, помощь и поддержка вызовут ответную благодарность населения Гагаузии, которое не мыслит будущую судьбу без тесной и дружеской связи с гагаузской диаспорой, с соотечественниками, постоянно проживающими за пределами своего этнического материка, в районах Республики Молдова, в регионах России и других стран, мирового сообщества

Многое предстоит совершить на нелегком пути возрождения и развития гагаузской культуры, пополнять ее богатства для современников и потомков. Задача участников Конгресса – создать позитивный имидж народа, имеющего право иметь достойную историю в прошлых веках и условия для достойной жизни сегодня и в будущем.

Позвольте мне, дорогие соотечественники, гости и друзья, пользуясь случаем, обратиться со страниц подготовленного для вас двухтомного изда-

ния, посвящённого 100-летию одного из выдающихся сынов гагаузской земли – Михаила Петровича Губоглу, с некоторыми размышлениями о прошлом и будущем гагаузского народа.

В содержании моего Обращения к жителям Гагаузии сконцентрированы пожелания и мысли многих из Вас, с кем мы вместе обсуждали вопросы сохранения и дальнейшего развития нашей автономии. Первым документом, который мы вместе с Вами разрабатывали и принимали несколько лет тому назад, а впоследствии все вместе реализовывали, была народная программа «Одиннадцать шагов навстречу людям». Внедряя эту программу, многие разделы которой были успешно реализованы, мы убедились, насколько она была реалистична и продумана. Однако в современном мире в условиях усиления кризисных процессов глобализации перед малочисленным гагаузским народом стоит довольно сложная задача, как сохранить свой язык, культуру, традиции и обычаи? Как не раствориться и не быть ассимилированными? Как быть успешными и увеличиться в численности? Как создать условия для гарантированного сохранения и развития нашего народа? Какие новые рубежи мы для себя определяем?

1. Становление нации

Гагаузскому народу пора со всей ясностью осознать, что силою самой истории, а так же собственной воли к самоопределению, на рубеже XX и XXI столетий происходят такие процессы, которые в корне изменяют наше отношение и требования к самим себе и к окружающим нас народам. Мы присутствуем и участвуем в эпохальном времени, когда один из последних осколков великого тюркского суперэтноса на наших глазах *de facto* обретает черты, присущие европейской цивилизованной нации, расставаясь навеки с узкоклановым и провинциальным менталитетом.

Нам пора со всей ответственностью перед лицом наших пращуров и наших потомков усвоить непререкаемую истину в том, что нация ничто без национальной идеи. А сутью любой национальной идеи является обретение национального достоинства и социальной значимости, достижение достойного места среди других народов.

Кто мы такие? чем мы интересны другим народам мира и Европы, в чем наша историческая миссия и какой исторический опыт и общекультурные и технологические ценности мы несем, а главное, должны привнести мировому сообществу? Какими скрытыми и особенными ресурсами развития мы располагаем в непростые, кризисные времена? Решение каких проблем выводит нас на новый системный уровень?

Гагаузы сохранили свою идентичность благодаря сохранению родного языка и языка других народов, обычаям своих далеких этнических предков.

Гагаузы никогда не были крепостными и рабами. При становящихся невыносимыми условиях существования наш народ перемещался на новые места обитания, сохраняя свои традиционные ценности и свою уникальную идентичность. Но однажды время общенародных миграций закончилось, и мы навсегда обрели то жизненное пространство, которое мы обязаны защищать и благоустраивать.

Свобода выбора пути в пространстве сменилась свободой выбора пути во времени. Но время - это не только деньги, это и упущенные, либо не вполне реализованные возможности.

Гагаузский народ должен как можно скорее осознать новую геополитическую ситуацию, а также свою новую историческую миссию, слиться с ритмами современной европейской истории, в создании которой ему должна по праву принадлежать не роль отстающего и ведомого, но ведущего и опережающего. И для этого у нас есть все основания.

Гагаузский народ представляет собой уже не просто историческую и географическую часть тюркоязычного мира, но вполне самоопределившуюся этнополитическую нацию, обладающую не только своей особой исторической судьбой, своей особой национальной культурой и этническими предками, своими несомненным и неповторимым национальным характером (без которого немислима ни одна нация на земле), но и своей национальной территорией, своей особой формой государственности, своей общепризнанной государственной атрибутикой и символикой – флагом, гербом и гимном, государственными артефактами и ментифактами, т.е. легитимностью и законностью, особым внутригосударственным и специфическим международным статусом. Вместе с обретением нового статуса меняется психология и уровень притязаний, миропонимание и роль в истории.

Наш долг – выразить искреннюю благодарность и глубокое признание молдавскому народу, лучшие представители которого в тяжелейшем для Молдовы 1994 году приняли судьбоносный Закон «Об особом правовом статусе Гагаузии (Гагауз Ери)». Молдавский народ, сам находившийся в XX веке на грани этнической ассимиляции и исчезновения, проявил высочайшее благородство по отношению к еще более малочисленному и угнетенному народу.

Как бы не различались наши политические взгляды и убеждения, Республика Молдова - общая для нас всех страна. Мы – граждане свободной, демократической, нейтральной и суверенной Молдовы. Мы глубоко заинтересованы в укреплении государственности Республики Молдова и государственности гагаузов в её составе. Наша благодарность народам и правительствам России, Турции, Азербайджана, а также странам Евросоюза. Дружественное отношение народов этих стран является внешнеполитической гарантией существования гагаузов и устойчивого политического, эко-

номического и социального развития Гагаузии. Без своевременной энергичной и эффективной политической поддержки России и Турции историческая, судьба нашего народа могла бы сложиться по иному, возможно, трагическому сценарию. История показала, что гагаузы научились приобретать себе друзей и союзников повсюду и на все времена. Мы не можем позволить себе роскошь иметь врагов - этому препятствует глубокая мудрость наших предков и многовековой опыт нашего развития.

Между тем в опыте гагаузов, в такой модели этнического выживания, сосуществования и сотрудничества народов, остро нуждается сегодня Европа и мировое сообщество, сотрясаемое явными и скрытыми межэтническими, расовыми, культурными и религиозными конфликтами. Именно решением межэтнических проблем мы – гагаузы интересны европейскому и международному сообществу. И именно поэтому и именно в этом направлении мы вправе рассчитывать на реальную и эффективную поддержку мировых структур и организаций в разработке и проведении в жизнь нашей уникальной гагаузской модели, нашей уникальной инновационной технологической площадки для стран Европы и Азии. И мы обязаны оправдать это высокое доверие мирового сообщества. Каждый из жителей Гагаузии ежедневно должен задавать себе один и тот же вопрос - что я сегодня сделал для того, чтобы моя автономия процветала?

Осознанию своих прав и свобод, своего долга перед народами призваны служить международные конгрессы, собирающие воедино волю и голос гагаузов, проникающих на континенты мира.

Важнейшей особенностью Гагаузии, как национально-государственно-го территориального образования является наличие в его составе не только гагаузов, но и других этнических групп.

Мы обязаны интегрировать всех наших соотечественников в процесс нашего общего государственного строительства. Функционирование на территории автономии трех официальных языков (гагаузского, молдавского и русского), проведение заседаний органов власти на всех официальных языках свидетельство нашей зрелости, новым явлением в мировой этнической истории.

Важно обратить особое внимание на уникальную общность исторических судеб гагаузов и буджакских болгар, на совместный богатейший опыт межэтнического сотрудничества во многих областях культурной и экономической жизни. Думается, что настала пора для нового витка усиления регионального и более углубленного территориально-политического взаимодействия. Слишком многое нас объединяет, особенно - наши общие проблемы, общие угрозы и риски, общие вызовы и общие интересы, которые требуют эффективных форм территориально-политической кооперации и сотрудничества гагаузов и болгар.

С другой стороны, гагаузы должны активно и целенаправленно интегрироваться в ткань общемолдавской и общеевропейской культурно-экономической общности. Мы - европейцы с тысячелетним стажем в общеевропейском строительстве, и об этом никто не должен забывать - ни у нас в Гагаузии, ни у нас в Молдове, ни у нас в Европе. Потому что наши далекие этнические предки (как и предки современных болгар) привнесли в мир не только доблесть степных воинов, но и многовековую мудрость и нравственность восточных цивилизаций, высочайшие стандарты справедливости, свободы, ответственности и уважения человеческого достоинства. Наши степные воины, продвигаясь за запад северными и южными берегами Чёрного моря, показали невероятную восприимчивость к византийским, европейским культурным, идеологическим и технологическим достижениям, а так же новым духовным ценностям, включая христианство и письменную культуру,

Величие народов и наций определяется отнюдь не численностью их населения или размерами их территориальных приобретений. Тому впечатляющее свидетельство - руины Вавилона, Персеполя и Рима - все, что осталось от их притязаний на мировое господство и гегемонию. Пчелы лесостепей и муравьи равнин пережили этих динозавров истории за счет лучшей и более эффективной социальной и экономической адаптации, а главное в силу более высокого инстинкта коллективизма и самопожертвования в своих сообществах. А ведь природа - самый уважаемый учитель человечества, стоящего нынче на пороге серьезных и угрожающих перемен, когда величие западной цивилизации грозит обернуться очередным историческим мифом.

Истинное величие народа определяется его способностью противостоять суровым вызовам истории, способностью приобретать свой уникальный опыт выживания и развития, свои особые культурные инновации, а также свою собственную модель разрешения межэтнических и межнациональных конфликтов. Именно создание такой модели и является в настоящее время нашим основным вкладом в общеевропейское и международное сообщество.

Находясь на стыке тюркской, славянской и европейской цивилизаций, гагаузский народ перенял все лучшее в этих культурных мирах, одновременно сохранил и упрочил свою уникальную индивидуальность, свое четко узнаваемое этническое лицо, свою сущность, свой этнический дух, свой особый национальный характер.

Каждый по-настоящему великий народ воплощается в своих национальных гениях, в таких, как германец Лютер, как славяне Кирилл и Мефодий. Нашему великому самородку Михаилу Чакиру удалось осуществить великую миссию объединения тюркского и европейского культурного и духовного наследия, став на один уровень с вышеназванными титанами человечества, его великими объединителями.

Великий во всем, он внес свою существенную лепту в объединение цивилизаций и в повышение уровня образованности и самосознания гагаузов. За счет собственных средств и собственного времени он написал и опубликовал в Императорской России учебники для молдавской школы, которую построил в Скиносах и подарил кишиневской мэрии. Не зря замечательный молдавский поэт Николай Костенко от имени всех молдаван назвал в некрологе 1938 года нашего великого соотечественника высоким именем Апостола Гагаузов. Думается, что и современным кишиневским политикам и деятелям культуры следует обратиться к этому бесценному опыту и примеру истинного укрепления межэтнических отношений в нашем многострадальном общем отечестве.

У нашего народа со всеми основными признаками государственности, территориальности, культурной и психологической особенности и несомненным наличием этнического и культурного разнообразия есть ряд уникальных исторических преимуществ, которые мы должны ясно осознать и максимально эффективно использовать и реализовать.

Зарубежные гости из России, Турции, Европы и других регионов мира с удивлением отмечают, что уровень деловой активности, трудолюбия, производственных достижений, уровень разработок, заимствований и внедрения технологических, организационных, управленческих, маркетинговых и производственных инноваций в Гагаузии намного выше, чем в прилегающих к ней районах. Более того, многие из них утверждают (и я полагаю, не только под воздействием замечательных достижений гагаузских виноделов), что на всем пространстве СНГ, за редкими исключениями, можно найти «мини-регионы» со столь значительной и конструктивной этноэнергетикой и устремленностью на результат, на то, чтобы вписаться в региональную и мировую экономику

Вопреки узкоклановой и узкополитической разобщенности, неверию и противодействию определенных деструктивных и контрпродуктивных сил у нас в Гагаузии, а также в самой Молдове и за ее пределами, вопреки суровым кризисным процессам в современной мировой экономике, выбранные нами политический курс и социально-экономическая стратегия развития уже принесли ощутимые результаты и заделы на будущее.

2 . Реалии сегодняшнего дня

Наши успехи и продуктивные результаты достигнуты в непростой засушливый 2007 год, затем при финансовом кризисе 2008 года, который трансформировался в экономический кризис 2009 года и вдобавок ко всем сложностям добавился и политический кризис 2010 года. Тем не менее, нам удалось сохранить в автономии стабильность, обеспечив выполнение всех

бюджетных обязательств. Получив в наследство 53 миллиона лей долгов и кредитов по результатам 2006 года, впервые Гагаузия по состоянию на первое января 2010 года закрыла все долги, развеяв миф о том, что демократические силы Гагаузии начнут конфликт с Кишиневом и не смогут продержаться даже три месяца. Эта огромная работа, в которой принял участие каждый житель автономии в меру своих сил.

Из года в год автономия последовательно наращивает уровень собираемости налогов. Прекращена порочная практика заказных и внеплановых налоговых проверок. Значительно снижены как количество, так и суммы штрафных санкций. Стали нормой проведение встреч, семинаров и конференций с участием налоговых органов и экономических агентов. Более доверительными и тесными стали их взаимодействия.

Не забывая о нуждах населения, нам вместе удалось улучшить наши показатели по обеспечению населения автономии природным газом и водоснабжением. Серьезную поддержку в реализации наших проектов водоснабжения в объеме около 68 миллионов лей нам оказала Республика Турция. Это не кредитные деньги, это грант для поддержки нашего народа.

Обеспечивая стабильность в автономии, мы стремились проводить активную работу по созданию привлекательных условий, как для внутренних, так и внешних инвесторов, убирая с их пути все бюрократические препоны. Несмотря на определенные успехи, считаю, что мы можем достичь более высоких результатов в привлечении инвестиций, особенно таких, которые прямо взаимосвязаны с созданием новых рабочих мест и возвращением наших граждан домой.

Важнейшим показателем положения дел в экономике автономии является объем экспорта товаропроизводителей автономии. Негативные последствия запрета поставки наших вин в Российскую Федерацию не могли не сказаться на наших результатах. Тем не менее, даже в таких сложных условиях нам удалось несколько стабилизировать наш экспорт.

Мы разработали и приняли несколько программ, которые системно реализуются, в том числе программа развития животноводства автономии. Создавая привлекательные условия и налоговые льготы в виде освобождения от уплаты всех видов налогов, нам удалось в автономии остановить сокращение и добиться начала роста поголовья крупного рогатого скота и свиней по всем категориям хозяйств отчитывающихся предприятий. Рассчитавшись с долгами, мы впервые заложили в бюджет автономии три миллиона лей поддержки аграрного сектора автономии из регионального бюджета. Это только начало, и мы намерены увеличить эту сумму до десяти миллионов лей. Создан резервный фонд зерна автономии в объеме более 2000 тонн продовольственного зерна.

В системе образования, являющейся для нас приоритетной, за три года мы значительно укрепили материально-техническую базу мультимедийными

устройствами, компьютерами и интерактивными досками, обеспечив доступ к Интернету все учебные заведения автономии. Из года в год растет качество преподавания и результаты, показанные нашими детьми на экзаменах. Стал традиционным праздник Единый день выпускника, различные конкурсы, олимпиады и викторины. Каждый десятый выпускник Гагаузии учится за рубежом. Большое внимание уделяется углубленному изучению гагаузского языка, выпускаются книги и журналы на родном языке. Заработал научный центр Гагаузии. Открыт центр русского языка.

В системе медицинского обеспечения и технической оснащенности нам также многое удалось сделать. 40 наших врачей-специалистов впервые в истории автономии прошли практику в лучших клиниках Турции. Полученные знания они успешно реализуют на практике, применяя весь комплекс диагностического оборудования в сумме около 10 миллионов лей, полученных из Республики Турция в виде гранта. Стало нормой ежегодно выделять не менее 3 миллионов лей на ремонт медицинских учреждений Гагаузии. Большое внимание уделяется вопросам социальной поддержки наиболее уязвимых слоев населения автономии. Каждый год своевременно выплачиваются все положенные компенсации и пособия. Получена крупномасштабная гуманитарная поддержка автономии со стороны Российской Федерации в виде 5 тысяч тон продовольственного зерна и продуктов питания в сумме около 65 миллионов российских рублей и в ближайшее время поступит 5 тысяч тон топлива для автономии в сумме более 100 миллионов российских рублей. Налажены устойчивые региональные связи со многими государствами.

Не остаются без внимания и вопросы культуры. Участие творческих коллективов в различных конкурсах и фестивалях, их техническое оснащение, углубление сотрудничества с ТЮРКСОЕМ, издание книг, фотоальбома о Гагаузии, нескольких фильмов - все это также наша с Вами совместная работа. Образцовым считаю наше сотрудничество с Турецким агентством ТИКА, регулярно поддерживающим нас в стремлении стать успешными.

3. Принцип убеждения - решающий принцип в социокультурной политике Гагаузии

Построение отношений в системе «власть - гражданское общество» зависит от двух основных факторов - рационального и культурного.

Рациональный фактор, взятый в качестве экстремального принципа управления, основан на критерии целесообразности и эффективности: рационально то, что по мнению руководства способствует достижению цели независимо от моральных и этических культурных ценностей. Такой подход начисто отрицает наличие божественной искры в человеке. Он лишает чело-

века свободы воли и выбора, сковывает его творческую инициативу и ведет к забвению пути предков.

Именно такой подход к построению советского государства и общества породил тоталитарную и авторитарную командно-административную систему, которая прошла испытание войной, но не смогла пройти испытание гласностью. В результате система распалась, однако порожденный ею иждивенческий менталитет поразил в большей или меньшей степени массы и элиты во всех осколках распавшейся империи. Коррупция духа ведет к коррупции деятельности.

Принцип следования единой и единственной «непогрешимой» руководящей линии превратил на практике эту «линию» в непредсказуемую кризисную, траектория которой завершилась политическим коллапсом. История в который раз доказала, что социальная Утопия при попытке ее осуществления в конце концов превращается в страшную Антиутопию, крах которой губит под своими обломками надежды и судьбы доверившихся ей людей. Мы не имеем права забывать суровые уроки репрессий, депортаций и коллективизации, страшного голода 46 года, унесшего жизни более чем двадцати пяти процентов гагаузского народа.

Такой «рациональный», точнее сказать, иррациональный и аморальный подход доказал свою несостоятельность и в постсоветское время, более того, тем самым он доказал свою античеловечность и бессмысленность

Опыт осуществления политической власти в Молдове за последние годы со всей очевидностью показал - авторитарные методы управления страной, несмотря на ряд несомненных успехов в социальной и государственной сферах, привели к резкому разобщению политических сил в стране, к атмосфере бескомпромиссного противостояния, к потенциальному социальному взрыву и, в конечном итоге, к потере власти руководящей элитой. Путь авторитарного руководства окончился политическим тупиком.

Новые политические элиты всегда начинают с разрушения предшествующей властной структуры и перетряски кадрового состава чиновников и государственных служащих, а так же с передела собственности. Но, никакая рокировка в классе управленцев не способна изменить главное - менталитет этого сословия.

К нашей чести, у нас в Гагаузии новая власть не пошла по пути разрушения. Мы пошли по пути укрепления и преобразования властных и исполнительных структур, по пути воспитания нового отношения к делу - творческого и ответственного. Мы не последовали логике политического эгоистического рационализма, целью которой явилось бы максимальное обладание властью в ущерб всему остальному. Мы - не временщики, живущие по принципу «после нас хоть потоп». И именно поэтому мы с самого начала отвергли всякие попытки передела собственности. Мы не отклонили ни один проект, предложенный предыдущей властью

Нам с самого начала было ясно, что старинный бюрократический тезис, согласно которому «народ - трава, а чиновники - ветер», должен быть отброшен с самого начала.

Каждый народ обладает своим политическим инстинктом, порожденным своей культурой и историческим прошлым. Всякий раз, когда наши далекие тюркские предки вступали на путь жесткой авторитарной политической доктрины, это заканчивалось расколом, племенной междуусобицей, а в итоге новой государственной и этнической катастрофой и порабощением. Гагауза можно только убедить - на всякую попытку насилия он найдет адекватный ответ

Именно поэтому мы положили с самого начала в основу своей политической и экономической деятельности многотрудный метод и путь убеждения, основанный на коллективной мудрости и креативной способности нашего народа

Несбывшиеся завышенные ожидания и претензии нередко порождают горькое разочарование и неверие в свои силы, в успех народного дела. А где нет веры, там нет успеха, там народ превращается в толпу неуверенных в завтрашнем дне неудачников. В трудные девяностые годы наш народ продемонстрировал всему миру свою выдержку, единство и желание отстаивать свое право на автономию, добившись ее мирным путем

Следование методу убеждения заставляет нас вновь и вновь обращаться к пройденному пути, детально анализировать причины всех наших успехов и неудач, постоянно учитывать непрерывное изменение политической и экономической конъюнктуры у нас в стране и за ее рубежом, постоянно стремиться к поиску новых ответов на новые вызовы истории, внимательно вглядываться в свои недостатки и обращать их в достоинства

Возьмем, к примеру, такую характерную черту как зависть. Сколько неприятностей и бед принесла она нашему народу! Но ведь неспроста человек наделен этим особым чувством. Значит, оно для чего-то нужно. Для чего? Чтобы остро чувствовать, что ты отстал от кого-то. Это очень важное чувство, ибо это чувство служит пробуждению разума

И вот тут разум предлагает душе человека два взаимоисключающих пути. Первый, самый простой, сделать так, чтобы опередивший стал отстающим. Это общечеловеческая слабость и мы нередко наблюдаем ее даже в поведении наших молдавских коллег из центра. Но не будем кивать на других, обратим внимательные взоры на нас самих.

В чем порочность этого простейшего нуги? В том, что человек не только омрачает существование себе и другим, но, и это самое главное, тратит колоссальную энергию и изобретательность на разрушение прогрессивных сил в своем окружении, а значит и всего народа в целом.

Трудный, но благородный путь заключается в том, чтобы перенять опыт опередившего и превзойти собственную отсталость и нерасторопность. Это

благородный путь, при котором первоначальное, небом дарованное чувство отставания, перерастает в стремление к самопреодолению и к достижению успеха в своей деятельности. А это означает, что Всевышний наделил нас высшим разумом, чтобы мы научились превращать свои недостатки в достоинства, чтобы мы научились обращать наши разрушительные начала в созидательные, деструктивные силы - в конструктивные.

В чем великая ценность убеждения по сравнению с принуждением? В том, что убеждение основано на уважении к убеждаемому, а принуждение – на скрытом или явном неуважении. Поэтому все, чего можно достигнуть принуждением, не долговечно, и потому принуждение может быть эффективным только на короткой дистанции. Порой оно попросту необходимо. Однако плоды убеждения намного более долговечны и для развития народа в долгосрочной перспективе попросту бесценны. Опыт стран с развитой демократией и высокими стандартами качества жизни тому наглядное подтверждение.

Кроме уважения, убеждение должно обладать еще одной несокрушимой силой – справедливостью. Ибо не может быть уважаем несправедливый - таков общий закон человеческой природы и ее божественного начала - совести.

Ведь примученная и несвободная совесть жестоко мстит источнику своего унижения и насилия. Чем же? Потерей достоинства и уважения. А в формате государства это означает национальную трагедию. Нельзя быть свободным, угнетая чужую свободу, нельзя требовать справедливости, используя несправедливость, нельзя требовать уважения, не уважая других.

Великий древнекитайский мудрец Хань Фэй-цзы как-то сказал: «Трудность убеждать заключается не только в недостатке аргументов или в недостатке красноречия. Искусство убеждать заключается в том, чтобы определить истинные потребности и намерения убеждаемого и открыть ему истинный путь к осуществлению его чаяний». Однако это невозможно без доверительного взаимодействия ведущего с ведомым, убеждающего с убеждаемым. Золотые слова, и к ним, идущим из глубины веков, не мешало бы прислушаться современным политикам.

4. Залог успеха - в системности и органичности национальной политики

Когда речь идет о политике, прежде всего спрашивают о политической доктрине или о политической идее, которой руководствуется та или иная политическая партия или фракция.

Что, по большому счету, есть политическая доктрина? Это, как правило, есть нечто выродившееся от долгого употребления и безрезультатности в громкую словесную форму, порой лишенную реального содержания, реаль-

ной политической идеи. «Либерализм», «социализм», «демократизм», «коммунизм», «экологизм» и т.д. - пусть кто-нибудь покажет нам, где и когда в чистом виде на практике воплотились эти многочисленные наукоподобные ярлыки политических течений и движений.

Нынешняя команда управленцев Гагаузии появилась не благодаря, а вопреки существующей у нас политической практике, когда босс одной из могучих политических группировок милостиво назначает в кандидаты на пост Башкана Гагаузии того или иного послушного претендента. Надо отметить, что этим грешили практически все политические лидеры из Кишинева.

И гагаузский народ разочаровал напрасные ожидания одного из таких всесильных политических боссов из центра. Победила не наша команда, победил политический инстинкт гагаузского народа, унаследованный от наших далеких предков, победила наша традиционная политическая культура, которую не смогли одолеть никакие современнейшие, не очень порядочные, но технически совершенные избирательные технологии.

Мы не вышли к гагаузам с доктринерскими фантазиями, мы вышли к ним с многократно продуманным планом действий, с вполне реальной и адекватной нашей суровой действительности «дорожной картой» Ее название вам всем известно - «Одиннадцать шагов навстречу людям».

Что это такое на самом деле? Это воплощение национальной идеи гагаузского народа, выраженное в виде системной и органичной (то есть соответствующей реалиям Гагаузии) программы действий. И мы до сих пор ни на мгновение не отrekliсь от избранного нами пути. Вопреки жестокому противодействию сурового, кризисного времени, а также вопреки могучей и хорошо скоординированной авторитарной командно-административной системе.

В развивающемся молодом организме его органы должны развиваться в определенном порядке с определенными приоритетами и с определенной соразмерностью органов.

В программе «Одиннадцать шагов» упор делается на системную и органичную динамику роста всех слагаемых развивающейся нации - внешне и внутренних политических, экономических, социальных, культурных, образовательных, здравоохранительных и др. При этом акцент ставится на инновационный подход с применением самых передовых информационных технологий, с учетом традиционного менталитета наших управленцев и производителей. Особую ставку мы сделали на образование, развитие реальных прав наших замечательных женщин и творческой молодежи - нашей надежды и нашего будущего.

Но главное, мы ни на минуту не забывали великого культурного наследия нашего народа.

5 Задачи ближайшей и дальнейшей перспективы

Для достижения достойного места среди других народов нам необходимо, прежде всего, сохранить политическую и социальную стабильность в автономии за счёт обеспечения динамики ее развития. Потому, что только движение даёт стабильность колесу истории

Не раз говорил и повторюсь. Современные инвесторы осторожны. Там где есть угрозы стабильности, ждать инвесторов не стоит. Но именно за счет внутренних и внешних инвестиций можно остановить миграцию, вернуть наших граждан обратно в свою страну и направить их усилия на решение задач национального проекта.

Только надёжность и предсказуемость позволят гагаузам достичь достойного места среди других народов. Предстоит приложить немало сил для того, чтобы в глазах всего мира мы стали предсказуемыми надежными партнерами для взаимовыгодного сотрудничества. Никакого передела собственности, никакого неуважения к собственности и к договорному нраву мы не допустим -развитие правовой и деловой культуры есть наш национальный приоритет.

Каждый из нас, где бы он не находился, должен жестко пресекать любые попытки в навешивании на нас ярлыков сепаратистов или еще каких либо других, порочащих нас предрассудков и ложных мнений. Забота о репутации гагаузов как надежных, честных и добросовестных, обязательных партнеров есть дело каждого из нас, независимо от страны проживания, доверие. Доверительность и ответственность есть гарантии нашей национальной кредитоспособности и эффективного продвижения наших товаров и услуг в условиях жесточайшей мировой конкуренции.

В интересах обеспечения и защиты нашего устойчивого будущего нам необходимо наращивать всесторонние связи с Россией, Турцией и Азербайджаном, Евросоюзом. Этим странам очень близка многострадальная судьба гагаузского народа. Предстоит сделать все возможное, чтобы мы были гарантированно защищены международным авторитетом этих стран от любых потрясений и поползновений на символы нашей свободы и национальной идентичности, на заветы наших предков, на будущее наших потомков.

Нам необходимо всегда помнить, что Молдавский аист по-настоящему взлетит только тогда, когда у него будут два крепких крыла - Гагаузии и Приднестровья. В меру своих сил гагаузы должны способствовать достижению этой цели, будучи уверенными, что только в этом случае Молдова будет в состоянии обеспечить высокое качество жизни своих граждан. Реальная территориальная целостность и независимость Молдовы – это надёжная гарантия нашей автономии.

Мы в очередной раз даем четкий и ясный сигнал политической элите нашей страны. Мы граждане Республики Молдова и будем ее добросовестными и законопослушными гражданами столько, сколько будет существовать нейтральная, демократическая и суверенная Республика Молдова. Но, ни у кого в мире не должно быть сомнений, что политики, рассматривающие Молдову как неудачный проект, не могут пытаться реализовывать свои планы без учёта национальных интересов народа Гагаузии. В противном случае мы сами определим свое место в будущей истории, среди других народов Земли. Времена географических скитаний и политических шатаний гагаузов закончились навсегда.

Нам предстоит принять новое, модернизированное Уложение Гагаузии на всенародном референдуме с обеспечением абсолютной открытости и гласности при рассмотрении всех новых предложений и конструктивных идей. Новые вызовы требуют безотлагательного ответа, и принятие этого Уложения является очередной и первостепенной задачей для автономии.

Наша автономия чрезмерно политизирована. Надо уходить от политизации общества в плоскость прагматичных решений в интересах гражданина. Надо, что бы все политические партии и движения в автономии чётко придерживались незыблемого принципа конструктивной политической деятельности. Нужна новая политическая культура, основанная на мудрых политических традициях и на новых политических принципах, ставящих во главу угла интересы всех, без исключения, жителей автономии.

Для устойчивого и поступательного движения по пути прогресса мы всегда должны ясно осознавать, что наша гражданская нация - это многоэтнический синтез представителей различных народов и культур, трудящихся в поте лица своего на нашей земле бок о бок с гагаузами: это и болгары, и молдаване, и русские, и украинцы, и другие Их знания и умения, их культурные традиции -это наше общее достояние, и наш национальный проект должен основываться на защите и вовлечении всех этих этнических и культурообразующих факторов в наше общее территориальное и государственное строительство, с полной реализацией всех прав и обязанностей этого необычайного творческого потенциала Гагаузии и Молдовы.

У нас есть достаточно желаний: доброй воли, целеустремленности, прагматичности, интеллектуального и организационного потенциала с целью превращения Гагаузии в модельный пример и технологическую инновационную площадку для всего европейского и мирового сообщества. И мы этого добьемся рано или поздно. С поддержкой мирового сообщества нам предстоит достичь этих целей гораздо быстрее. Этого и будем добиваться со всем присущим нам многовековым упорством и последовательностью, с верой в успех и с опорой на подрастающее поколение

Мы обязаны приложить все свои силы и знания для развития нашей духовной культуры, языка, образования и экономики для того чтобы Гагаузия стала маленькой Швейцарией восточной Европы Мы готовы внедрять у себя и внедряем самые передовые технологии управленческих решений и технических реализаций. Наш опыт может быть полезным для всей Молдовы и дает хороший шанс для реального объединения страны.

И это мы обязаны сделать вопреки всем вызовам истории, вопреки всем, кто сомневается в наших способностях создать достойное будущее для наших детей и внуков. Народ без мечты подобен птице с подрезанными крыльями. У нас есть такая мечта, и мы должны воплотить в жизнь чаяния наших далёких предков и наших современников.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Том II. Мир гагаузов

Формузал М.М. Обращение Башкана к гагаузам мира, жителям Гагаузии и участникам III Международного конгресса гагаузов.	4
Губогло М.Н. Предисловие, Круговорот этничности в народе.	25

Раздел I

Глава 1.	Губогло М.Н. Гагаузы и Гагаузия в контексте российско-молдавских отношений	31
Глава 2.	Казиев С.С. Воображаемые предки гагаузов в свете русскоязычной историографии	49
Глава 3.	Губогло М.Н. Этногенез как предтеча современных идентичностей	123

Раздел II. Динамика отраслевого и социально-профессионального состава гагаузов XX в.

Глава 4.	Остапенко Л.В. Особенности отраслевой и социально-профессиональной структуры	145
Глава 5.	Ямсков А.Н. Временные трудовые миграции за рубеж в селениях Бешалма, Кириет-Лунга и Чишмекной	173
Глава 6.	Маруневич М.В., Никогло Д.Е. Промыслы и ремесла повседневного быта	188
Глава 7.	Маруневич М.В., Никогло Д.Е. Ткачество	207

Раздел III. Этнография повседневности

Глава 8.	Никогло Д.Е. Маруневич М.В. Поселение, усадьба, жилище	223
Глава 9.	Никогло Д.Е., Маруневич М.В. Одежда, украшения	242
Глава 10.	Никогло Д.Е. Традиции питания	256
Глава 11.	Квилинкова Е.Н. Обычное право и повседневность	283
Глава 12.	Квилинкова Е.Н. Семья и семейная обрядность	303
Глава 13.	Папцова А.К. Эволюция роли рынка в жизни горожан	318

Раздел IV. Традиционная обрядность и ментальность

Глава 14.	Попович-Сорочану Е.С. Лексика и символика календарной обрядности	334
Глава 15.	Квилинкова Е.Н. Гагаузские календарные праздники и обрядность	341
Глава 16.	Курогло С.С. Свадьба	369
Глава 17.	Курогло С.С. Родильные обряды	388
Глава 18.	Никогло Д.Е., Степанов В.П. Похоронно-поминальная обрядность гагаузов	398
Глава 19.	Шабашов А.В. Родственные отношения: реальность и терминология	415
Глава 20.	Стамова С. Институт крёстных родителей в соционормативной культуре гагаузов	429

Раздел V. Коллективизм и индивидуализм (гагаузскость) в системе соционормативной культуры (факты и образы)

Глава 21.	Губогло М.Н. Институты соционормативной культуры	434
Глава 22.	Губогло М.Н. Пантеон культов	486
Глава 23.	Губогло М.Н. Апология труда.	525

Раздел VI. Народное творчество

Глава 24.	Губогло М.Н. Культурное наследие воображаемых предков гагаузов: каменные изваяния	565
Глава 25.	Сырф В.И. Гагаузский фольклор:	608
Глава 26.	Чимпоеш Л.С. Гагаузский дастанный эпос	619
Глава 27.	Сырф В. Устное народное песенно-поэтическое творчество	634
Глава 28.	Квилинкова Е.Н. Народная медицина	647
Глава 29.	Квилинкова Е.Н. Народная метеорология. Приметы и гадания	669

Раздел VII. Гагаузская идентичность в системе профессиональной культуры

Глава 30.	Чеботарь П.А. Гагаузская художественная литература	681
Глава 31.	Королёва Э. Хореографическое искусство гагаузов	728
Глава 32.	Гагауз Д., Пожар С. Профессиональная музыкальная культура гагаузов	745
Глава 33.	Тома Л. Художники Гагаузии	760

Раздел VIII. Этнополитическая история и создание государственности Гагаузов

Глава 34.	Шорников П.М. Дискуссии по вопросу о создании автономии на юге Молдавии и в придунайских землях Украины. 1988-1991гг.	769
Глава 35.	Губогло М.Н. Этапы этнической мобилизации и этнополитического взросления: полувековой опыт развития гагаузов 1948-1998гг.	781

Глава 36.	Формузал М.М. Гагаузский вектор развития: стабильность и мобильность –гаранты прогрессивного развития Гагаузии	792
Глава 37.	Стоянов Н.М. Финансово-экономические ресурсы местных органов управления: оптимизация источников доходов и векторов расходов	827
Глава 38	Балова В.И. Многоязычие гагаузов, как фактор социальной интеграции гагаузов и болгар в Гагаузии	818
Вместо послесловия.	Губогло М.Н. Культурное наследие – гарант самобытности гагаузского народа. О гуманистической миссии Всемирных конгрессов гагаузов.	825
	Губогло М.Н., Квилинкова Е.Н. Сводная библиография	840

ПРЕДИСЛОВИЕ

Том 2. Мир гагаузов

Губогло М.Н.

Материалы, включённые во второй том «Мир гагаузов», и посвящённые ментальности, повседневной жизни и институтам соционормативной культуры, а также пантеону культов и традиционной и профессиональной культуре гагаузов, неоднократно обсуждались на Российско-Молдавских симпозиумах и нашли отражение в ряде томов серийного издания «Курсом развивающейся Молдовы», в том числе в 9 и 10 томах, посвящённых известным молдавским учёным – Н.Г.Корлэтяну, С.С.Курогло и И.И.Мещерюку.

Соционормативная культура, как неправительственная система регулирования повседневной жизни («Грамматика жизни» по Всеволоду Овчинникову) обладала в прошлом и располагает до сих пор богатым арсеналом не установленных законом, а рождённых самой жизнью намоленных принципов и ценностей, ритуалов, обрядовой практики и неофициальных институтов по регулированию различных аспектов повседневной жизни. Она пронизывает не только будни и праздники, не только социальный капитал (по Френсису Фукуяме), но и традиционные занятия в прошлом, экономическую и социальную жизнь в наши дни.

Очерки о важнейших традиционных хозяйственных занятиях гагаузов, в том числе о земледелии, скотоводстве и животноводстве, виноградарстве и виноделии, огородничестве и бахчеводстве, садоводничестве и шелководстве, а также о транспорте, были подготовлены известным молдавским исследователем, авторитетным специалистом по этнографии и истории болгарского населения Молдовы и Украины – Савелием Захаровичем Новаковым.

Они были опубликованы в его монографии [Новаков С.З., 2004], а также в сокращённом виде вошли в том «Гагаузы», увидевшем свет в конце 2011 г. вслед за 18 томами, изданными по проекту «Народы и культуры» Институтом этнологии и антропологии РАН [«Гагаузы», 2011, с. 221-248].

При этом в отличие от соответствующего раздела об основных занятиях молдаван, подготовленном Н.Д.Демченко и опубликованном в томе «Молдаване» (М., 2010, с. 181-245) и ориентированным на освещение преимущественно этнографических особенностей, в очерках С.З.Новакова внимание акцентировано на сочетании этнографических и экономических особенностей хозяйствования гагаузов. Такой подход, разумеется, имеет особый смысл, так как хозяйственная деятельность гагаузов в большей мере, чем их духовная жизнь и соционормативная культура, была близка с болгарской культурой, с создателями которой гагаузов объединяет многовековая совместная жизнь как на Балканах, так и в Бессарабии.

Вопросы этнокультурных и этнохозяйственных связей представляют важный интерес и заслуживают специального разговора, что не входит в за-

дачу данного юбилейного двухтомника, посвящённого 100-летию профессора Михаила Петровича Губоглу, в творчестве которого приоритетное место занимали вопросы духовной культуры гагаузов и в меньшей степени – артефакты в системе жизнеобеспечения тюркских народов [Гагаузы в мире, Кишинёв, т.1, 2012].

В творческом наследии М.П.Губоглу видное место принадлежит вопросам историографии. Подготовка критических и полемических статей, как было показано в 1ом томе, была его излюбленной тематикой.

Как дань его памяти и его профессиональным интересам, во второй том включена обширная статья известного казахстанского исследователя Саттара Казиева. В ней представлен обзор важнейших гипотез, парадигм и теорий о происхождении близкородственных огузов и кипчаков, являющихся прямыми предками многих тюркских народов евразийского пространства, в том числе оставившими след в этнической истории гагаузов.

Первостепенное значение для понимания социальной значимости полувекового пути, форсированно пройденного гагаузами во второй половине XX века, имеет анализ динамики отраслевого и социально-профессионального состава гагаузов. Соответствующий очерк подготовлен Л.В.Остапенко. Вместе с Ю.В.Арутюняном и другими этносоциологами она представляет этносоциологическое направление в системе Российского этнологического знания.

Этнографические особенности повседневной жизни гагаузов отражены в очерках о поселениях, усадьбе и жилище, одежде и украшениях (М.В.Маруневич, Д.Е.Никогло), традициях питания (Д.Е.Никогло), промыслах и ремёслах (М.В.Маруневич, Д.Е.Никогло)

Малоисследованная проблематика, связанная с обычным правом, характером семейных отношений разработана Е.Н.Квилинковой на основе архивных данных, большинство из которых впервые вводятся в научный оборот.

Оригинальная интерпретация развития рынка и рыночных отношений представлена А.К.Папцовой.

Традиционная обрядность, мировоззрение и ментальность гагаузов чаще, чем другие аспекты жизнедеятельности гагаузов, освещались в литературе. Однако эта сторона жизни, регулируемая соционормативной культурой, всё же нуждается в дальнейшем изучении, особенно в ретроспективном плане. Весомый вклад в распознавание их исторических корней и общественной значимости вносят главы о символическом и реальном воплощении в жизнь календарной обрядности (Е.С.Попович-Сорочяну, Е.Н.Квилинкова), а также очерки о ритуалах, свадебной, родильной и похоронной обрядности (С.С.Куроглу, В.П.Степанов), о системе родственных отношений, фундаментально разработанной одесским этнологом А.В.Шабашовым в книге «Гагаузы: система терминов родства и происхождения народа» (Одесса, 2002, 740 с.).

Этносоциологические исследования и полевые наблюдения прошлых и новых поколений гагаузоведов позволили предложить новую интерпретацию ряда институтов соционормативной культуры гагаузов. Особое внимание, в частности, уделено описанию и объяснению этнокультурной особенности таких «постоянно действующих институтов» в жизни гагаузского народа и несущих заряд веками наработанного коллективизма как общественное мнение, хору, ярмарки, курбан, гостеприимство, меджи (М.Н.Губогло).

Впервые совокупным планом представлен пантеон культов. Исторические корни каждого из культов позволяют с известной долей вероятности представить этногенетические истоки гагаузского народа, восходящие к синтезу двух потоков тюркоязычных кочевников – северного (печенеги, узы (торки), куманы (половцы)) и южного (сельджуки), двигающихся на Балканы соответственно вдоль северных и южных берегов Чёрного моря, в том числе водным путём по Чёрному морю (М.Н.Губогло).

В 9 томе «Курсом развивающейся Молдовы» была опубликована моя статья «Скромное обаяние каменных изваяний» (М., 2010, с. 72-130), вызвавшая интерес и большой общественный резонанс. При этом в мою задачу не входило намерение «приватизировать» (в пользу «куманской» теории происхождения гагаузов) эти великолепные памятники, рассыпанные в Евразийском пространстве от Алтая до Дуная. Однако, выявленные в ходе исследования этнокультурные параллели между семантикой этих памятников и элементами традиционной культуры гагаузов, дали серьёзные аргументы, чтобы вещественно и весомо подтвердить наличие «следов» куманской культуры в этногенезе гагаузов. Этим памятникам средневековых тюркоязычных кочевников, окутанных сказочной дымкой, средневековья, посвящена отечественная и зарубежная значительная литература.

Однако до сих пор не было сделано ни одной попытки выявить, в какой степени памятники «Золотого века» куманского ваяния важны для установления их местоположения в системе культурного наследия гагаузов. Пониманием значимости продолжения историко-сопоставительных исследований кумано-гагаузских параллелей продиктовано включение очерка «Каменные изваяния» в контекст 2го тома (М.Н.Губогло).

Образцы устного народного творчества и профессионального искусства представлены гагаузским дастанным эпосом (Л.С.Чимпоеш), устным народным песенно-поэтическим творчеством, включая предварительный анализ фонда гагаузских пословиц и поговорок (В.Сырф), приёмами и опытом народной медицины (Е.Н.Квилинкова), анализом современного состояния музыкальной культуры, живописи, хореографии.

В обширной этнологической литературе и в публикациях по искусствоведению совсем, или почти совсем, не уделялось специального внимания отображению и осмыслению этничности, проявляющейся, в частности, в форме гагаузскости, молдавскости, русскости, болгарскости и т.п. Обсужде-

ние этой тематики и издания уже упоминавшейся выше коллективной монографии «Молдаване», показали перспективность такого подхода в рамках этнологической науки и ее предметной области. С целью продолжения этого подхода в данный том включены статьи о самобытности и проявлении этнических особенностей в гагаузской литературе (П.А.Чеботарь), в хореографии (Э.Королёва), музыкальном творчестве (Д.Гагауз), в живописи (Л.Тома).

Этнополитическая история гагаузов во второй половине XX в. представляет огромный интерес, во-первых, с точки зрения стратегии и практики построения собственной государственности, по сути впервые после средневекового Добруджанского княжества, во-вторых, поучительными уроками мирного урегулирования межэтнического конфликта между центром (Кишинёвом) и регионом (Комратом).

Основное содержание, идеология и программатика этой истории уже нашли отражение в ряде монографических исследований (М.Н.Губогло, Ф.А.Ангели, М.В.Кендигелян), в очерках и выступлениях политиков и общественных деятелей (Г.Д.Табунщик, Д. Кройтор, М.М.Формузал), в публикациях в связи с защитой диссертаций (А.Г.Нягова, П.М.Пашалы).

Ряд публикаций были посвящены отдельным трагическим этапам этой истории, в частности, охватывающим депортации и голод (С.С.Булгар, .С.С. Курогло, В.И.Пасат, В.И.Царанов и др.), представляющим попытки создания институтов гражданского общества (А.Г.Нягова, П.М.Пашалы), поэтому оказалось возможным не создавать новые тексты, ограничившись библиографическими отсылками для освещения наиболее важных моментов этой истории. Таков, в частности, очерк о двух Всемирных конгрессах, манифестирующих выход гагаузского народа на арену мировой политики.

Особое значение юбилейного двухтомника видится в том, что в нём продолжена разработка многих вопросов этнической и повседневной истории гагаузов, как самостоятельного народа, специальная монография о котором заслуженно заняла почётное место в ряду многочисленных томов, изданных по проекту «Народы и культуры». В них панорамно обсуждается этнография русских, украинцев, белорусов, тюркских народов евразийского пространства. Вместе с десятками и сотнями других книг, раскрывающих ментальность, духовную и повседневную жизнь многих тюркских народов, книга «Гагаузы» (Москва, 2011) позволяет судить не о «младенческом состоянии гагаузологии», как пытаются представить некоторые «друзья» гагаузского народа, а о важном научном направлении, выходящем на видное место в мировой тюркологии и современном востоковедении. В ходе презентации книги «Гагаузы» в Комратском университете кто-то обратил внимание, что представленную в ней библиографию, насчитывающую свыше 3 тысяч наименований [Гагаузы, 2011, с. 518-607], можно считать книгой в книге. Отметим для сравнения, что в ранее увидевшем свет томе «Молдаване», библиография не достигала 2-х тысяч наименований [Молдаване, 2010, с. 496-536].

В заключительном разделе 2-го тома публикуются аналитические размышления П.М.Шорникова о создании автономии на юге Молдовы и в придунайских землях Украины, экстракт «Этническое взросление» из книги М.Н.Губогло «Русский язык в этнополитической истории гагаузов» [М., 2004, 431 с.], с которым он выступил на международной конференции «10 лет автономного территориального образования Гагаузии, как формы самоопределения гагаузского народа и единство народов республики Молдова» [Вести Гагаузии, 2005, 28 января], доклад Башкана Гагаузии, с которым он выступил [Вести Гагаузии] на пленарном заседании «Единой Гагаузии».

Завершают раздел доработанные варианты докладов зам. Башкана Н.М.Стоянова «Финансово-экономические ресурсы местных органов управления: оптимизация источников доходов и векторов расходов» и начальника главного управления образования Гагаузии В.И.Баловой: «Многоязычие гагаузов, как фактор социальной интеграции гагаузов и болгар в Гагаузии» ранее опубликованные в материалах 7-го Российско-молдавского симпозиума [Курсом развивающейся Молдовы, т. 10, 2010, с. 251-267, 198-208].

Публикация материалов Российско-молдавских симпозиумов в 10 томах стало возможным благодаря финансовой поддержке РГНФ, в том числе по проектам: 1) № 06-01-91757е «Оптимизация трансформационных процессов в Республике Молдова: постсоветский период»; 2) «Созидательно-адаптивная и этноразрушительная энергия гастарбайтерства»; 3) № 07-01-00036а «Молдаване»; 4) № 06-01-18035е «Совместный Российско-молдавский проект «Технологии преодоления социально-экономического неравенства в ходе построения гражданского общества в Республике Молдова»; 5) № 09-01-00012а «Гагаузы: история в культуре и культура в истории»; 6) № 11-01-00534а «Этногенез. Воображаемые пращуры и реальные потомки». Наряду с поддержкой РГНФ значительная помощь была оказана программами фундаментальных исследований Президиума РАН, в том числе: 1) «Технологии системных и региональных адаптаций к социально-экономическим и этнокультурным трансформациям»; «Адаптация народов и культур к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям»; 2) «Историко-культурное наследие и духовные ценности России» в рамках темы «Преемственность и инновационные стратегии в соционормативной культуре в изменяющемся мире», а также в рамках темы: «Личность и группы в системе межкультурных взаимодействий в условиях рыночной экономики».

Прежде чем отправить двухтомник в дорогу, навстречу читателям и участникам III Международного конгресса гагаузов, необходимо исполнить приятный долг – поклониться гагаузскому народу, выразить восхищение его древней, вечно юной историей и психологией, этнополитической мобильностью, менталитетом и духовным наследием.

Слова особой признательности Башкану Гагаузии – Михаилу Макаровичу Формузалу. Он не только инициировал и лично контролировал ход

подготовки двухтомника, но и организовал финансовую поддержку по его изданию, несмотря на трудные помехи и затруднительные обстоятельства субъективного и объективного свойства.

Двухтомник обязан своим рождением энтузиазму корпуса учёных из разных стран и прежде всего известным учёным Республики Молдова – активным участникам Российско-молдавских симпозиумов и авторов 10-ти томной серии «Курсом развивающейся Молдовы» [Москва, 2006-2010 гг.].

Для того, чтобы 2-й том пришёл к читателям, потребовалось приложить немало труда и времени. Не жалея сил, его создатели продвигали рукопись от письменного стола к редакторскому, от экрана ноутбука к издательскому макетированию и тиражированию. Всем участникам творческого марафона глубокая благодарность и в первую очередь доктору хабилитат Е.Н.Квилинковой, докторам истории – А.Г.Няговой, Д.Е.Никогло, создателю предмакета – Д.Д.Палачару, автору макета, членам редакционной коллегии – В.И.Баловой, Д.Е.Никогло, А.Г.Няговой, Е.Н.Квилиновой, Д.Г. Палачор, П.М.Пашалы, Н.М.Стоянову, Л.В.Федотовой.

Многие суждения и выводы, вошедшие в двухтомник и в ранее изданных двух томах: «Молдаване» [М., 2010] и «Гагаузы» [М., 2011], возникали в результате толерантных и доверительных дискуссий с солидарными коллегами в ходе Российско-молдавских симпозиумов. Трудно всех перечислить, но всем им низкий поклон, душевные слова и чувства благодарности и признательности.

РАЗДЕЛ I

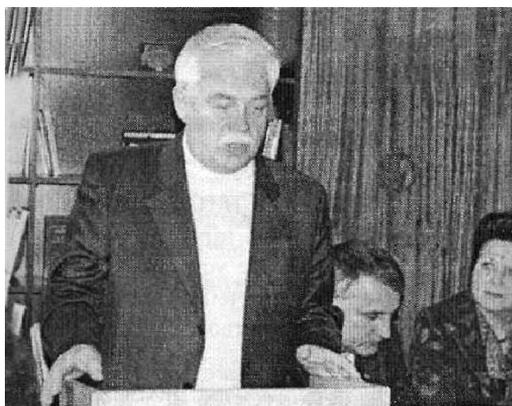
ГЛАВА 1

ГАГАУЗЫ И ГАГАУЗИЯ В КОНТЕКСТЕ РОССИЙСКО-МОЛДАВСКИХ ОТНОШЕНИЙ

Губогло М.Н.

НЕИЗМЕННЫЙ МАГНЕТИЗМ РОССИИ

В нынешнем постсоветском пространстве, пожалуй, нет другого народа, острее и болезненнее, чем гагаузы, переживающего распад Советского Союза. По данным совместного российско-молдавского этносоциологического исследования, проведенного в Гагаузии весной 2006 года по представительной (репрезентативной) выборке, каждые двое из троих взрослых гагаузов (67,5%) через



15 лет после того, как СССР перестал существовать на политической карте мира, назвали это событие «вредным» или «скорее вредным, чем полезным». Более того, около 30% гагаузов продолжали считать своей родиной – Советский Союз, против 16,1%, признающих своей родиной – Республику Молдова и 20,9% считающих своей родиной - Гагаузию. При этом обозначенное социологическим опросом состояние духа и нравственной позиции никоим образом не выражало недовольство Молдовой как исконной территорией своего более чем двухсотлетнего проживания. Лишь незначительное меньшинство - всего 7,0% гагаузов, по данным того же опроса, усматривало в Республике Молдова наличие дискриминации по признаку этнической принадлежности, хотя с другой стороны, 26,4% выражали опасение в том, что «приход к власти националистов», (как в Кишиневе, так и в Комрате), представляется наиболее опасным, деструктивным фактором для современной этнополитической ситуации.

В основе прочно укоренившихся пророссийских социокультурных установок гагаузов залегают глубокие исторические корни, в том числе историческая память, как часть исторического сознания и одного из элементов социальной памяти.¹ Своей этнической идентичностью, сохранением языка своей

национальности и обретением русского языка, первой классической монографией о своем происхождении, о материальной и духовной культуре, о системе жизнеобеспечения и образе жизни они обязаны императорской России, предоставившей им во второй половине XVIII и в начале XIX вв. надежную кровлю и Буджакскую степь во имя выживания и спасения от религиозных и этнокультурных гонений в пору их проживания на Балканах.

ИЗ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ

В течение многих десятилетий XIX в. (с 1810-х до 1870-х годов) Российское государство предоставляло для гагаузов и болгар в тех или иных формах особые административные устройства, в которых учитывался и этнический фактор. «Управление задунайскими переселенцами», созданное Российским государством в начале 1830-х годов, просуществовало до начала 1870-х годов².

По свидетельству авторитетных молдавских исследователей (И.И. Мещеряк, И.А. Анцупов, И.Ф. Грек, С.З. Новаков), особое административное управление гагаузскими и болгарскими поселениями обеспечивало сохранение этнокультурных особенностей гагаузов и болгар и одновременно благоприятное социально-экономическое развитие³, а также ограждало от ненастойчивых посягательств молдавских феодалов превратить их в крепостных крестьян. И хотя многие из особых прав и привилегий гагаузов и болгар были ликвидированы в последней трети XIX в., память о них и приобретенные навыки инициативной и самостоятельной хозяйственной деятельности, служившей основой для формирования устойчивой имущественной идентичности,⁴ сохранились едва ли не до начала колхозного строительства в 1940-е-1950-е годы XX в.

¹ О соотношении таких категорий как историческое сознание, социальная память, историческая культура см. подробнее: История и память. Историческая культура Европы до начала нового времени. Под ред. Л.П. Репиной. М., 2006. С. 5-18.

² Обширный документальный материал содержится в: «Устройство задунайских переселенцев в Буджаке и деятельность А.П. Юшневского». Сб. документов. Составители: К.П. Крыжановская и Е.М. Руссев. Кишинев. 1957.

³ См. подробнее: Мещеряк И.И. Социально-экономическое развитие болгарских и гагаузских сел (1808-1856). Кишинев, (Гл. II, IV); Анцуп И.А. Аграрные отношения на юге Бессарабии (1812-1870 гг.). Кишинев, 1978. (Гл. I, IV); Новаков С.З. Социально-экономическое развитие болгарских и гагаузских сел Южной Бессарабии (1857-1918). Кишинев 2004. (Раздел III); Грек И.Ф. Только вместе // По пути национальной духовности болгар Молдовы. Кишинев. С. 59-65. См. также: Коллективный доклад «Проблемы болгар СССР», подгот. и подготовленный группой молдавских ученых к открытию I съезда болгар СССР, опубликованный сначала в газете «Родно слово» (1991 г. июнь), а затем в сборнике документов и материалов «По пути национальной духовности болгар Молдовы...». Кишинев, 2005. С. 347-364.

⁴ О формировании идентичности собственника см.: Губогло М.Н. Идентификация идентичности. Этносоциологические очерки. М., 2003. Гл.9: Его же. Драма собственника нашего времени // Отечественная история М., 2004. № 1. С. 93-112.

Позитивная роль, сыгранная особым административным устройством «задунайских переселенцев» в качестве механизма конструирования внутриэтнической солидарности, оправдывает востребованность дополнительного изучения вопроса, сформулированного И.Ф. Греком, относительно осмысления статуса, полномочий и функций автономного образования гагаузов и болгар в XIX в. и в начале XX вв. Без сомнения, эти вопросы ждут дальнейших исследований, как с точки зрения этнокультурной консолидации гагаузов, так и формирования их предуготованности к образованию собственной государственности и их дальнейшего развития по пути к гражданскому обществу.

Не случайно на рубеже 1989-1990 гг., в пору активной этнической мобилизации гагаузов и болгар, предпринявших ряд совместных акций по пути создания единой гагаузско-болгарской автономии, идеологи Народного фронта Молдовы спровоцировали между этническими лидерами этих дружественных народов межэтнические трения. Конечная цель этой провокационной акции состояла в том, чтобы не допустить территориального расширения ареала с русскоязычным населением,⁵ поскольку к тому времени (накануне развала Советского Союза) и гагаузы, и болгары опережали многие другие народы СССР в деле закрепления русского языка как своего национального достояния.

Подводя итог, можно сказать, что при анализе инкорпорации гагаузов в состав Российской Империи в XVIII-XIX веках нет необходимости в смягчении малопопулярной в настоящее время риторики, означающей завоевание или покорение нерусских народов.⁶

Уникальность гагаузского исторического проекта, т.е. истории переселения гагаузов из консервативной (теократической) Османской Империи в менее консервативную Российскую Империю, состоит и в том, что они не были завоеваны силой оружия, как многие другие народы Кавказа, Сибири и Средней Азии. Они оказались в местах нынешнего проживания не в результате покорения или божественного провидения. Они сами сделали свой дальновидный выбор, рационально основанный на симбиозе факторов выталкивания их из пределов Балканского полуострова и факторов притяжения. В качестве последних послужила гарантия их безопасности и выживания, предоставленная Российской Империей в сочетании с культуртрегерской миссией метрополии.

⁵ По переписи населения 2004 г., численность двух русскоязычных регионов - Гагаузии (155 646) и Тараклийского района (43154) - составляла 5,9% от всей численности (3 383332 чел.) Республики Молдова. См.: *Recensămîniul Popularei*. Перепись населения. Chişinău, 2006. 3. 39, 162, 168.

⁶ См.: Губогло М.Н., Смирнова С.К. Феномен Удмуртии. Парадоксы этно-политической трансформации на исходе XX века. М., 2001.

Во избежание позитивных или негативных оценок территориального расширения российского государства авторы, характеризуя памятник-монумент «Навеки с Россией», заложенный в дни празднования 400-летия пребывания (а не покорения, не вхождения, не завоевания) удмуртов в составе России, сочли возможным уклониться от риторики, вызывающей ассоциации с возникновением имперских отношений, выражаемых понятиями метрополия - периферия.

См. М.Н. Губогло, С.К. Смирнова. Феномен Удмуртии. Парадоксы этнополитической трансформации на исходе XX века. М., 2001.

В отличие от многих других народов, вовлеченных тем или иным насильственным способом в состав расширяющейся Российской Империи, гагаузов не надо было убеждать или принуждать становиться православными с целью успешной адаптации в лоно русскоязычной культуры и ментальности.

В дальнейшем парадигма их социально-экономического и этнокультурного развития ориентировалась скорее на модели западных стран, следующих курсом нациеобразования, чем на отвергнутый ими путь османизации.

Своей социокультурной мобильностью, включая создание письменности и изначальных основ художественной культуры (поэзия, проза, драматургия, критика), усвоением и освоением русского языка как национального достояния, формированием корпуса национальной интеллигенции, оказавшейся способной на рубеже XX-XXI вв. возглавить этническую мобилизацию, благодаря которой в составе Республики Молдова было создано государственное образование, гагаузы обязаны Советскому Союзу, российской русскоязычной культуре, впитавшей в себя достижения русского и других народов страны. И в той же мере, в какой невозможно себе представить полиэтничную Молдову без русского языка и без русской культуры, вне долгосрочной связи с русской историей и русской духовностью, также трудно отрицать весомую роль гагаузов и Гагаузии в поддержании и углублении взаимосвязей между Республикой Молдова и Российской Федерацией.

По официальным данным переписи населения Республики Молдова в 2004 году, 8,1% трудоспособного населения этой страны временно отсутствовало на своей территории, в том числе 16,9% из Гагаузии.⁷

При этом значительная часть уехавших из Республики Молдова (56,2%), в том числе из Гагаузии (56,8%), находились в Российской Федерации. В то время как для Гагаузии и прежде всего для гагаузов притягательная сила России конкурировала с Турцией, в которой в 2004 году по тем или иным причинам находилось 5783 человека, т.е. 34,2% от общей численности временно отсутствующего в Гагаузии населения, для молдавоязычного населения немалую привлекательность представляли страны с романоязычным населением (29,7%), в том числе в Италии трудились 53010 человек, в Румынии - 10515, в Португалии - 9467, в Испании - 3868, во Франции - 3 504 и в Бельгии - 660 человек.⁸

⁷ Численность трудоспособного населения в Республике Молдова в 2004 г. составляла 2 161318, в Гагаузии - 100 020, временно отсутствовало 273 020 чел., в т.ч. 16 909 - из Гагаузии. *Recensământul Popularei*. Перепись населения. 2004. Vol. 1, Chişinău, 2006. P. 94, 168; Vol. 2. P. 115, 133.

⁸ Согласно официальной статистике 2004 года, в Российской Федерации находилось 153356 человек, приехавших из Республики Молдова. Между тем, по данным российской «Независимой газеты», в 2007 году только в Москве находилось 300 тысяч граждан Республики Молдова. Цит. по: *Независимая Молдова*. 2007. 6 апреля.

ОТ ОХЛАЖДЕНИЯ К ПОТЕПЛЕНИЮ

«Гагаузский вопрос» всегда актуализируется, когда требуется выложить на стол своего рода козырь для оптимизации или для улучшения отношений между нынешней Республикой Молдова и Российской Федерацией. Ответственные деятели и политики политической элиты Кишинева не скрывают того, что Республика Молдова и ее ответственные руководители «очень заинтересованы в развитии и расширении партнерских отношений с Россией»,⁹ которые базируются на довольно прочной правовой основе. И когда «коллизии политического характера», подобно осенним тучам, охлаждают атмосферу молдавско-российских отношений, Кишинев манифестирует перед российской и мировой общественностью лояльное и доброжелательное отношение к Гагаузии и гагаузским проблемам. Наиболее яркий пример тому - организация и помпезное проведение I Всемирного Конгресса гагаузов летом 2006 г., как раз в пору «винной войны» между Россией и Молдовой.

Об общественной значимости Конгресса, собравшего в Комрате более 220 представителей гагаузского народа из 14 стран мира, в том числе из России, Болгарии, Турции, Греции, Бразилии, США, Канады, Украины, Азербайджана и других стран, свидетельствует тот факт, что он был инициирован Президентом Республики Молдова В.Н. Ворониным и проведен под его патронажем и при его активном участии.

Нельзя отказать Президенту в прозорливости в понимании этнополитической ситуации в Гагаузии, выступающей барометром молдавско-российских взаимоотношений. Любое похолодание в этих отношениях с болью и с особой чувствительностью отражается прежде всего в Гагаузии. Поэтому не случайно, что именно в Гагаузии прозвучали призывы к всесторонней консолидации и солидаризации, как в межэтническом, так и в межгосударственном аспектах. «Когда я говорю о необходимости консолидации всех сил, - подтвердил свою позицию Президент В.Н.Воронин, выступая несколькими днями позднее перед депутатами Парламента Республики Молдова, - то имею в виду в первую очередь необходимость ясного и точного понимания всеми гражданами страны того, что происходит, куда мы движемся».¹⁰

Изначально, по программе Конгресса, тема пленарного заседания и ключевого доклада Президента Республики Молдова В.Н.Воронина была сформулирована следующим образом: «Гагаузы на карте мира: проблемы становления и консолидации». Однако в большинстве центральных и местных газет его выступление было опубликовано под другим названием: «Горячее сердце Молдовы». Логика журналистской метафоры, видимо, состояла в

⁹ Независимая Молдова. 2007. 6 апреля.

¹⁰ Выступление Президента Владимира Воронина на заключительном пленарном заседании Парламента Республики Молдова 29 июля 2006 г. // Независимая Молдова. 2006. 1 августа.

том, чтобы по биению этого сердца, т.е. по состоянию социально-экономической и этнополитической ситуации в Гагаузии, можно было судить о том, как идут дела в самой Молдове. «Оно щемит тогда, - говорил в разгаре «винной войны» В.Н.Воронин, - когда в силу совершенно искусственных и временных противостояний становятся невнятными наши отношения с Россией».¹¹ Слова были произнесены в критический момент интенсивных переговоров с Москвой по поводу эмбарго, введенного Россией на экспорт винопродуктов из Молдовы, от которого винодельческая отрасль экономики Гагаузии пострадала более, чем другие регионы Молдовы.

Эта озабоченность, в частности, нашла отчетливое выражение в Резолюции первого Всемирного Конгресса, в которой его участники заявили «о необходимости дальнейшей консолидации гагаузов всего мира».¹² Слов нет, консолидация на этнической основе, безусловно, важна и нужна. Но, учитывая огромную моральную и материальную поддержку, оказанную в подготовке и проведении конгресса руководством Республики Молдова, в Резолюцию следовало бы включить в качестве еще одной стратегически важной задачи Конгресса - укрепление гражданской консолидации, в горниле которой формируется гражданское общество и единая молдавская нация европейского типа, независимо от этнической и социально-профессиональной идентичности составляющих ее граждан Молдовы.

В Молдове, как и в России, судя по бесчисленным сайтам Интернета, большое внимание в последние годы уделяется воспитанию нравственной ответственности, воспринимаемой едва ли не в качестве панацеи от губительного воздействия индивидуализма, разрушающего вековые устои исторически сложившейся солидарности народов и призванной, по мысли церковных олигархов, служить делу всесторонней консолидации общества. Именно этой цели был посвящен молебен, исполненный у барельефа с именем гагаузского просветителя Михаила Чакира, установленного в Комра-те на Аллее Славы.

Аллея Славы с ее аккуратными газонами ярких цветов, фонтаном и 14-ю мраморными стелами с барельефами национальных героев, в том числе Героев социалистического труда, деятелей науки, религии и культуры Гагаузии, была сооружена в рекордно краткие сроки.

Потребовалось всего два с половиной месяца, чтобы это великолепное сооружение украсило центр Комрата. Особенно впечатляет и вместе с тем озадачивает соседство мраморных плит с барельефами религиозных и революционных деятелей. Даже возникает, увы, не подобающий празднику вопрос: «Надо ли было некоторых правонарушителей, попавших в начале прошлого века в тюрьму, возводить в ранг революционеров?».

¹¹ Горячее сердце Молдовы. Речь Президента Республики Молдова Владимира Воронина на Первом Всемирном Конгрессе гагаузов // Вести Гагаузии. 2006. 25 июля.

¹² Вести Гагаузии. 2006. 25 июля

Знаменательным событием в культурной жизни Гагаузии стало открытие в Комрате в дни работы Конгресса художественной галереи. В ней экспонировалось около 80 произведений гагаузских художников, а также работы, представленные ранее к двум международным симпозиумам, состоявшимся в Комрате в течение двух лет, и картины, преподнесенные в дар Конгрессу от его зарубежных художников. Первый день, работы Конгресса закончился посещением Комратского историко-краеведческого музея, насчитывающего в своих фондах около 60 тысяч экспонатов, представляющих историю и культуру гагаузского народа, а также праздничным концертом и торжественным приемом.

Полифункциональная цель и задачи Конгресса состояли в том, чтобы, во-первых, проявить заботу и оказать реальную поддержку сохранению гагаузского языка и развитию гагаузской культуры, проманифестировав перед всем миром, и особенно перед молдавским народом и руководством Приднестровья, реальные гарантии и способности политического истеблишмента Кишинева наполнять провозглашенную Конституцией Республики Молдова автономию реальным содержанием, во-вторых, оказать поддержку лидеру Гагаузии накануне избирательной кампании по выборам Башкана. В конечном счете решение этих и ряда других задач должно было, по мысли кишиневских политиков и идеологов, подтвердить мировому общественному мнению готовность страны следовать цивилизационным курсом европейской интеграции.

«Двадцать лет назад, - говорил В.Н. Воронин о демократическом генезисе гагаузской государственности, - бесконфликтно, без жертв, в согласии, на территории Молдовы гагаузы нашли свою уникальную форму самоопределения. А ведь это был и остается единственный на постсоветском пространстве случай, когда самоопределение разрешилось в столь цивилизованных формах»¹³.

В политической жизни Республики Молдова летом 2006 года произошли заметные изменения, связанные с внесением корректив в ее курс внешней и внутренней политики. По мере приближения осенней уборки винограда возрастала организационная и дипломатическая активность ведущих политиков и руководителей страны, в частности, по преодолению введенного Россией винного эмбарго.

На июльской пресс-конференции, длившейся без малого два часа, В.Н. Воронин подтвердил неопровержимость курса Молдовы на европейскую интеграцию. Однако тут же сделал существенное пояснение. «Мы воспринимаем европейскую интеграцию, - по-новому раскрыл ее суть Президент, - отнюдь, не только с позиций присоединения к ЕС. Для нас этот процесс соотносится, в первую очередь, с внутривосточной, правовой и экономической модер-

¹³ Независимая Молдова. 2006. 1 августа.

низацией страны». «В рамках этого процесса, - решительно акцентировал он внимание на обновляемой политике, - мы стремимся не только, как говорится, «построить Европу у себя дома», но и добиться ряда таких основных свобод, как свобода передвижения людей, товаров и капиталов».¹⁴

Подводя итоги проделанной молдавским парламентом работы за первую половину 2006 года, его председатель, один из трезвомыслящих политиков нынешней Молдовы - Мариан Лупу заверил общественность, что «вектор на европейскую интеграцию Молдовы ни при каких обстоятельствах не изменится, потому что это не только и не столько вопрос внешней политики, сколько вопрос внутренней модернизации».¹⁵

Смена акцента во внешнеполитической ориентации не вполне адекватно была истолкована молдавскими журналистами и неправильно понята российскими СМИ. На самом деле, как мне приходилось отмечать на Конгрессе, не Молдова уходит в Европу, прочь от России, а Европа приходит в Молдову.

В дни неформального саммита глав государств СНГ В.Н. Воронин дал интервью в прямом эфире обозревателю радиостанции «Эхо Москвы», продолжив анализ ключевых проблем, в том числе касающихся молдавско-российских отношений. Президент подтвердил ощущение дискомфорта, возникшее в стране после неподписания меморандума Козака, косвенно подтвердил справедливость претензий России на плохое качество вин отдельных винодельческих структур и выразил уверенную надежду вернуться на российский рынок. «Мы согласны рассматривать каждый случай, - заверил российскую сторону руководитель Молдовы, - мы согласны извиниться, мы согласны наказать виновных, если где-то там технология нарушена».¹⁶

Успешное решение гагаузского вопроса, обсуждаемого в СМИ в ряде докладов и выступлений участников Конгресса, призвано было послужить новому курсу политики Молдовы, суть которого была раскрыта на пленарном заседании Парламента Республики Молдова. За 15-летний период после обретения Молдовой независимости, она стремилась доказать всему миру, что она «такая же, как все». На новом этапе Молдова должна продемонстрировать, что у нее есть особенности, которые можно оценить как конкурентные преимущества. Реализация этих преимуществ, согласно новому курсу политики вынуждает «действовать ювелирно, соблюдая правила, не переставая быть «как все», максимально используя инструменты европейской правовой модернизации, но и не отказываясь от тех несомненных выгод, которые сохраняются на Востоке».¹⁷ Условием для реализации конкурентных преимуществ Молдовы выступает, прежде всего, ее географическое положение

¹⁴ Владимир Воронин. Курс Молдовы на европейскую модернизацию интеграцию необходим... // Вести Гагаузии. 2006. 18 июля.

¹⁵ Независимая Молдова. 2006. 28 июля. ¹⁰.

¹⁶ Независимая Молдова. 2006. 25 июля

¹⁷ Независимая Молдова. 2006. 1 августа.

в центре: Европы, на границе ЕС и восточного гигантского рынка. В ходе традиционного брифинга для журналистов В.Н. Воронин откровенно заявил: «Молдова должна суметь извлечь преимущества и из своего соседства с ЕС, и из своей перспективы получить режим ассиметричной торговли с Европой, из режима свободной торговли со странами СНГ».¹⁸

ГОСУДАРСТВЕННОСТЬ ГАГАУЗОВ - СОЦИАЛЬНЫЙ КАПИТАЛ МОЛДАВСКО-РОССИЙСКИХ ОТНОШЕНИЙ

Выступая перед испаноязычной аудиторией, Президент США Джордж Буш неоднократно произносил часть своей речи на испанском языке. Президент России Владимир Путин в дни, когда Татарстан и вся Россия отмечали тысячелетие Казани, также обратился к слушателям на татарском языке.

Свою яркую, эмоционально насыщенную речь на торжественном открытии Первого Всемирного Конгресса гагаузов Президент Республики Молдова Владимир Воронин под гром аплодисментов завершил на гагаузском языке. Колокольный звон, плывущий, над Комратом, звон бокалов во время обедов и торжественных приемов, братские объятия Президента Молдавского государства и Башкана гагаузской государственности перед всеми участниками Конгресса должны были вселить надежду в то, что гагаузский народ действительно обрел перспективу самовыражения в деле существования своей государственности, сохранения и развития своей самобытности:

В ставшем теперь уже знаменитым законе «Об особом правовом статусе Гагаузии (Гагауз-Ери)» не было никакого упоминания о государственности гагаузов. Ст. 1 Закона гласит: «Гагаузия (Гагауз-Ери) - это территориальное автономное образование с особым статусом как форма самоопределения гагаузов, являющейся составной частью Республики Молдова»¹⁹.

Впервые в очень осторожной форме категория государственности, как формы этнополитического самоопределения гагаузов, прозвучала в речи Президента В.Н. Воронина на международной конференции, посвященной десятилетию принятия указанного выше закона. «Мы горды тем, - говорил руководитель страны в декабре 2004 года, - что вековые странствия гагаузов, их поиски форм своей государственности столь благополучно и цивилизованно раскрылись на земле нашей страны, нашей Молдовы».²⁰

Но не прошло и двух лет после того, как Молдова масштабно отметила десятилетний юбилей Гагаузии, как на Всемирном Конгрессе, удивляя участников Конгресса, а также обнадеживая гагаузский народ, его политическую, научную и художественную элиту, Президент Молдовы перед посланцами 14

¹⁸ Цит. по: Независимая Молдова. 2006. 19 июля.

¹⁹ Сборник законодательных актов Гагаузии (Гагауз-Ери). Комрат. 1997. №1.С.4.

²⁰ Цит. по: Gagauziya. Moldova Respublikasinda gagauz avtonomiyasinin 10- uncu yildönümü. Komrat, 2006. S. 14.

стран, а практически перед мировым общественным мнением с нескрываемым удовлетворением произнес: «И я, как гражданин, как Президент Молдовы, горд, что именно на нашей земле гагаузский народ обрел не только свой родной дом, но и свою государственность».²¹

Официальное признание АТО - государственностью гагаузского народа, и символика, подтверждающая эту государственность, безусловно, важны и нужны. Понятно, что велика их роль в подпитке этнического самосознания гагаузского народа и в укреплении гражданской идентичности в качестве граждан Республики Молдова. Однако в условиях динамично меняющихся условий жизни, вызванных модернизацией, в том числе в связи с переходом к рыночной экономике и движением к европейской интеграции, особую роль в наполнении государственности гагаузов реальным содержанием, бесспорно, играет деятельность Комратского государственного университета по подготовке кадров высокой квалификации. Между тем, провоцируемые порой руководством Гагаузии и мэрией Комрата интриги и склоки в немалой степени подрывают научные и организационные основы для проведения высокоэффективной воспитательной и учебной работы профессорско-преподавательским корпусом Комратского университета. В итоге КГУ не играет достойную его статусу роль в оптимизации российско-молдавских отношений, слабо участвует в интеллектуально-концептуальном обеспечении Гагаузии передовыми идеями и технологиями в сфере социально-экономического и этнокультурного развития.

Особые трудности перед университетом возникают в связи с реализацией программ по языковой подготовке нынешних специалистов. Все три языка - государственный, русский, гагаузский востребованы временем, рынком труда и потребностями духовного развития. Ни для кого не секрет, что многим гагаузским интеллектуалам использование русского языка в публичной сфере удобнее, чем другие языки, подобно тому, как Джавахарлалу Неру «писать и говорить по-английски было проще, чем на любом из «индийских языков».²²

Однако, в отличие от патриотически настроенных лидеров Индии, гагаузские этнические мобилизаторы не спешили превращать русский язык в функциональный язык гагаузов, особенно в этнической сфере и в повседневной жизни.

Итак, поиски, а точнее сказать, борьба гагаузов за свою государственность, более или менее успешно завершилась. И сегодня едва ли можно найти более крупномасштабное и политически значимое явление, чем официальное признание с высокой трибуны Конгресса автономно-территориального образования - государственности гагаузского народа. Именно на этом

²¹ Независимая Молдова. 2006. 1 августа.

²² Крейг Калхун. Национализм. М., 2006. С. 216; См. также: Джавахарлал Неру. Открытие Индии. М., 1995.

обстоятельстве трижды акцентировал внимание в своем докладе Башкан Гагаузии Г.Д.Табунщик: Во-первых, по его словам, «гагаузы Молдовы получили право на национальное самоопределение и обрели свою государственность в виде национальной автономии», во-вторых, «процесс обретения нашей государственности происходил мирным парламентским путем, без столкновений и кровопролития, и это, пожалуй, единственный случай бесконфликтного решения межнациональных проблем в постсоциалистической Европе», в-третьих, Башкан перечислил важнейшие атрибуты гагаузской государственности: национальный флаг, герб, гимн, Уложение (Конституцию), самоуправление, органы публичного управления, судебные органы, законодательное утверждение статуса трех языков - гагаузского, молдавского и русского в качестве официальных языков Гагаузии.²³

Трудно переоценить позитивные итоги Конгресса, закрепившего этнополитическое значение огосударствления автономии, акции, значительно приумножившей социальный и демократический потенциал Республики Молдова перед европейским сообществом, мировым общественным мнением, и, конечно же, перед гагаузской диаспорой всего мира.

Но если Гагаузия представляет собой «государственность в государстве» - это означает фактический поворот страны в сторону федерализации. Вторым таким шагом, учитывая опыт Гагаузии, может стать придание статуса государственности непризнанной Приднестровской Молдавской Республике. Однако этот шаг вряд ли будет возможен без предварительного придания русскому языку статуса второго государственного языка Республики Молдова. Политическому руководству по обе стороны Днестра эта, скорее социально-политическая, чем социолингвистическая проблема совершенно ясна, хотя обе стороны предпочитают ее не озвучивать и не манифестировать. Между тем этого шага ждут не только политические лидеры и общественность в Тирасполе, Комрате и в Москве, но и многие десятки тысяч молдавских мигрантов и гастарбайтеров, расселенных в поисках работы по безбрежным просторам России. Они готовы вернуться к себе на родину, если в Республике Молдова будут созданы надлежащие условия для свободного функционирования русского языка в ряде областей общественной жизни, в том числе в сфере управления.

Номинирование гагаузского АТО в качестве государственности выдвигает на повестку дня целый комплекс вопросов, требующих концептуальной разработки и правового обеспечения. Речь идет не только о внесении корректив в существующее законодательство, но и о распределении прав и полномочий, а также об оптимизации сущего и должного, о соотношении прав и обязанностей субъектов в базовой триаде «человек - государственность – государство».

²³ Независимая Молдова. 2006. 1 августа.

О нерешенных проблемах не молчала и оппозиция, организовавшая параллельно с официальным Всемирным конгрессом свой альтернативный съезд гагаузов мира. В своей декларации оппозиционеры напоминали о том, что после распада СССР фактически был начат процесс геноцида в отношении гагаузского народа, вылившийся в организацию правительством Республики Молдова похода «волонтёров» на Гагаузию для покорения или уничтожения гагаузского народа. Ярким доказательством такой государственной политики Республики Молдова по отношению к гагаузскому народу являлись плакаты, вывешенные на стенах парламента Республики Молдова: «Лучший гагауз - мёртвый гагауз», «Дадим гагаузам по 2 метра земли для могилы». Руководство Республики Молдова до сих пор публично не осудило эти действия не принесло извинения народу Гагаузии за деяния, совершённые в отношении мирных жителей автономии. Это навсегда останется чёрным пятном в истории народов, как независимой Республики Молдова, так и Гагаузии»,²⁴ - говорится в документе.

Окрыляющую речь Президента В.Н. Воронина деятели оппозиции расценивали как «бальзам на душу гагаузам», рассчитанную на то, чтобы «хоть в какой-то степени поднять свой крайне низкий авторитет в Гагаузии, вызванный его антироссийским политическим курсом».²⁵

Единовременное проведение официального Всемирного конгресса и оппозиционного Альтернативного съезда гагаузов мира едва ли не наилучшим образом, во-первых, отражало горячее дыхание приближающихся выборов, а, во-вторых, придавало Гагаузии и всей Республике Молдова очевидные признаки грядущей демократии и формирования институтов гражданского общества.

Никто не ставит под сомнение основные итоги развития национальной культуры, языка и образа жизни гагаузов, в том числе ответственности культуры в социально-экономическом и этнополитическом развитии и ответственности материнского этноса и гагаузов всего мира перед развитием основных параметров культуры. Ответственность участников Конгресса перед культурой приведена в выступлении руководителя страны. «Исторический подвиг гагаузов, - говорил Президент В.Н. Воронин, обращаясь к участникам Конгресса, «как наследникам и продолжателям одной из самых уникальных культур мира», - заключается в том, что вопреки всем историческим коллизиям и лишениям гагаузы смогли вынести из пламени прошлой истории не только свою речь, свое имя, но еще и свою веру»²⁶.

Для гагаузов, как для молодой, набирающей силу этнической общности, лишь совсем недавно, в постсоветский период, восстановившей свою

²⁴ www.Regnum.ru/news/676944.htm

²⁵ Ангели Федор. «Воронин снова сеет смуту среди гагаузов» // Единая Гагаузия. 2006. 3 августа.

²⁶ Независимая Молдова. 2006. 1 августа.

государственность в форме этнотерриториальной автономии, исключительно важное значение приобретает вопрос о том, какую роль играют культура и политика на пути модернизации европейской интеграции в деле достижения общественного прогресса. Существуют, по крайней мере, несколько точек зрения о роли культуры в истории народов и в современных трансформационных процессах.

КУЛЬТУРА, КАК ОПЫТ,²⁷ ИМЕЕТ ЗНАЧЕНИЕ.

Вопрос поставлен ребром. Во-первых, помогает или мешает традиционная культура, в т.ч. нормы обычного права, например, в области экологии, самоуправления, семейного права через систему ценностей общественному прогрессу и современным трансформационным процессам; во-вторых, каким образом сочетаются два вектора развития, ориентированных, на первый взгляд, в разные стороны, с одной стороны - на сохранение гагаузства (*gagauzluk.*), т.е. самобытности²⁸ и самости гагаузского народа, а с другой стороны - на ее дальнейшее развитие, связанное с потерями одних и приобретением других ценностей, идеалов, норм и практик? Вытекающая отсюда актуальность изучения ответственности культуры и культуры ответственности имеет несколько обоснований. Прежде всего, речь идет о выявлении места, занимаемого феноменом нравственной ответственности наряду с гражданской ответственностью в деле продвижения изменяющегося молдавского общества к ценностям демократии, европейской интегрированности и консолидированности, предложенного мною несколько лет тому назад понятийного ряда - толерантности, доверительности, ответственности и солидарности.²⁹

Историческое значение Конгресса гагаузов, проведенного на высоком, по европейским стандартам, уровне, начинатия ментальности, жизненных практик, культуры гагаузского народа и укрепления его этнического самосознания. Точно так же как без знания молдавского языка гагаузам будет нелегко ощущать себя полнокровными патриотами гражданского общества в стране и в составе молдавской гражданской нации.

Принижение или замалчивание выдающейся роли русского языка и российской нации в деле освещения истории гагаузов имеет место и в

²⁷ О дефинициях культуры имеется океан литературы. Особый интерес представляет попытка концептуального толкования культуры как опыта, предпринятая Ю.И. Семеновым. «Культура, - по словам маститого философа и этнолога, - есть опыт деятельности людей, имеющий, в конечном счете, жизненное значение для всей данной конкретной их общности в целом». «Все явления, в которых воплощается этот общезначимый опыт, носят название явлений культуры». См.: Ю.И. Семенов. Философия истории. Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней. М., 2003. С. 44.

²⁸ Обстоятельную монографию, посвященную молдавской самобытности и идентичности см.: П.М.Шорников. Молдавская самобытность. Тирасполь, 2007.

²⁹ Губогло М.Н. Концептуально-понятийное переоснащение этнической проблематики в научных исследованиях и политической практике. М., 2004. С. 37-38.

торопливо изданной к открытию Конгресса книге «История и культура гагаузов»³⁰.

Тем самым игнорируется тот очевидный факт, что русский язык, как национальное достояние во второй половине XX века становился неотъемлемой частью духовной культуры гагаузов. Поэтому движение гагаузской интеллигенции вместе с политическими и этническими мобилизаторами за сохранение в общественно-политической и культурной жизни русского языка, была, по сути, борьбой за сохранение гагаузскости, т.е. за продолжение этнокультурной самобытности гагаузского народа, подобно тому, как это имело место в этнополитической истории абхазского народа и населения Приднестровья.

Пророссийская культурно-языковая ориентация гагаузов в современных условиях явно не имеет необходимой подпитки в вузовской системе Российской Федерации. По данным (по-видимому, не вполне корректным) переписи населения 2004 года, 88,0% временно отсутствующих граждан Гагаузии находились в России на работе и, следовательно, их можно отнести в разряд гастарбайтеров. Еще 7,0% уехали на учебу, т.е. стали студентами российских вузов. И, наконец, 5,0% находились в России по целому ряду бытовых проблем.³¹

И хотя доля студентов из Гагаузии в российских вузах была немногим более, чем в два раза больше, чем доля студентов из Республики Молдова в целом (2,9%), сложившееся соотношение гастарбайтеров и студентов для Молдовы (92,8 : 2,9) и для Гагаузии (88,0 : 7,0) вряд ли можно считать оптимальным. Все познается в сравнении. При огромной притягательной силе русского языка и русскоязычной культуры для гагаузов, удельный вес студентов из Гагаузии, обучающихся в России, можно считать мизерным и крайне недостаточным. В самом деле, соотношение молдавских гастарбайтеров и студентов в ряде стран складывалось в пользу студентов, в том числе в Румынии: «перевес» студентов над гастарбайтерами в 2004 г. составлял впечатляющую пропорцию (63,8% : 30,9%), в Болгарии - 61,9 : 29,4, в США и Польше, хотя и преобладали гастарбайтеры, но удельный вес студентов был достаточно высок: соответственно 52,3 : 31,3 и 58,1 : 29,1. В недостаточном «делегировании» молодежи из Гагаузии в российские вузы, безусловно, повинно руководство обеих сторон: отсутствие инициативы, компетентности и воли со стороны руководства Гагаузии и индифферентное отношение России к судьбе почти двухсоттысячного населения Гагаузии.

В политической борьбе на рубеже I и II постсоветских десятилетий «гагаузский вопрос» возникал синхронно с выражением той или иной политической силой своего отношения к России.

³⁰ История и культура гагаузов. Очерки. Книгу подготовил к изданию С.С.Булгар. Комрат-Кишинев, 2006.

³¹ Перепись населения. Том. 2. Кишинев, 2004. С.133.

Так, например, накануне парламентских выборов 1998 г. на фоне требований, с одной стороны о вступлении Молдовы в НАТО, с другой - о вступлении в военно-политический союз России и Белоруссии, которые декларировались радикальными политическими силами, движение «За демократическую и процветающую Молдову» решительно поддерживало политический курс страны на нейтралитет.³²

В основу курса на нейтралитет была положена стратегическая линия на «экономическое сотрудничество, хорошие добрососедские отношения с соседями, развитие и углубление связей и контактов в рамках всех близких Молдове международных и региональных организаций: Европейского Союза, СНГ, организаций государств черноморского и Балкано-Карпатского регионов»³³

В рамках стратегического курса на нейтралитет предусматривалось лояльное отношение к гагаузской проблематике. При этом относительно благоприятное отношение к Гагаузии увязывалось с надеждами на успехи в переговорном процессе с Тирасполем, из-за позиции которого оставался нерешенным вопрос о территориальной целостности Молдовы. В порядке критики и самокритики в аналитической записке констатировалось «недостаточное внимание, [которое - М.Г.] уделялось развитию южных районов, улучшению взаимодействия с руководством и организациями Гагаузии».³⁴

Не случайно на заре нового тысячелетия степень доверия гагаузов русским, олицетворяющим все народы бывшего Советского Союза, была равной доверию самим себе: 67,4% гагаузов «безусловно доверяли» и «скорее доверяли» русским, 64,0% - самим себе, против 12,5 - (для сравнения), доверявшим далеким, малознакомым китайцам.

Пророссийски настроенное население Гагаузии обязывает нынешних политиков и Кишинева, и Комрата постоянно быть начеку и, во-первых, никогда не забывать ставшую привычной формулировку: «Россия - наш стратегический партнер», а, во-вторых, обещать, как и на Украине, придать русскому языку статус государственного языка в качестве козырной карты в ходе предвыборных кампаний.

По данным совместного российско-молдавского исследования, на заре нового тысячелетия (в 2006 году) 92,5% гагаузов в Гагаузии свободно владели русским языком, и лишь только 6,9% «говорили с затруднениями». Сделав русский язык своим национальным достоянием, гагаузы окончательно закрепили свою пророссийскую ориентацию в сфере социально-культурной жизни. Именно это обстоятельство, пожалуй, в наибольшей мере беспокоило прорумынски ориентированных политиков Кишинева, в том числе, когда они на рубеже 1989-1990-х годов приложили немало усилий, чтобы воспре-

³² Демократическая партия: 10 лет вместе со страной. Без объявления даты и места издания. С. 15.

³³ Там же.

³⁴ Там же.

пятствовать образованию единой Гагаузско-Болгарской автономии. Адепты Народного фронта понимали, что создание такого автономного образования значительно расширит масштабы русскоязычия и укрепит позиции русского языка.

«Суета сует, а истинное вечно», - так образно и емко назвала заместитель редактора «Независимой Молдовы» Юлия Семенова (Юдович) эксклюзивное интервью Министра иностранных дел европейской интеграции Андрея Стратана, посвященное раскрытию вышеприведенной формулы о состоянии молдавско-российских межгосударственных отношений по состоянию на весну 2006 г., в связи с 15-летием установления дипломатических отношений между Республикой Молдова и Российской Федерацией.³⁵

НОВОЕ - ЭТО НЕ СОВСЕМ ЗАБЫТОЕ СТАРОЕ

По результатам выборов, проведенных в Гагаузии 3 и 17 декабря 2006 г. в условиях свободного и демократического волеизъявления избирателей, победила оппозиция и на должность Главы (Башкана) Гагаузии (Гагауз Ери) был избран М.М. Формузал. Как и его предшественники (Д. Кройтор и Г. Табунщик), новоизбранный Руководитель Гагаузии клятвенно заверил своих избирателей сделать Гагаузию зоной сближения Востока и Запада, ареалом конструктивного, созидательного сотрудничества, восстановления экономических и культурных связей.

Решительно поддерживая курс Республики Молдовы на построение гражданского общества и на формирование гражданской идентичности у жителей Гагаузии, М.М. Формузал в инаугурационной речи, произнесенной 29 декабря 2006 г., торжественно обещал: «Осознавая себя частью молдавского народа (подчеркнуто мной - М.Г. Точнее было бы сказать: частью молдавской нации, если под нацией в данном случае понимать не этническую, а гражданскую нацию, т.е. представителей всей Республики Молдовы) и частицей Молдовы, мы всегда будем с уважением и великим почтением относиться также к великому русскому народу и России, будем крепить и развивать дружбу с Турцией и турецким народом. Эти две ценности незыблемы и всегда будут бережно храниться в сердце народа Гагаузии».³⁶ Основой эмоционально насыщенного признания приоритетности вектора пророссийской внешней политики Гагаузии служит, во-первых, принадлежность гагаузов семье европейских народов, во-вторых, географическое расположение Буджака, как исконной территории гагаузского народа, в-третьих, приверженность гагаузов, как и соседних молдаван, болгар, русских, украинцев и других обитателей Гагаузии, православию и в более широком смысле - христианским

³⁵ Независимая Молдова. 2007. 6 апреля.

³⁶ Инаугурационная речь Башкана Гагаузии М.М.Формузала // Вести Гагаузии. 2007. 5 января.

ценностям, и, наконец, дань исторической памяти, во многом вытекающей из многовековой ориентации гагаузов на российское историко-культурное наследие. Оказавшись волею истории на рубеже византийской, славянской и романских культур (цивилизаций) гагаузы гордятся своей полнокровной маргинальностью, обладая элементами каждого из перечисленных миров. Это довольно удачный пример позитивной маргинальности, не ущемляющей, а, напротив, возвышающее этническое самосознание и историческое сознание. Не случайно инаугурационной речи прозвучало и такое: «Но гагаузский народ является одновременно и ветвью могучего тюркского суперэтноса со свойственными ему историческими традициями, ценностям» уважением к старшим, верности взятым на себя обязательствам преданностью и высокими требованиями к стандартам собственно го поведения».³⁷

Оба вектора внешнеэкономической деятельности победившей оппозиции, и пророссийская, и протурецкая, не вызвали шок ни у руководства Молдовы, ни у ее правящей Коммунистической партии. Более того, посетивший Гагаузию в апреле 2007 г. Председатель Парламента Республики Молдова, один из авторитетных политиков Мариан Лупу, предложил депутатам Народного Собрания Гагаузии расширение сотрудничества с Парламентом Молдовы. С целью дальнейшего наполнения суверенитета Гагаузии реальным содержанием и закрепления дополнительных полномочий спикер предложил, во-первых, Народному Собранию Гагаузии делегировать в парламент Молдовы своего представителя, которому «предоставляются все условия для обсуждения проектов законов, предложенных депутатами Гагаузии, с председателями постоянных комиссий Парламента, членами Правительства; во-вторых, - принимать участие депутатам Народного Собрания Гагаузии в пленарных заседаниях Парламента и с его трибуны представлять и защищать предложенный проект; в-третьих, преодолеть противоречия, которые имеются между законом «Об особом правовом статусе Гагаузии» и республиканскими законодательными актами».

Во время встречи с политическим руководством Гагаузии спикер молдавского Парламента уделил особое внимание чрезвычайно важному для Гагаузии вопросу - возобновлению поставок в Россию винодельческой продукции, поскольку Гагаузия в наибольшей мере, по сравнению с другими регионами, страдает от последствий «винной войны».³⁸

Пророссийский курс нового руководства Гагаузии проявился в том, что одной из первых стран, которую посетил с рабочим визитом Башкан Гагаузии была Россия. При этом особо продуктивными были переговоры по внешнеэкономическим связям с политической и деловой элитой Татарстана и Московской области. Представительную делегацию из Татарстана, побывавшую в Гагаузии с ответным визитом, особо заинтересовали вина и другая

³⁷ Там же.

³⁸ Визит спикера Парламента Молдовы Мариана Лупу в Комрат // Вести Гагаузии. 2007. 13 апреля.

алкогольная продукция Гагаузии, поставки в Россию из Гагаузии товарной семенной кукурузы, консервной продукции. Российская делегация, в свою очередь, проявила интерес к поставкам в Гагаузию горючего, оборудования для нефтеперерабатывающего завода, а также медицинского оборудования и медикаментов. Делегация Гагаузии выразила готовность оказать содействие в организации работы Торгового дома Гагаузии в Татарстане, а также содействие в продвижении товаров из Гагаузии в другие регионы Российской Федерации, провести в Гагаузии геологоразведочные работы с целью обнаружения месторождений нефти.

Подводя итоги приезда в Гагаузию спикера Парламента Молдовы Мариана Лупу, ответного визита (апрель 2007 г.) представителей делегации Татарстана, поступления в Гагаузию при новом руководстве первых крупных инвестиций, можно, во-первых, позитивно оценить курс на более тесное и конструктивное сотрудничество двух парламентов - молдавского и гагаузского - путем вовлечения депутатов Народного Собрания Гагаузии в законодательскую работу на общегосударственном уровне как переход от политики настороженности, не до конца преодоленной между Кишиневом и Комратом, к политике рациональных «трудовых будней»; во-вторых, обеспечить спокойное, поступательное расширение связей с регионами России, в том числе с Татарстаном и Московской областью; в-третьих, укрепить правовую базу, обеспечивающую льготные условия и гарантированную реализацию инвестиционных программ.

Настойчивость и последовательность Гагаузии в поисках взаимовыгодных экономических связей с Россией, инициативность и активность гагаузских бизнесменов, новый политический корпус молодых талантливых руководителей вселяет некоторые надежды на повышение продуктивности и эффективности гагаузско-российского и молдавско-российского сотрудничества. Как говорят предприниматели Гагаузии: «Лишь бы винная война закончилась!»

ВООБРАЖАЕМЫЕ ПРЕДКИ ГАГАУЗОВ В СВЕТЕ РУССКОЯЗЫЧНОЙ ИСТОРИОГРАФИИ: ОГУЗЫ И ПРОБЛЕМЫ ИХ ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ

Казиев С.С.

Этническая история современных тюркских народов в значительной степени связана с огузскими племенами средневековья. Огузы и родственные им этнические группы кочевников (кипчаки, карлуки, халаджи) стремительно ворвались в мировую историю, завоевав в X–XI веках Ближний Восток, Иран, Хорасан и Мавереннахр. Отдельные огузские племена проникли в восточно-европейские степи, вступив в интенсивные контакты с автохтонными жителями Балкан и восточными славянами, в среде которых растворилась значительная часть гузов, черных клобуков, торков, берендеев, ковуев и печенегов. Национальные историографии причисляют современных турков, азербайджанцев, туркмен, гагаузов, иракских туркоманов, кашкайцев, афшаров, хорасанских тюрков Ирана и Афганистана, саларов Китая и другие более огузоязычные этнические группы к прямым потомкам средневековых огузов. Общим для этих народов является отношение к огузской языковой группе. К кругу этнических общностей огузского происхождения относятся хорезмские узбеки и, вероятно, некоторые родоплеменные группы казахов и кыргызов, а также монголоязычные баяты Западной Монголии и халаджи Афганистана.

Значительную роль в образовании огузских этносов играли миграции кочевников и завоевания древних центров оседло-земледельческой цивилизации, с последующей аккультурацией господствующих этнических групп, активно усваивавших культурные традиции завоеванного населения. Процессы взаимной адаптации, культурной и лингвистической ассимиляции завоевателей – огузов и ирано-арабского и христианского населения Западной Азии, носили двусторонний характер, прерывавшиеся на время в результате новых инвазий кочевников северных степей. Завоеватели – номады сдвигали этнические границы между проживающими народами, становясь со временем непохожими на своих сородичей, оставшихся на родине.

В историко-этнологической науке можно выделить несколько концепций этногенеза огузов и огузоязычных народов. Популярной в национальных историографиях является мифологическая версия, восходящая к арабо-мусульманской историографической традиции, согласно которой тюркские народы рассматриваются в качестве прямых потомков легендарного праро-

дителя Огуз-хана, являвшегося внуком Яфеса (Яфета) – сына библейского Ноя. Мифологические гипотезы этногенеза связаны с крайними индигенными концепциями, примером является концепция турецкого анатолизма [Рашид ад-Дин, 1952, с. 54]. В советской этнографической и востоковедческой литературе образование огузов увязывалось с миграцией тюркских племен на территорию Семиречья и Приаралья в VII–XI веках и последующим смешением их с автохтонным восточно-иранским населением. В результате этнических миксаций, разных в расовом и языковом плане, но близких по типу хозяйственно-культурной деятельности компонентов, складывались огузские племена, уже несшие антропологический облик древних иранских кочевников. Сторонники третьей группы гипотез опираются на данные китайских хроник и относят огузов к племенам хунну, соответственно, будучи одним из подразделений кочевой империи хунну ранние огузские племена включали в свой состав предков кочевых уйгуров, кипчаков, карлуков и других тюркоязычных этносов.

КОНЦЕПТЫ ПРОИСХОЖДЕНИЯ ОГУЗОВ В СРЕДНЕВЕКОВЫХ ПИСЬМЕННЫХ ИСТОЧНИКАХ

Для того чтобы пролить свет на начальные века этнической истории огузов следует привлечь широкий круг разнообразных и разноязычных источников. Извлекая находящуюся в нарративных источниках информацию исследователь в состоянии учитывать характере сведений, которые хотел передать, исказить древний автор, тем более что историописанием в основном занимались представители оседло-земледельческих народов, отнюдь не симпатизировавшие кочевым варварам, достаивавшихся самых презрительных эпитетов при характеристике их образа жизни, культурного порядка и политического строя. Между миром кочевников и древними цивилизациями оседлых земледельцев, ремесленников и торговцев воздвигались не только грандиозные укрепления, наподобие Великой Китайской стены, но и незримые культурные стены, в строительстве которых немало поучаствовали авторы исторических хроник. В.В. Бартольд в этой связи писал: «история турецких племен нам известно, конечно, преимущественно по рассказам их культурных соседей, но даже там, где турки в завоеванных ими культурных странах переходили к оседлости и где возникали культурные государства под властью турецких династий, влияние культуры побежденных было настолько сильно, что языком литературы <...> становился их язык, а не турецкий» [Бартольд, 1968, с. 19]. Выдающийся востоковед особо подчеркивал значимость китайских источников по истории ранних тюркских народов Восточной Азии и Монголии, откуда они двинулись на запад, попав в поле зрения арабо-персидских источников. О многих этнополитических объединениях кочевников до эпохи тюркской имперской гегемонии мы можем узнать только из сведений китайских хроник, во время

как «сами народы сошли со сцены, не оставив даже слов своего языка» [Бартольд, 1968, с. 32].

Официальные династийные китайские хроники, составляют корпус источников, ведшихся более двух тысячелетий и объединенных единой имперской идеологией и синоцентризмом. При императорском дворе существовал особый отдел истории, в обязанности чиновников которого входили сбор основных документов и материалов государственного управления, их обработка и подготовка как бы макета своеобразной летописи правления каждого императора данной династии. Как правило, каждая хроника составлялась по указанию основоположника новой династии и повествовала об исторических событиях, произошедших в период правления предшествующих династий. По завершении работы двор знакомился с её содержанием и утверждал её. Китайские династийные хроники – это официальные документы, отражающие политику двора [Боровкова, 1989, с. 7]. К каноническим причислены двадцать четыре, отражающие события истории Поднебесной империи с 3000 г. до н. э. до династии Мин в XVII веке. Сыма Цянь и Бань Гу излагали сведения по определенному принципу и в хронологической последовательности по четырем разделам – бэньцзи (анналы и хроники императорской династии), бяо (собственно хроники), лечжуань (биографии и жизнеописания выдающихся лиц), шу или чжи (трактаты, истории, описания).

В соответствии с методикой систематизации, которым следовали в «Ши цзи» Сыма Цянь и в «Хань шу Бань Гу, каждая последующая династическая хроника также делилась на четыре раздела. Первый раздел посвящался вопросам императорской генеалогии, второй – собственно летописи (хронологическое изложение событий), четвёртый – биографиям выдающихся лиц, а третий – всему остальному [Боровкова, 1989, с. 7-8; Боровкова, 2001, с. 9; Ганиев, 2006, с. 6]. Китайские летописи представляют огромную ценность для изучения ранних стадий этногенеза тюркских народов. Вэйские летописи, Танские хроники «Цзю Тан-шу» (Старая хроника династии Тан), «Синь Тан-шу» (Новая хроника династии Тан), хроники послетанского периода обеспечивали преемственность великой историографической традиции Древнего Китая в изучении соседних народов, восходящей к Сыму Цяню и его труду «Исторические записки». По мнению Л.А. Боровковой, высокой степени доверия заслуживают официальные истории, написанные на основе официальных документов императорского двора о взаимоотношениях с соседними народами и сообщения о событиях в чужеземных государствах, записанные со слов высокопоставленных военачальников и дипломатов, как правило, имевших профессиональную выучку и хорошо знавших свое дело [Боровкова, 2001, с. 8].

Характеризуя китайские источники по истории ранних тюрков, следует учитывать методологическую и идеологическую направленность китайского «Большого нарратива» при описании соседних народов и государств. Х.Г.

Криллом подмечены глубокие исторические корни китайской ксенофобии к северным «варварам», которых сравнивают с волками, наделяют всеми возможными пороками от алчности, жадности, легкомыслия до отсутствия почтения к отцам. Из этих установок следует одобрение и восхищение фактами истребления варварских племен [Крилл, 2001, с. 138-144]. У средневековых китайских историков кочевые варвары ведут образ жизни, не соответствующий стандартам морали и этики ортодоксальных конфуцианцев. Они, по мнению хронистов, не имеют постоянного места жительства, злы, глупы, склонны к насилию и грабежам, алчны, хитры, беспринципны, лживы [Таскин, 1989, с. 153; Хафизова, 1995, с. 55- 57]. Показательно толкование китайскими авторами этнонимов кочевых общностей, в числе которых «ядовитые насекомые» (жуань-жуаны), «высокотележки» (гаогюй), разделение средневековых степных племен Монголии в зависимости от степени подчинения на «белых», «черных» и «диких» татар. Н.Н. Крадин обращает внимание на необходимость учета того, что для «китайских хронистов характерно определенное искажение описываемых событий. Любое посольство, прибывшее в Китай, трактуется в источниках как принятие вассалитета от империи, в летописях явно преувеличивается облагораживающее влияние китайской цивилизации на грубых, неотесанных варваров, их желание заимствовать конфуцианские ценности» [Крадин, 2001, с. 11]. Исходя из этой установки, китайские авторы стремились к написанию историй-назиданий, включающих элементы устной истории кочевников. В китайские династийные сочинения о народах Центральной Азии включены генеалогические сюжеты (легенды о происхождении тюрков и уйгуров, легенды о чудесном происхождении правителя или правящих родоплеменных групп), которые необходимо воспринимать в качестве фрагментов эпических сказаний, записанных китайскими летописцами со слов их информантов [Крадин, 2001, с. 13].

В то же время, следует признать, что китайские хроники, с учетом ценности донесенной до нас информации исторического и этнологического характера, последовательности и системности изложенного материала с глубокой древности и до Нового времени, остаются наиболее важными источниками по истории тюркских народов раннего средневековья. Можно согласиться с точкой зрения В.С. Таскина, особо подчеркивавшего значение сведений китайских хроник, в своей совокупности позволяющих восстановить не только историю кочевых народов и их политические взаимоотношения с Китаем, но и дающих возможность раскрыть внутреннюю структуру, политическое устройство и хозяйственно-культурный уклад жизни [Материалы по истории сюнну (по китайским источникам), 1973, с. 3].

Огромный труд по систематизации китайских хроник был проделан российским дореволюционным синологом Н.Я. Бичуриным в фундаментальном исследовании «Собрание сведений о народах, обитавших в Средней

Азии в древние времена» и советским востоковедом Н.В. Кюннером в работе «Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока». Кроме того следует отметить труды В.С. Таскина, Ю.В. Зуева, А.Г.Малявкина, Л.А. Боровковой и других исследователей китайско-тюркских взаимосвязей раннего средневековья.

Релевантность информации китайских хроник подтверждена современными учеными путем изучения памятников древнетюркской письменности. С открытием тюркской рунической письменности ученые получили источники, отражающие подлинную древнетюркскую ономастику, а передача ее через согдийскую графику позволило более точно, по сравнению с китайскими тестами, интерпретировать личные имена, звучание этнонимов, социальных терминов [Кляшторный, 2006, с. 56]. По мнению С.Г. Кляшторного важность древнетюркских рунических памятников заключается в автохтонности и аутентичности происхождения. Камнеписные своды являются первыми не китайскими письменными памятниками, фиксирующими исторические события, происходившие на огромных просторах Центральной Азии и Южной Сибири [Кляшторный, 2006, с. 77].

Камнеписные источники представляют обширный корпус текстов, написанных рунической, уйгурской, согдийской, манихейской, сирийской, тибетской и арабглифической письменностью, а также письмом брахми. Получившие распространение на всем пространстве Евразии от Восточной Монголии до долины Дуная тюркское руническое письмо имеет широкий хронологический диапазон и разную этнополитическую принадлежность. Впервые открытые на территории Сибири (в 1721–1722 гг., экспедицией Д.Г. Мессершмидта и Ф.И. Страленберга), а затем и в Монголии (в 1889 г., – экспедицией Н.М. Ядринцева) и впоследствии дешифрованные В. Томсеном (1893 г.) и впервые изданные В.В. Радловым (1894 г.) письма тюрков пролили свет на «темные» страницы истории кочевых народов Северной Азии. С.Г. Кляшторный полагает, что руническая письменность получила распространение среди тюркоязычных племён Южной Сибири, Центральной и Средней Азии в тот исторический период, когда эти племена входили в состав крупнейшего центральноазиатского государства раннего средневековья – Тюркского каганата (551–744 гг.) [Кляшторный, 1964, с. 18]. Возникнув в период становления тюркских каганатов, памятники тюркской письменности, датируемые VI–VIII вв., продолжали существовать в пределах XI–XII веков.

Язык камнеписных текстов условно называют «древнетюркским». В.В. Радлов, которому принадлежит первая классификация древнетюркских языков Центральной Азии, объединил в одной диалектной группе все тексты, написанные руническим шрифтом. Эту группу он обозначил как «северный диалект» древнетюркского языка или «язык тюрков-сиров» в отличие от «южного диалекта» – «уйгурского языка». Третьим диалектом В.В. Радлов

считал язык манихейских и некоторых буддийских текстов, в котором нашли отражение особенности северного и южного диалектов – «смешанный диалект». Тезис В.В. Радлова о языковом единстве текстов, написанных руническим письмом, воспринят современными исследователями [Кляшторный, 1964, с. 50].

Язык рунических надписей был в VII–X вв. единым и стандартным литературным языком, которым пользовались различные тюркские племена, говорившие на своих языках и диалектах, – огузы, уйгуры, кыргызы, кимаки и другие. С.Г. Кляшторный указывает на отшлифованность литературного языка рунических памятников, созданного, вероятно, на базе одного из тюркских языков, или одной группы языков, ставшего в VIII в. в какой-то мере архаичным и искусственным [Кляшторный, 2006, с. 77]. Общность языка и литературного канона памятников указывает на тесные культурные связи древнетюркских племён и делает беспочвенными попытки рассмотрения памятников как языкового и литературного наследия какого-либо народа [Кляшторный, Савинов, 2005, с. 165]. На наш взгляд, китайские источники четко указывают на то, что основой древнетюркского койне был язык огузов.

По принадлежности текстов к определенной этнической общности, от имени которых выступают герои (алпы), можно провести следующую классификацию:

1. Памятники Восточнотюркского каганата, к которым относится большая часть надписей Северной Монголии (орхонские тексты), и, возможно, памятники Алтая, могут быть определены как собственно тюркские памятники или, точнее, как памятники тюркского племенного союза. Все датируемые надписи относятся к VIII в., но не исключено, что некоторые малые надписи могут быть отнесены к VII в.

2. Памятники Кыргызского государства представлены надписями долины Енисея и Суджинской стелой.

3. Памятники племенного союза курыкан (VIII–X вв.) включают Ленско-Прибайкальскую группу надписей.

4. Памятники Западнотюркского каганата включают как семиреченские, так и ферганские надписи. Если верхняя дата этих памятников определяется достаточно четко (VIII в.), то их нижняя хронологическая граница менее ясна. Наиболее вероятной представляется дата – рубеж VI–VII вв.

5. Памятники Уйгурского каганата в Монголии, к которым принадлежат Селенгинский камень и Карабалгасунская надпись, датируются второй половиной VIII – началом IX в.

6. Памятники Уйгурского государства в Восточном Туркестане, датируемые IX–X вв., включают как тексты на бумаге, так и четыре настенные – надписи из Турфана.

7. Памятники печенежского племенного союза распространены на сравнительно обширной территории. К ним относится восточноевропейская ру-

ника, деревянная палочка из Семиречья и, возможно, северокавказские руноподобные надписи [Бернштам, 1946; Малов, 1959; Батманов, 1959; Кляшторный, 1964].

Появление древнетюркской рунической письменности было результатом длительной культурной диффузии из среднеазиатского и ближневосточного центров мировой цивилизации на северо-восток, – в степи современного Казахстана, Монголии и Западного Китая. В настоящее время доказано предположение В. Томсена о восхождении истоков рунической письменности тюрков к арамейскому письму, через посредство пехлевийского, хорезмского и согдийского. Учеными не отвергается и зависимость написания знаков от местных предшественников – тамг (родовых знаков) [Батманов, 1959, с. 16-17; Киселев, 1949, с. 285]. Огромную роль в становлении тюркской письменной традиции сыграли согдийцы. По мнению С.Г. Кляшторного: «Великая центральноазиатская традиция письменностей, начатая согдийцами, была подхвачена тюрками, уйгурами и, позднее, монголами» [Кляшторный, 2010, с. 21]. Тюрки дополнили согдийский алфавит, который впоследствии использовался самими согдийцами в рукописях из Дуньхуана и Турфана и Карабаласугунской надписи, открытой Н.М. Ядринцевым в 1889 г. на развалинах древней уйгурской столицы в Монголии.

Из числа памятников древнетюркской письменности выделяются эпиграфические памятники уйгурской эпохи – Селенгинский камень (надпись из Могон Шине усу в честь кагана Моюн-чура), Карабаласугунская трехязычная уйгуро-китайско-согдийская, Терхинская, Тэсинская и Сэврэйская уйгуро-согдийская надписи. Четыре из пяти ныне известных эпиграфических памятников были выбиты в первые десятилетия существования Уйгурского каганата (середина VIII в.) и лишь Карабаласугунская надпись датируется 821 г. [Камалов, 2001].

Вполне достоверную информацию о ранних этапах этнической истории огузов дают материалы китайских династийных историй. В китайских хрониках огузы выступают под названием «теле». Этноним «теле» в китайских хрониках Суйской (581–618 гг.) и Танской (618–907 гг.) династий применяется к большой группе племен, кочевавших по северную сторону пустыни Гоби на обширных пространствах между Большим Хинганом на востоке и Тянь-Шанем на западе. Китайские хронисты уделяют большое внимание племенам теле, прослеживая их этногенетическую связь с хуннскими племенами и гаогюй. Последнее наименование преемников хунну в монгольских степях является китайским, и переводится как «высокие повозки», характеризуя способ перекочевки с использованием телег на двух высоких колесах с установленным жилищем.

Раннесредневековые китайские историки отождествляют гаогюй-уйгуров с теле: «Предки Дома ойхор [хойху] были хунны. Они обыкновенно ездили на телегах с высокими колесами; почему при династии Юань-вэй [с 386 г.] еще называли их Гао-гюй или Чилэ, ошибочно превращенное в Тйелэ.

Поколения их суть: Юаньгэ, Сйеаньто, Кибиюй, Дубо, Гулигань, Доланьгэ, Лугу, Байегу, Тунло, Хунь, Сыгйе, Хусйе, Хигйе, Адйе, Байси, всего пятнадцать поколений» [Бичурин, 1950, с. 301]. Л.П. Потапов полагает, что гаогюйцы появляются на северной стороне Гоби в I в., в составе северных гуннов, перемешавшихся затем с сяньбийцами, и, в значительной своей части принявших их название. Он указывает на возможное смешение хуннских и сяньбийских племен, так как сяньбийцы также пользовались при перекочевках деревянными повозками, и это позволяет предполагать наличие в сяньбийском конгломерате и гаогюйских племен, именовавших себя теле [Потапов, 1969, с. 149-150].

В хронике «Танхуйяо» под этнонимом «теле» перечисляются более ранние гаогюские группы: «Тйелэ собственно есть отдельное племя Сюнну. В начале годов правления Удэ (618–627) были сйеаньто, циби, хуйхэ, дубо, гулигань, доланьгэ, пугу, байегу, тунло, хуньбу (буквально: поколение хунь), сыцзйе, хуса, си, адйе, байси и пр., рассеянно жившие на север от Ци (шамо), все поколения, подчиненные (подвластные) Тйелэ. <...> Предки тйелэ – это потомки сюнну. Племен (родов) очень много. На восток от Западного моря, по горам и долинам [живут] повсюду без перерыва» [Кюнер, 1961, с. 37, 39]. Из сообщения известно о наличии в составе теле племени-носителя древнего этнонима хунь. По мнению Л.П. Потапова этноним теле попал в китайские летописи как одно из самоназваний центрально-азиатских кочевников: «Невозможно представить, чтобы многочисленные носители этнонима теле заимствовали его из китайских анналов, где он фигурирует главным образом в связи с изложением истории Тюркского каганата (VI–VIII вв.). В это время теле представляли конфедерацию кочевых племен, среди которых наиболее часто упоминаются: сеаньто, вэйхо, хуйхо (или уйгур), паегу, тунло, апа, секйе, доланьге (или толанко), кипи, таки, хун, хусйе (или хуси), тубо, гулигань. Большинство перечисленных племен обитало в то время на территории современной Монголии, Тувы и Алтая» [Потапов, 1966, с. 233].

География расселения и номенклатура племен теле выглядит следующим образом: «Только на север от р. Ло имеются пугу, тунло, бэйхэ, байегу, фуло. Все носят фамилию Сыцзинь, Мэньжэнь, Дужу, Хэци, Цзйехунь, Хусйе и др. Отборного войска до 20 000. На запад от Иу, на север от Яньци, по сторонам Бо [Бай]-шаня шиби, боло, чжи, чжи, субо, нагэ, уху, гухэ, учжи, нику и прочие [племена] имеют отборного войска до 20 000. На юго-запад от Золотых гор (Алтая) живут сйеаньто, чжилэрр, шибань, даци и прочие, имеют 10 000 с лишним войска. На север от государства Кан, по р. Адэ, живут хэчжи, гэцзие, боху, туньцяннь, бэйхай, гэбиси, ача, суба. У поколения мосйеда и других – 30 000 с лишком отборного войска. Рядом [с] Ихаем, на восток и на запад сулу, цзйесянь, сойе, вацзу, сйеху и прочих разных фамилии 8 000 с лишком войска. На восток от Фулина имеются эньюцой, алань, бэйчжэнь,

цзюйли, фувохунь и других, [войска] около 20 000 человек. На юг от Бэйхай (Северного моря) есть дубо и другие» [Кюннер, 1961, с. 40].

В состав теле входили многочисленные племенные группы, позднее известные в составе тюркских и монгольских народов. Из перечисленных племен можно идентифицировать чжилерр китайских хроник с более поздними джалаирами, входящими в состав узбеков, кыргызов, казахов Старшего жуза и монголов-дарлекинов («монголам вообще», т.е. чужеродных племен, вошедших в состав чингиз-хановских «природных» монголов-нирунов); шибань присутствует под названием сыбан в составе казахских и узбекских найманов, а также кереев Среднего жуза [Востров, Муканов, 1968, с. 60-61]. Племя пугу можно рассматривать как возможных этногенетических предков кыргызов племени бугу [Боргояков, 1976, с. 55-59]. Л.П. Потапов указывает на то, что этнос «дубо» или «тубо» китайских хроник представляют племя «дубо», входящий в состав алтайцев и тувинцев [Потапов, 1969, с. 179-180]. Племенной союз баятов не упоминается в китайских летописях, но баяты входили в состав 24 огузских племен, стоявших вместе с племенем кайы во главе всех 24-х огузских племен – «иль баши кайы-баят». Монгольские баяты в настоящее время проживают в Западной Монголии. В состав баятов входит родовая группа дуклат, некогда правящий в тюркских империях. Разгадка начального этапа истории баятов, возможно, кроется в самоназвании алтайских телеутов – «тадар, байат-пачат».

Китайские источники наряду с этнонимом «теле» широко используют этноним «хуэйхе», обозначавший одну из групп племен теле. Следует отдать должное проницательности и информированности древних китайских авторов. Например, составители Синь Тан-шу казалось, допустили серьезную ошибку, когда в «Повествовании об уйгурах» (СТШ, гл. 217А, с. 1а, 5-6) сообщили, что уйгуры состоят из пятнадцати племен, и при этом перечислили пятнадцать телеских племен, в том числе и уйгуров, название которых в этом списке дано в другой транскрипции. В «Синь Тан-шу» перечисляются следующие племена кочевых уйгуров: собственно уйгуры, теленгуты, боку/буку, байирку, тонра, секиры, кунь/хунь, хусе, эдизы, цибией, секиры, айгиры, белые си, кыргызы, курыканы, кюрэбиры (СТШ, гл. 217А, с. 16, 9-14)» [Малявкин, 1989, с. 26].

В танской хронике «Гайпинхуаньюйцзи» раскрывается состав 9 уйгурских племен – «фамилий»: «касается девяти фамилий, то одно [поколение] именуется хуйхэ, другое – пугу, третье – хунь, четвертое – баигу или байегу (в тексте просто: багу), пятое – тунло, шестое – сыцзйе, седьмое – цибией. Вышеупомянутые 7 поколений (бу) со времен Танской династии все стали известны в исторических повествованиях. Восьмое (поколение) называется ацзйесы, девятое – тулуньшигусы. Эти две фамилии после годов правления Тяньбао (Пэйло – С.К.) (742–756) объединились с семью фамилиями» [Кюннер, 1961, с. 34]. А.Г. Малявкин уверен, что, это не случайная ошибка,

а определенная позиция, в соответствии с которой этноним «уйгур» трактовался в самом широком смысле как самоназвание широкой группы теле-ских (огузских) племен [Малявкин, 1989, с. 23]. Можно согласиться с точкой зрения Л.П. Потапова, полагавшего, что этноним «теле», зафиксированный китайскими летописцами в период Суйской династии, правильно отражает самоназвание определенных племен. Этнонимы теле и уйгур сохранялись у тюркоязычных народов на протяжении почти 15 столетий, дожив до наших дней [Потапов, 1969, с. 148].

Признавая достоверность информации существования теле и уйгуров, как племенных объединений, следует задаться вопросом о существовании общего самоназвания этнических общностей хуннского происхождения. Возможно, этнонимом «теле» китайские авторы обозначали широкий круг племен, объединенных родством языка и хозяйственно-культурного уклада жизни, многие из которых не идентифицировали себя как «теле». Примером являются китайские хронисты в XI–XIII веках, проигнорировавшие подлинные самоназвания многочисленных племен Монголии и называвшие кочевые общности монголо-тюркского происхождения термином «татары», дифференцируя их в зависимости от образа жизни на «диких», «черных» и «белых» татар.

В. В. Бартольд считал, что «Телес» (Толис) Орхонских надписей следовало бы связывать не с наименованием теле, как это делали В. Томсен и др., а с этнонимом, переданном китайским хронистом в форме «Ту-ли» – как название одного из племенных подразделений, кочевавшего в Монголии. Мнение В. Бартольда поддержали П. Мелиоранский и Г. Е. Грум-Гржимайло [Потапов, 1969, с. 165]. Однако китайские авторы в данном случае, оговариваясь о наличии множественности генеалогических линий (фамилий) и родов среди кочевников, четко указывают: «Хотя фамилия и роды все различны, в общем, называются тйелэ» [Кюннер, 1961, с. 40].

Надежно идентифицировать подлинное самоназвание тюркоязычных кочевников, именуемых китайскими авторами «теле» и «хуэйху», позволяет сопоставление информации китайских хроник и древнетюркских эпитафий о подчиненных тюрками племенах. Племена теле, по сведениям китайских источников, являлись главной опорой и ударной военной силой тюркских каганов: «Когда государство Туцзюэ вело карательные походы на восток и запад, то [оно] всегда пользовалось их услугами для обуздания северной степи. Во время 16 государств и правления Муюн Чуя на север от Великой стены, а в конце поздней Вэй в Хэси одинаково говорилось: «имеются поколения чилэ». Тйелэ, следовательно, есть искажение [этого] слова» [Кюннер, 1961, с. 40].

В Онгинском памятнике, установленном в честь Ильтерес-кагана между 690–706 гг., подчиненные тюрками племена именуется огузами: «среди бегов огузов семь мужей (предводителей) были врагами. Другая часть, называя (т.е. признавая) моего отца божественным «бага», там кочевала и трудилась

на него» [Малов, 1959, с. 10]. В эпитафии кагану Могилянну прямо говорится о тогуз-огузах как части древнетюркского объединения: «Когда мой отец, тюркский мудрый Бильгя-каган воссел на трон, то <...> мужи, приверженные ему мужи из тогуз-огузов, его знаменитые беги и его народ (выразили ему свое почтение) <...> Тогуз-огузы были мой собственный народ» [Малов, 1959, с. 20-21]. Таким образом, огузы древнетюркских надписей представляют «хойху» и «теле» китайских хроник.

Сведения из китайских историй не оставляют сомнений в существовании этногенетической связи и этнокультурной преемственности между хунну, гаогюй и ранними огузами. Очевидным является вхождение в состав огузов многочисленных поздnehуннских племен, ставших позже этническими компонентами более поздних тюркских народов. В китайских источниках происхождение сеяньто связывается с правящим шаньюйским родом хунну: «Сйеяньто – особое поколение тйелэ. Во время Муюн Цзюня ранней династии Янь (349–360) шаньюй сюнну Хэлатоу с подвластными 35 000 [юрт] явился, [чтобы] подчиниться [Китаю]. [Сйеянь]то именно их потомки. Живут смешанно с поколением сйе, отсюда называются сйеяньто... Из поколения в поколение были сильным племенем. Вначале, после уничтожения жуаньжуань, вместе подчинились туцзюэ, и поколения разделились пополам: [те, которые] жили в восточных горах Юйдуцзюнь, подчинились шиби, [те, которые] жили в горах Таньхань, подчинились йеху» [Кюннер, 1961, с. 42].

Ученые не раз пытались реконструировать подлинное звучание правящих родов хунну, переданные в китайских хрониках. Верхушку гуннского общества составляли четыре аристократических рода, связанные между собой брачными отношениями, т. е. мужчины любого из этих родов брали себе жен только из трех других знатных родов [Кляшторный, Савинов, 2010, с. 29-30]. По генеалогической линии люаньди (сюйляньти) по традиции избирались шаньюи – верховные имперские правители хунну. Сыма Цянь к наиболее знатным родам хунну относил рода хуянь, лань и сюйбу. Позже в состав избранных правящих кланов вошел род цюлинь [Кюннер, 1961, с. 311; Материалы по истории сюнну (по китайским источникам), 1973, с. 73; Кычанов, 2010, с. 19].

Аристократические кланы были младшими брачными партнерами шаньюйского рода и претендовали на наследственную общеимперскую власть более низкого ранга [Барфилд, 2009, с. 89-90]. В кочевых обществах родоплеменные группы связанные отношениями дуальной эндогамии, считались «единокровными». Из текста «Сокровенного сказания монголов» мы знаем, что эндогамными партнерами кият-броджигинов были хунгираты. «Унгиратское племя, с давних времен мы славимся <...> красотой наших внуков и пригожестью дочерей. Мы к вашему царственному роду своих прекраснolanитных девиц, поместивши в арбу, <...> доставляем к вам на ханское ложе» – гласило «Сокровенное сказание» [Головачёв, 2006, с. 32-37].

В древнетюркском обществе брачными партнерами выступали каганские рода ашина и ашидэ. По мнению Ю.В. Зуева, на власть кагана мог претендовать только те представители правящих родов, кто по отцу происходил из генеалогической линии ашина, а по матери – ашидэ, все остальные считались более низкого происхождения [Зуев, 2002, с. 33]. В составе южных хунну наиболее почитаемыми считались туге: «Тугэ было наиболее сильным и уважаемым [племенем]. Поэтому оно могло делать (назначать) шаньюя для общего управления всеми племенами... Из их четырех фамилий имеются: дом Хуянь, дом Бу, дом Лань, дом Цзао. При этом дом Хуянь наиболее уважаемый... Из вельмож имеются дом Циму, дом Ле» [Кюннер, 1961, с. 222].

Вопрос о хуннских правящих кланах важен для понимания особенностей этнической истории ранних огузов-теле. Существует предположение, что тотемным прародителем шаньюйского рода хунну был бык, по-тюркски огуз или бугу (пугу) [Бернштам, 1946, с. 83-84; Боргояков, 1976, с. 58] Родоначальником другой группы хунну и европейских гуннов считался, по видимому, олень-вожак (бугу) или волк-вожак. В «Тан шу» среди перечисленных племен теле упоминаются пугу [Боргояков, 1976, с. 58]. У булагатов-бурятов, являющихся вероятными потомками хунну и огузов-уйгуров, составивших субстратную основу племени, существовал культ быка Буха-нойона, который считался их тотемическим предком [Коновалов, 2010, с. 127, 269]. В хуннской торевтике постоянно встречаются иконографические образы быка в разных формах [Коновалов, 1999, с. 85]. В ноилинулинских курганах были найдены две металлические бляхи с изображением быка, стоящего между двумя соснами. А.Алфольди и А.Н. Бернштам провели связь между изображениями на бляхах и сюжетом из преданий об Огуз-кагане, мифическом предке уйгуров. Сосны обозначали мать и отца Огуз-кагана, родившегося в виде быка среди гор. А.Н. Бернштам предполагал: «По видимому, род гуннских шаньюев связывал свое происхождение с теми же тотемами, воспоминание о которых сохранились у всех кочевых, прежде всего тюркских, народов и среди них уйгурских» [Бернштам, 1951, с. 4-41]. Данные археологии позволяют говорить о древности на территории Западной Монголии и Алтая культа быка-прародителя (огуза или бугу), восходящего к эпохе энеолита [Новгородова, 1989, с. 88-89].

На наш взгляд, правящий хуннский род люаньди (сюйляньто) может быть более поздним огузским племенем сеяньто, на что прямо обращает внимание вышеприведенный текст китайской хроники о сеяньто. С.Г. Кляшторный, Д.Г. Савинов и Б.Е. Кумекоев считают сеяньто прямыми предками кипчаков, образовавшимся в III в., как одно из конгломератных объединений позднегуннского этапа древнетюркского этногенеза. Древнейшая история кипчаков, по мнению С.Г.Кляшторного и Д.Г. Савинова, связана с племенным названием «сеяньто» (по китайской историографии) или «сир» (древнетюркским памятникам) [Кляшторный, 1986, с. 153-164; Савинов, 1994, с. 67-

74]. В начале VII в. в Северной Монголии сеяньто возглавляли союз десяти племен теле и были ближайшими союзниками тюрков. После победы уйгуров в 744 г. тюрки и сиры были вытеснены из «Отюкенской страны» на запад, упоминания о сирах-сеяньто исчезают и в VIII в. в арабских документах появляются упоминания о кипчаках и кимаках [Ахинжанов, 1989, с. 42-59; Кляшторный, 1986, с. 153-164; Кляшторный, Савинов, 2010, с. 125-133]. С.Г. Кляшторный пишет: «Окончилась история сиров. Началась история кипчаков, одного из племён Кимакского каганата [Кляшторный, 1986, с. 163].

На наш взгляд, образование кипчаков связано больше с миграцией огузо-уйгурских племен на территорию Алтая и Прииртышья, где они вошли в тесные контакты с автохтонными группами населения, близкими к древним кыргызским племенам. Номенклатура раннекипчакских племен прямо говорит о их преемственности с поднехуннскими огузами – теле. Так, один из ведущих хуннских родов Цюлинь в китайской транскрипции может быть передачей названия рода кулан в настоящее время проживающего в Прииртышье. В составе ферганских и казахских кипчаков племя кулан-кипчаки является одним из основных. Согласно сообщению Гардизи кимакский племенный союз состоял из семи основных племен: ими, имак, татар, байандур, кыпчак, аджлад и ланиказ [Кумекоев, 1972, с. 35-36]. Возможно, ланиказ есть передача арабским источником самоназвания племени, ранее известного в китайских хрониках как аристократический клан Лань. В родственных отношениях с шаньюйским родом хунну находились и древние уйгуры. Китайские историки передали уйгурскую этногонию, согласно которой тотемным предком уйгуров считался Небесный волк, женившийся на младшей дочери хуннского шаньюя: «предки гаогуйского Дома происходят от внука по дочери из Дома Хунну. Рассказывают, что у хуннского Шаньюя родились две дочери чрезвычайной красоты. Вельможи считали их богинями. Шаньюй сказал: можно ли мне таких дочерей выдать за людей? Я предоставлю их Небу. И так на север от столицы в необитаемом месте построил высокий терем, и, поместив там обеих дочерей, сказал: молю Небо принять их <...> один старый волк стал денно и ночью стеречь терем, производя вой: почему вырыл себе нору под теремом, и не выходил из нее. Меньшая дочь сказала: наш родитель поместил нас здесь, желая предоставить Небу; а ныне пришел волк; может быть, его прибытие имеет счастливое предзнаменование... Меньшая сестра <...>, сошла к волку, вышла замуж и родила сына. Потомство от них размножилось и составило государство: посему-то люди здесь любят продолжительное пение, или воют подобно волкам» [Бичурин, 1950, с. 215]. На наш взгляд, ранне-огузских сеяньто и уйгуров можно отнести к потомкам аристократических линий хунну. Передававшиеся веками в кочевой среде генеалогические традиции и предания обеспечивали высокий статус сеяньто в древнетюркских империях, где они выступали полноправными партнерами дулгаского рода Ашина, и неприя-

тие уйгурами гегемонии кок-тюрок, так как в степной иерархии огузов-теле они стояли выше.

Экскурс в хуннскую историю позволяет говорить, что ранние огузы-теле представляли конгломерат позднихуннских этнических общностей, объединенных близостью разговорного языка, образа жизни и хозяйствования. Немаловажную роль в осознании единства огузов-теле играл господствующий культурный порядок. Ядром этого порядка, определявшего ментальность кочевников огузов, был пастушеский образ жизни и «батырская» идеологема, в соответствии с которой жизнь мужчины-номада должна была проходить в защите своего рода и семьи, набегах, войнах и охоте. Китайские хронисты дают следующую характеристику культурным паттернам огузов-теле: «...[тйелэ] подчиняются восточным и западным туцзюэ. Кочуют. Нрав людей злой и жестокий. [Они] искусны в стрельбе из лука [в] конном [строю]. В высшей степени жадны и алчны. Живут грабежом. Живущие у западных пределов много занимаются скотоводством, [держат] много коров и овец, немало лошадей» [Кюннер, 1961, с. 40].

Ранние огузы – теле объединяли племена, позже обособившиеся как кипчаки, огузы, уйгуры и тюрки-ашины. В период архаических кочевых империй (VI–IX вв.) появляется единый литературный язык и письменность, единый социальный и ощущение принадлежности к особому миру воинов-скотоводов и охотников, возводящих свое происхождение к легендарным тотемическим предкам – волку и быку (бури и огузу или бугу). Миграция племен огузов-теле на запад, на территорию Алтая и Восточного Казахстана, на юго-запад в районы Восточного Туркестана и Семиречья, смещала центр этногенеза тюркских народов на запад от монгольских степей. Вокруг прибывших кочевников происходила консолидация более ранних насельников, частично восточно-иранского (сарматы, возможно кангары), частично позднихуннского происхождения (кыргызы, усунь, хазары) и образование новых племенных конфедераций кипчаков, тогуз-огузов, огузов, карлуков, ставших ядром средневековых тюркоязычных народностей.

В формирующемся этническом сознании генеалогические предания пришлых общин занимали важное место, обеспечивая этнокультурную преемственность с ранними тюрками и огузами. Задолго до изобретения печатного станка народные этногонимы играли конструирующую роль в формировании этнических общностей. Особенности протекания этнических процессов и дифференциации тюрко-огузских племен в новых средах обуславливались, по мнению С.Г. Кляшторного, воздействием контактов с окружающей этнической средой – иранской, кавказской, анатолийской, финно-угорской и славянской. Обе линии этнического развития – привнесенная центральноазиатская и местная субстратная – по разному появлялась в расогенезе, культуригенезе и собственно этнической истории [Кляшторный, Султанов, 2009, с. 110-111].

Многочисленные миграции тюркоязычных кочевников привели их к границам мусульманского и европейского миров, что нашло отражение в историописаниях мусульманского, византийского и западноевропейского миров. Наиболее интенсивными были контакты огузских племен с мусульманами и византийцами. Завоевание огузами древнейших культурных центров Западной Азии способствовало изучению тюркских кочевников средневековыми мусульманскими и византийскими хронистами и географами. На наш взгляд, следует ограничить круг рассматриваемых источников теми источниками, которые проливают свет на особенности этнической истории и этногенеза именно огузов, а не более поздних их преемников – тюркских народов Западной и Центральной Азии.

Этноним «огузы» исчезает в эпоху Монгольской империи (XIV в.). Это было результатом реформирования родоплеменного состава этнополитических объединений тюркских народов, вызванное массовыми миграциями племен (баятов, мангытов, сулдузов, конгиратов, канглы, джалаириров и т.п.) в период монгольских завоеваний и гибелью или откочевкой части огузских племен в Индию, в государство мамелюков в Египте и Анатолию. С этого времени консолидация огузских и тюрко-монгольских кочевников происходила в рамках государственных образований тюрков – османов, туркменов и тимуридов, в которых сложилось этническое ядро современных турков, туркменов, азербайджанцев и тюрков Ирана, вобравших не только огузские и пришлые тюрко-монгольские племена, но и ассимилированное автохтонное население.

Ценными источниками по истории тюркских племен, в том числе огузов, являются арабо-персидские источники, носящие в основном историко-географический характер. В корпус основных арабских, персидских и тюркских памятников, содержащих сведения о тюркских кочевниках Северной Азии, входят три группы источников: а) группа источников, содержащих исходные сведения (IX–XI вв.); б) группа источников, содержащих как компилятивные, так и аутентичные сведения (IX–XIII вв.); в) группа источников, содержащих только компилятивные сведения (X–XVII вв.). А.П. Новосельцев отмечает, что первоначально источники Арабского халифата велись на арабском языке (хотя ряд представителей этой арабской культуры были иранцами, а иногда и выходцами из иной этнической среды). Арабская историография возникла довольно поздно, не ранее первой половины IX в. Ранние исторические труды на арабском языке – сочинения о возникновении ислама, арабских завоеваниях, деяниях пророка Мухаммеда. Праведных халифов и сподвижников. Назывались они чаще всего «Китаб ал-магази» («Книга походов») или «Китаб футух ал-булдан» («Книга завоеваний стран»). Лишь во второй половине IX в. появились собственно исторические сочинения «Тарих» («История»), да и то первоначально в них основное внимание уделялось тем же сюжетам, что и в «Книгах походов». До появления труда Рашид ад-Дина арабские и персидские корифеи историко-географической науки практически не касались

истории немусульманских народов, отмечая их только в случае каких-либо исторических контактов (войн, посольств или торговли) с миром ислама. Не исключением было и отношение к тюркским кочевникам, интерес к которым был обусловлен необходимостью обеспечения внешней безопасности, поиску объектов для военной и торговой экспансии и миссионерской деятельностью. Значительный интерес для арабских дипломатов и чиновников стали представлять тюркские кочевники, в том числе огузы, оказывавшие непрерывное давление на границы исламского мира.

В арабской исторической литературе первые сообщения о кочевниках северо-евразийских степей носили полуполюгендарный характер, возводя тюркских кочевников в разряд мифических народов, потомков Гога и Магога, изгнанных еще Александром Македонским за границы цивилизованного мира. Ат-Табари (839–923 гг.), считающийся по праву «отцом мусульманской историографии», сообщал, что накануне «окопной войны» пророк Мухаммад отдыхал в каком-то «тюркском шатре», а также о добыче, захваченной в Медине (642), где указывается на сосуды с золотом, стоявшие в «тюркских шатрах» [Асадов, 1993, с. 11]. Систематизация сведений была необходима для укрепления и поддержания мусульманского господства в Мавереннахре и Хорасане, так как иранское население края имело давние контакты с надвигавшимися из северных степей тюркскими кочевниками. В сочинении «История пророков и царей» Ат-Табари описывая арабское завоевание Средней Азии и борьбу мусульман с тюрками, отмечал давние союзные связи согдийцев и тюрков-карлуков [Ат-Табари, 1939, с. 89-90]. В отличие от китайской традиции историописания ранних арабских авторов интересовала лишь общая, преимущественно разведывательного характера, информация о населении завоеванных и приграничных с Халифатом земель.

«Послание Фатху б. Хакану о достоинствах тюрков и остального халифского войска», написанное Абу Усманом ал-Джахизом в конце первой половины IX в., было специально посвящено военным качествам тюркам. «Послание Фатху б. Хакан о достоинствах тюрков и остального халифского войска» было написано во времена халифа ал-Му'тасима (833–842) [Асадов, 1993, с. 35]. Трактат распадается на три основные части. Первая часть (ее. 1–17) представляет собой текст послания ал-Фатху б. Хакану, в котором ал-Джахиз критикует тех военачальников, кто высказывался против тюрков (1–8), а затем характеризует различные подразделения войска, приводя доводы каждого из них в обоснование особого положения в халифате. Ал-Джахиз говорит о хорасанцах (8–12), арабах (12–13), мавали (13–15) и абна (15–17). Вторая часть непосредственно предваряет трактат о достоинствах тюрков. Здесь ал-Джахиз говорит о тех принципах, которых он придерживался при составлении своей книги: приводить известия объективно и без намеренных искажений (17–18), словом своим соединять, а не разделять различные подразделения войска (18–22). В третьей, основной части, приводятся сравнения воинов-тюрков с хариджита-

ми, хорасанцами и абна, в основном, со слов известного военачальника Хумайда. В целом, данный источник интересен для историков-этнологов, сведениями о героическом и воинственном духе тюркских воинов-гулямов.

В арабских исторических произведениях наиболее ранние сведения о племенах огузах приведены в труде Ибн Джабира ал-Балазури (ок. 820–892), автора книги «Футух аль-булдан» («Завоевание стран»), написанной в жанре «книг походов», посвященных описанию арабских завоеваний, начиная с походов Мухаммеда и до IX века. Ал-Балазури являлся автором нескольких исторических и географических сочинений: «Ансаб ал-ашраф» («Родословная благородных»), «Ахд Ардашир» («Завещание Ардашира»), «Китаб ал-булдан» («Книга стран») и «Футух аль-булдан» («Завоевание стран»). «Завоевание стран» охватывает очень большой промежуток времени с 622 по 869 гг. Сочинение состоит из 90 глав, каждая из них содержит рассказ о завоевании отдельной страны или местности или посвящена какому-либо историческому событию времен раннего Халифата [Ахмад ибн Йахйя ибн Джабир ал-Балазури, 1987, с. 5]. Труд ал-Балазури содержит важные сведения по экономике, общественным отношениям и культуре народов Халифата, взятые из утраченных трудов предшествующих ученых. Весь материал в книге изложен по географическому принципу. Внутри глав, посвященных отдельным географическим областям, изложение дается по строго хронологическому принципу. Свои источники ал-Балазури называет очень редко. Как правило, в его рассказе отсутствуют иснады (цепи передатчиков информации); в тех же случаях, когда иснады приводятся, они иногда даются в сокращенном виде. Это, однако, не препятствует тому, что ал-Балазури в подавляющем большинстве случаев является вполне надежным и достойным доверия источником [Древние и средневековые источники по этнографии и истории Африки южнее Сахары, 1960, с. 24]. Ал-Балазури, описывая арабское завоевание в середине VII – начале VIII вв., сообщает о борьбе с тюрками, прочно обосновавшимися в Хорасане, и вытеснении мусульманами-гази кочевников – огузов за пределы Мавереннахра.

Географический труд Ибн ал-Факиха «Ахбар ал-Булдан» (Известия о странах) был составлен около 903 г. и, по преданию, состоял из пяти томов. Впервые на его труд обратил внимание М. де Гье, опубликовавший обширные извлечения из него в V томе «Библиотеки Арабских географов». Однако с самого начала было известно, что «Ахбар ал-Булдан» дошел до нас не в полном виде. И действительно, в конце XIX в. в библиотеке мечети Имам Рези в Мешхеде была найдена рукопись в 212 страниц большого формата, включавшая в себя значительные отрывки новой редакции «Ахбар ал-Булдана» [Ибн ал-Факих. Ахбар ал-Булдан, 1979, с. 11-12]. До наших дней дошел сокращенный вариант труда Ибн ал-Факиха, выполненный в 1022 г. Али б. Джа'фаром б. Ахмадом аш-Шайзари и опубликованный де Гье в 1885 г. в известной серии произведений арабских географов. Автор сокращенной

редакции был для своего времени широко образованным человеком, предполагавшим первоначальным вариантом сочинения Ибн ал-Факиха «Ахбар ал-Булдан», составлявшего, согласно свидетельствам арабских авторов, пять томов (около тысячи листов), из которых он сделал извлечения и сокращения [Ибн ал-Факих. Ахбар ал-Булдан, 1979, с. 13].

Сведения Ибн ал-Факиха о тюркских народах, потомках ранних огузов, взяты из рассказа Тамим б. Бахра ездившего к тогуз-огузскому хакану. География расселения тюркских народов по Ибн ал-Факих выглядит так: «Страны тюрков – это тугузгузы, их страна самая большая из тюркских, граничит она с Китаем и Тибетом, карлуки, кимаки, гуззы, джикили, печенеги, базкиш, азкиш, кипчаки и кыргызы, у которых есть мускус, (а также карлуки и халаджи), которые находятся по эту сторону реки <...> Тюрки бывают разные: тюрки-карлуки обитают в окрестностях Самарканда, и это древние тюрки. Базкиши носят большие бороды. Гуззы, тугузгузы и кимаки – это повелители, они подчинили себе много земель в их стране, это наиболее могущественные из тюрков» [Асадов, 1993, с. 13]. Тамим б. Бахр отнес тогуз-огузов, гузов и кимаков к наиболее могущественным тюркским народам в степи, создавшим свои этнополитические объединения. Основное внимание в описании путешествия Тамим б. Бахра уделяется стране тогуз-огузов, находящейся между «страной» неустановленных тюрков на востоке, «страной» кимаков на западе и Китаем. Тамим б. Бахр свидетельствует о наличии у тогуз-огузского хакана особой инсигнии – дождевого камня, посредством которого вызывался дождь: «Одним из чудес страны тюрков являются камни, с помощью которых они вызывают дождь, снег, град и другое, что они хотят. У них эти камни приобрели большое значение и широко распространены. Этого никто из тюрков не отрицает, и особое значение это имеет при царе тугузгузов, такое, какое не имеет ни при каком другом правителе тюрков» [Асадов, 1993, с. 22]. С.Г. Агаджанов считает, что дождевой камень был у огузов и других тюркских племен символом верховной ханской власти [Агаджанов, 1969, с. 125]. Если этим камнем, согласно сведениям Тамима ибн Бахра, монополично владел тогуз-огузский хакан, то он, являясь посредником между Небом и людьми, осуществлял верховную власть над степными народами. Вероятно, легенда может считаться отображением борьбы за верховную власть в степи между различными племенными союзами, завершившейся возникновением государства присырдарьинских и приаральских огузов во главе с джабгу [Агаджанов, 1969, с. 122-125].

Упоминания об огузах, попавших в плен к мусульманским правителям Хорасана, присутствуют в сочинении Ибн Хордадбеха «Книга путей и стран» («Китаб ал-масалик ва-л-мамалик»), первом дошедшем до нас образце жанра арабской описательной географии. Большое место в нем уделено маршрутному описанию стран – как входящих в состав халифата, так и сопредельных с ним [Ибн Хордадбех, 1986, с. 4]. Сам Ибн Хордадбех не путешествовал.

Источниками сведений для него были архивы Багдада и сообщения современных информаторов: путешественников, воинов, купцов и дипломатов, побывавших в разных странах, в том числе Саллам ат-Тарджумана, в правление халифа ал-Васика ездившего через Кавказ к хазарам и далее на восток. Свои впечатления от поездки Саллам описал в документе, предназначенном для халифа, а также сообщал в устной форме. Одним из слушателей и читателей Садама был Ибн Хордадбех, оставивший самый ранний и подробный рассказ «о путешествии к стене Гога и Магога».

По сообщениям арабских авторов, Семиречье в IX в. было занято тюрками-карлуками и родственными им халаджами [Ибн Хордадбех, 1986, с. 65]. Ибн Хордадбех пишет об огромных расстояниях, отделявших освоенную мусульманами Ферганскую долину до страны тогуз-огузов. На всем протяжении длительного трехмесячного пути арабский путешественник видел населенные тюрками земли: «От Верхнего Нушаджана до столицы хакана тугузгузов – трехмесячный путь через большие села с плодородными [землями]. Их жители – тюрки. Среди них есть маги (ал-маджус), которые поклоняются огню, есть и безбожники (занадик) <...> Между Таразом и местами [обитания] тугузгузов – 81 день пути по пустыне» [Ибн Хордадбех, 1986, с. 66]. Держава тогуз-огузов, по свидетельству Ибн Хордадбега, наиболее обширная и богатая, граничащая с Китаем, Тибетом и карлуками. Среди соседей называются также кимаки (ал-кимак), гузы (ал-гузз), чигили (ал-джигир), тюргеши (ат-туркаш), азкиши (эдкешы, азкиш), кыпчаки (хифшах), киргизы (хирхиз), которые имеют мускус, карлуки (ал-харлух) и халаджи.

Ценные сведения от непосредственного участника посольства арабов в 921–922 гг. в Волжскую Булгарию, принявшую ислам, содержатся в сочинении Ахмад ибн Фадлана «Записка» (Рисала). Ахмад ибн Фадлан оставил описания быта, культуры, кочевого способа хозяйствования, социальных установок и политических отношений среди огузов, башкир, булгар, русов и славян. По свидетельству Ахмад ибн Фадлана, огузы и другие тюркские племена занимали степи севернее Аму-Дарьи, ведя кочевой образ жизни и устойчиво сохраняя языческие культы. Огузы считались богатыми скотоводами, по сравнению с проживавшими севернее башкирами и печенегами, и путешественник пишет, что видел огузов: «...которые владели десятью тысячами лошадей и ста тысячами голов овец. По большей части овцы пасутся на том, что [имеется] в снегу, выбивая копытами и разыскивая сухую траву. А если они не найдут ее, то грызут снег и до крайности жиреют. Курдюки этих овец волочатся по земле. А когда бывает лето, и они едят траву, [то] худеют» [Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг., 1956, с. 131]. У огузов политическая власть в значительной мере зависела от племенной знати. По аналогии с развитыми государствами, Ибн Фадлан называет вождей тюрков царями: «Царя тюрков гуззов называют йабгу, и это – титул повелителя. И каждый, кто царствует над этим племенем, этим титулом на-

зывается. А заместителя его называют кюзеркин. И точно так же каждый, кто замещает какого-либо их главаря, называется кюзеркин» [Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг., 1956, с. 129]. Большую роль в управлении огузами играли представители племенной знати, записанные Ибн Фадланом как «тархан», «йынал» и «баглыз». Выше в социальной иерархии находился тархан, как свидетельствует арабский путешественник: «И был Тархан самый знатный из них и самый выдающийся из них...» [Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг., 1956, с. 130]. Мы видим сохранение в обществе огузов элементов военно-демократической организации, о чем и пишет Ибн Фадлана: «Дела их [решаются] советом между ними. Однако, когда они сойдутся на чем-либо и решатся на это, приходит затем самый ничтожный из них и самый жалкий и отменяет то, на чем они уже сошлись» [Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг., 1956, с. 127]. Описанная арабским путешественником крайняя бедность не только рядовых кочевников, но и племенной знати, милитарный тип организации и относительное равенство кочевников, зависимость вождей от простого народа, станут позже главными двигателями огузской экспансии в древние культурные центры и причинами их господства над миром ислама.

Из числа историков и географов, оставивших сведения о тюркских народах, следует выделить Аль-Масуди (ок. 896, Багдад, – сентябрь 965, Фустат, современный Каир), которого Ибн Халдун назвал его «имамом» (главой) всех историков. В источниках упоминается не менее двадцати работ Аль-Масуди. Из них, по крайней мере, семь касались вопросов истории и географии. Уцелело сокращённое изложение «Известий времени» с замысловатым наименованием «Мурудж аззахаб ва ма'адин ал-джавахир» («Золотые копи и россыпи самоцветов»). Незадолго до смерти Аль-Масуди закончил дошедшее до нас сочинение «Китаб ат-танбих ва-л-ишраф» («Книга указания и наблюдения»), где исправил и уточнил информацию, изложенную ранее. «Золотые копи» состоят из 132 разделов. Первая часть начинается с сотворения мира и ветхозаветной истории. Далее Аль-Масуди трактует об общественной жизни и нравах древних народов Индии, Эллады и Рима, попутно пересказывая систему Птолемея, рассуждая о климате, календарях и величайших храмах. Вторая часть «Золотых копей» посвящена повествованию биографии Мухаммеда и всех халифов, причём повествование пересыпано многочисленными анекдотами. Для Аль-Масуди характерно как изложение важных исторических событий, так и изложением фантастических легенд и преданий. Интересны сообщения о приаральских огузах. Согласно арабскому географу огузы, «самые низкорослые из (тюрков) и у них самые маленькие глаза» [Агаджанов, 1977, с. 28].

Выдающимся представителем классической арабской географической школы был Абу Исхак Ибрахим ибн Мухаммед ал-Фариси ал-Истахри, жившего в первой половине X в. Сочинение ал-Истахри является обработкой несколько более раннего географического сочинения Абу Зайда ал-Балхи, на-

писанного между 920–922 гг. Ал-Балхи и по происхождению, и по всей своей деятельности являлся среднеазиатским ученым. Ал-Балхи принадлежало значительное число сочинений по разнообразным отраслям знания. Среди этих сочинений было и географическое – «Сувар ал-акалим» («Изображения климатов (или «областей»)»). До нас эта книга не дошла. Видимо, около 930–933 гг. она была в первый раз обработана ал-Истахри. Однако положив в основу своей книги план сочинения ал-Балхи и его материалы, ал-Истахри значительно расширил объем сведений ал-Балхи за счет данных, полученных в результате собственных, видимо многочисленных, путешествий, во время которых он побывал в Иране, Аравии, Сирии и Египте. Сведения о других странах ал-Истахри получал от лиц, которые побывали в этих странах [Древние и средневековые источники по этнографии и истории Африки южнее Сахары, 1960, с. 142].

Около 951 г. ал-Истахри написал собственное географическое сочинение «Китаб масалик ал-мамалик» («Книга путей стран»), включив, по-видимому, полностью упомянутый труд ал-Балхи. В основу книги положено разделение всей известной арабам части земли на двадцать областей. Области эти ал-Истахри называет термином «иклим» («климат»), придавая, таким образом, указанному термину значение, отличное от того, какое он имеет у авторов более ранних, например, у Ибн Хордадбеха [Материалы по истории туркмен и Туркмении, 1939, с. 27]. Сочинение ал-Истахри дошло до нас в нескольких рукописях арабского оригинала и персидских переводов. Исследования показали более полный вариант начального текста на персидском языке в передаче Ибн Хаукаля. К примеру, в арабской редакции отсутствуют сведения о гузах в низовьях Сыр-Дарьи, данные в персидском переводе по тексту Ибн Хаукаля, использовавшего оригинальную редакцию ал-Истахри, не дошедшую до наших дней. Ал-Истахри сообщает о проживании огузов в нижнем течении реки Сыр-Дарьи, где располагалась столица «Сабран» или Сауран, «между хазарами и кимаками, и страной карлуков и болгар» [Материалы по истории туркмен и Туркмении, 1939, с. 168].

Земли огузов раскинулись по сведениям арабского географа между землями кимаков и хазар, до района проживания болгар: «Земли тюрок обособлены. Что касается земли гузов, то пределы их земель – от хазар до кимаков, до земли хазраджей и болгар. И пределы мусульманские – от Гургана до Парраба [и] до Сапиджаба. Если пройти страну кимаков, будут земли хазраджей, в северных районах. И они (кимаки) расположены посреди гузов и хырхызов и позади саклабов <...> Что касается хырхызов, то место их [расселения] – между гузами и кимаками, океаном и землями хазраджей» [Материалы по истории киргизов и Киргизии, 1973, с. 26].

Информация Ал-Истахри о тюрках Средней Азии перекликается с сообщениями в труде Абу-л-Касим Мухаммед Ибн-Хаукаля «Книга путей и стран». Ибн Хаукаль был родом из Багдада и жил во время упадка халифской

власти Аббасидов, когда тюркские эмиры хозяйничали в столице халифата по своему произволу. В мае 943 г. Ибн Хаукаль покинул Багдад и отправился путешествовать по всем странам тогдашнего мусульманского мира, основательно изучив труды Аль-Джейхани и Ибн Хордадбеха. Во время пути он встретился с другим географом – Абу Исхаком Ибрахимом б. Мухаммедом-аль Фараси-аль Истахри, трудом которого он воспользовался впоследствии, подвергнув его полной переработке и составив около 977. г. на его основе переводимую в данной работе книгу [Абу-л-Касим Мухаммед Ибн-Хаукаля, 1957, с. 14]. Ибн Хаукаль путешествовал по окраинам мусульманского мира и оставил ценные сведения о проживающих соседних народах. Ибн-Хаукаль застал Хорасан и Мавереннахр в стадии глубокой и необратимой исламизации населения, затронувшей и огузов, проживавших вдоль Сыр-Дарьи и владевших крупными городами Яныкент, Хувара и Дженд [Абу-л-Касим Мухаммед Ибн-Хаукаля, 1957, с. 26].

Ценным источником по истории Восточной Европы и Центральной Азии является «Худуд ал-Алам» («Книга о пределах мира от востока к западу») – компилятивный географический трактат 982 г. Автор труда неизвестен, но в рукописи указано, что работа над ним была начата в 372 г. х. (26 июня 982 г. – 14 июня 983 г.) по заказу одного мелкого правителя области Гузган (на территории современного Афганистана), вассала Саманидов. Среди письменных источников «Худуд ал-алам», которых сам автор не называет, исследователям удалось установить труды арабоязычных географов: Балхи, Истахри, Ибн Хордадбеха, Джайхани (последнего – особенно в глазах о тюркских народах) [Худуд аль-Алам, 1973, с. 35-36]. «Худуд ал-алам» сохранился в единственной рукописи XIII в., приобретенной русским востоковедом А. Г. Туманским в Бухаре в 1893 г. В научный оборот источник был введен в 1930-е годы В.В. Бартольдом и В.Ф. Минорским. В силу компилятивности труда многие сведения анонимного автора повторяют и в какой-то мере искажают информацию других арабских географов.

Аноним выделил племена огузского происхождения – собственно огузов или гузов, тогуз-огузов, ягма, карлуков. Огузский союз по данным «Худуд ал-Алам» находился к юго-востоку от страны кимаков. Западные и северные границы огузских кочевий проходили по Волге. Ученый особо останавливается на описании культурного порядка у огузов, соответствующих развитию кочевому обществу: «У гузов надменные лица (*shukh-rū*), и они задиристы (*sitiza-kar*), злобны (*badh-rag*) и нелюбезны (*hasud*). Как летом, так и зимой они скитаются по пастбищам и выгонам <...> Богатство их – в лошадях, коровах, овцах, оружии и в небольшом количестве дичи. Среди них весьма много торговцев. И все что ни есть у гузов или торговцев хорошего и примечательного – предмет почитания гузов <...> (Гузы) весьма уважают знахарей (*tabīban*) и всегда, когда они видят их, выражают почтение (*namāz barand*) им, и целители (*pijishkan*) эти имеют власть над их жизнями (*khun*) и

имуществом (khwasta») [Hudud al-Alam, 1937, p. 100]. Огузы, будучи жителями пустынь, не имели городов, проживали в войлочных жилищах, были весьма многочисленны и придерживались ментальных установок степных воинов – удальцов, видящих смысл жизни в войне и грабежах. Персидский автор пишет: «Они обладают оружием и снаряжением (silah va alat), и они мужественны и отважны (shukh) на войне. Они непрестанно совершают вторжения (ghazw) в области Ислама (nawahi-yi-Islam), какое бы место ни было на их пути (ba har ja'i uftadh), и (после того) нападают (bar-kuband), грабят и удаляются быстро как только могут. Каждое из их племен имеет (отдельного) вождя по причине их разногласий (nasazandagi) между собой» [Hudud al-Alam, 1937, p. 100-101]. Через несколько десятилетий беспокойные соседи мусульман завоюют Иран и Западную Азию. Автор «Худуд ал-Алам» на примере карлуков и халаджей показал значимость культурных контактов в этническом развитии разных по происхождению и роду хозяйственной деятельности народов.

Отличительная черта арабоязычной географии классической школы до начала XI в. заключается в пристальном внимании в основном к истории мусульманских народов. Упоминания о тюркских народах весьма отрывочные и эпизодические, не позволяющие реконструировать этническую историю огузов и родственных им народов этого периода. Исключением является лишь труд Ибн Фадлана. С X в., с постепенным превращением Хорасана в этнический и культурный центр исламского и иранского мира, где активно распространялся язык дари - фарси, вытеснивший значительную часть местных языков и наречий, складываются традиции персидской историографии. А.П. Новосельцев особо подчеркивал неразрывную связь ранней персидской историографии и географии с арабской наукой, поэтому пользоваться известиями источников X–XIII вв. на персидском языке без сопоставления их с предшествующими арабскими нельзя и изолированное обращение к первым только приводит к ошибкам [Новосельцев, 1988, с. 8-9].

Арабо-персидские источники с конца X в. писались под влиянием новых политических реалий, созданных в результате утверждения господства тюрко-огузских племен в исламском мире. Историописание Мавереннахра, Ирана и Хорасана периода царствования тюркских династий газневидов, сельджукидов и хорезмшахов-ануштегинидов отличалось официозностью и преклонением перед завоевателями. Классическим примером панегирического сочинения в честь степных завоевателей является сочинение арабского автора XI в Абу-л-Ала Ибн-Хассула «Книга о превосходстве тюрков над остальными воинами и о достоинствах высочайшего султанского Присутствия», близкое по жанру известному «Посланию» Джахиза. Труд Ибн Хассула был написан в иной исторической обстановке, когда тюрки стали доминирующей военной и политической силой мусульманского мира, возводя на троны государств исламского мира своих «природных» вождей [Араб-

ские источники о тюрках в раннее средневековье, 1993, с. 14]. Ибн Хассул был современником сельджукского завоевания и как можно предположить из его сочинения, привлекался Тогрул-беком и его вазиром ал-Кундури к государственным делам. Сочинение Ибн Хассула посвящено возвышению рода Сельджука среди огузских племен.

Сочинение «Зайн ал-ахбар» («Украшение известий») Абу Са'ида Абдалхайа б. аз-Заххака б. Махмуда Гардизи, написанное на персидском языке в Хорасане между 1050 и 1052 гг. содержит сведения об огузах, кимаках, ягма, карлуках и других тюркских группах. Гардизи в описании тюркских народов опирался на предшествующих авторов, в том числе на Ибн Хордадбега, Джайхани. Важным для понимания особенностей этногенеза тюркских народов Центральной Азии является следующее сообщение Гардизи: народы ягма и халлухи (халачи) по происхождению являются выходцами из тогуз-огузского союза, из которого они вышли по различным причинам [Бартольд, 1966, с. 43-47]. Большое внимание Гардизи уделил отношениям между газневидами и сельджукидами, описал многолетнюю войну в Хорасане.

Особо следует выделить многотомный труд по истории газневидов «Тарих-и Бейхаки», написанный персидским историком Абу-л-Фазлом Бейхаки (ок. 995–1077). До настоящего времени дошла лишь часть сочинения, посвященная правлению покровителя историка султана Масуда I Газневи. Еще до появления труда Бейхаки сложился особый канон историописания на фарсидари – сжатый, сухой и без риторических прикрас [Абу-л-Фазл Бейхаки, 1969, с. 17]. Сам Бейхаки ставил задачу: «...воспроизвести историю полностью и вымести прах из всех углов и закоулков, дабы ничто из происходящего не осталось сокрыто» [Абу-л-Фазл Бейхаки, 1969, с. 80-81]. Бейхаки рисует яркую картину своей эпохи, описывая повседневную жизнь и занятия хорасанцев и нравы газневидского двора. Большое внимание уделено взаимоотношениям газневидов с соседними государствами, в том числе с Караханидами. Хронист отметил этническое родство туркмен и караханидских тюрков, а их родину называет Туркестаном. Бейхаки, ссылаясь на сведения тайных осведомителей, пишет о том, как караханидский правитель Богра-хан подстрекал туркмен к нападениям на Хорасан, обещая вождю сельджуков Тогрулу: «Воевать надобно, потому что он-де прийдет столько людей из ханских, похожих на туркмен, сколько запросят» [Абу-л-Фазл Бейхаки, 1969, с. 645].

Бейхаки подробно описал перипетии борьбы хорасанцев с надвигавшимися туркменами-сельджуками. Тюркских кочевников Бейхаки оценивает с точки зрения носителя древней культурной традиции иранских оседло-земледельческих народов, рассматривая завоевателей как варваров и грабителей. Им дана характеристика туркмен: «...куда бы они не приходили, они не оставляли ни скота, ни пашен» [Абу-л-Фазл Бейхаки, 1969, с. 634]. Из сочинения Бейхаки следует, что важнейшие решения у туркмен принимались на общих советах, составленных из племенных вождей, родовой знати и старейшин

[Абу-л-Фазл Бейхаки, 1969, с. 598]. Огузские племена, вторгнувшиеся в Хорасан, как следует из текста «Тарих-и Бейхаки», были разобщены. Наряду с туркменами-сельджуками, персидский историк выделяет туркмен-кызыловцев, йагмаровцев и балканкухцев, не подчинившихся клану Сельджука [Абу-л-Фазл Бейхаки, 1969, с. 637]. В самом государстве Газневидов тюрки были представлены не только воинами – гулямами и высшей знатью, но и племенами халаджей и тюрков-кенджинэ – вероятно потомков эфталитов, мирно проживавших рядом с персоязычными «тазиками» [Абу-л-Фазл Бейхаки, 1969, с. 873]. Часть хорасанских тюрков влилась в состав победивших туркмен – сельджуков, часть сохранилась в виде племен теймурташей, хорасани и гудари, проживающих в настоящее время в Северо-Восточном Иране.

После воцарения династии Сельджукидов продолжают сохраняться старые газневидские традиции историописания. В 1126 г. неизвестным историком был составлен обширный труд под названием «Муджмал ат-таварих ва-л-кисас». Составитель «Муджмал ат-таварих» пользовался многочисленными утраченными ныне историческими трудами. Среди рассказов о тюркских племенах в этом сочинении присутствует древнейшая версия легенды об Огуз-кагане [Агаджанов, 1969, с. 19]. Среди исторических произведений XII в. важное место занимает сочинение Захир ад-Дина Нишапури «Сельджук-наме» и трактат Низам ал-Мулька «Сийасат-наме». Эти труды содержат сведения о проникновении тюркских элементов в Анатолию еще в середине IX в. в правление халифа Мустасима (831-841 гг.), положении туркменских племен, возвышении ранних сельджукидов и политических нравах установившихся после завоевания туркменами Ирана.

В 1154 г. Абу Абдаллах Мухаммед ибн Мухаммед ал-Идриси был составлен по инициативе сицилийского короля Рожера I обширный географический труд «Нузхат ал-муштак фи-хтирак ал-афак» («Развлечение истомленного в странствии по областям») содержащее описание страны огузов, принадлежащих им городов и крепостей. Во введении Идриси называет свои основные источники, к числу которых относит труды Птолемея, Ибн Хордадбех, ал-Йакуби, Кудама ал-Басри, ал-Масуди, ал-Джайхани, Ибн Хаукаль, ал-Узри, а также плохо известные Джанах ибн Хакан ал-Кимаки, Муса ибн Касим ал-Каради и Исхак ибн ал-Хасан ал-Мунаджжим. Страну гузов ал-Идриси разместил в восточной части Прикаспия, между страной ал-Хазар с севера, с запада – страной Азарбайджан и ад-Дайлам, с юга – страной Табаристан [Ал-Идриси о странах и народах Восточной Европы, 2006, с. 109].

Ценным источником по этнической истории огузов является знаменитая книга «Диван Лугат ат-Тюрк», представляющая своеобразную тюркскую энциклопедию, основанную на богатом историко-географическом, этнографическом и лингвистическом материале, собранным и обобщенным выдающимся тюркским ученым Махмуд ибн ал-Хусайн ибн Мухаммад ал-Кашгари (1029–1101 гг.), выходцем из караханидской знати, управлявшей

Кашгаром. Лингвистический анализ языков и наречий тюркских народов, в разное время посещенных Махмудом ал-Кашгари, позволил ученому выделить несколько групп, отличающихся особенностями языка. К первой группе он относит язык племен, смешивавшихся с иранским оседло-земледельческим населением и перенимавших их обычаи. К ним он причисляет племена сугдак, канжак и аргу. Это те тюрки, «кто говорит на двух языках, речь становится ломаной» [Махмуд аль-Кашгари, 2005, с. 69]. Ко второй группе отнесены племена, сохранившие кочевой образ жизни и относительную изолированность от иранского культурного влияния. К ним причислены следующие этнические группы: «киркиз (кыргыз), кифжак (кипчак), угуз (огуз), тухси, йагма (ягма), жикил, уграк, у которых «чистый тюркский, единый язык» [Махмуд аль-Кашгари, 2005, с. 69-70]. Ал-Кашгари указывает на огузо-карлукскую основу туркмен. Как уже выше отмечали значение этнонима «туркмен» Ал-Кашгари трактует как «похожие на тюрок», указывая в приведенной им легенде, что туркменами Александром Македонским были названы 22 человека, «с отличительными знаками и клеймами тюрок» [Махмуд аль-Кашгари, 2005, с. 1051-1052]. Проницательный Махмуд ал-Кашгари по поводу языковых различий между различными группами тюркских народностей конца XI – начала XII вв. писал: «В основном языке различий немного, они проявляются в чередовании или усечении отдельных букв» [Махмуд аль-Кашгари, 2005, с. 71]. Появление особенностей в языке и культурном порядке средневековый энциклопедист связывал с влиянием соседних оседло-земледельческих, преимущественно иранских, народов.

Из числа письменных источников, в которых наиболее полно отражен ранний период этнической истории тюркских народов, исключительно важное место принадлежит фундаментальному труду «Джами ат-таварих» («Всеобщей истории» или «Сборнику летописей») мусульманского историка-энциклопедиста XIV в. Фазлаллаха Рашид ад-Дина (ум. в 1318 г.), составленному на персидском языке. В процессе написания автором использовались устные истории, рассказанные знатоками монгольского прошлого; «Диван-и лугат ат-тюрк» («Собрание тюркских наречий») Махмуда ал-Кашгари; Тарих-и-джехангуша («История мирозавоевателя») Ата Малика Джувейни, персидского историка, находившегося на службе ильханов; часть Алтан дэб-тэр («Золотой книги»), написанной на монгольском языке официальной истории дома Чингис-хана, генетически связанной с «Сокровенным сказанием монголов». «Джами ат-таварих» состоит из двух основных частей, из которых первая включает историю монголов и основанных ими государств (выделившихся из империи Чингиз-хана), а вторая – всемирную историю.

Вторая часть труда персидского ученого, разделена, согласно общепринятой исламской историографической традиции, на всеобщую историю до возникновения ислама, историю исламских государств и историю немусульманских государств. Как новатор в историографии Рашид-ад-дин проявил

себя и в том, что признал необходимым изучать историю немусульманских народов по их источникам и в их традиции. Руководящая идея, положенная в основу плана «Джами ат-таварих» заключается в положении, что история исламских народов – арабов, персов и тюрков – лишь одна из рек, впадающих в море всемирной истории, что всеобщая история должна быть всемирной историей и включать историю всех известных тогда народов – от «франков» (т.е. западноевропейских народов) на крайнем западе до китайцев на крайнем востоке [Петрушевский, 1952, с. 24-25]. Под руководством Рашид-ад-дина работал коллектив сотрудников, включавший известных ученых, таких как Абдаллах Кашани, Ахмед Бухари, знаток монгольской устной истории Пулад Чжэн-сян. Сам Рашид-ад-дин занялся непосредственно составлением I раздела I части, т.е. историей тюркских и монгольских племен до Чингиз-хана. До него не было общего систематизированного труда по истории тюрко-монгольских народов.

В основе повествования об Огуз-кагане, вероятно, лежит общеогузский эпос о первых правителях, популярный среди средневековых туркмен. Ссылки на «Огуз-наме» содержатся в трудах османских историков и Абу-л-Гази Бахадура. Версия огузской истории в изложении Рашид-ад-дина и других средневековых авторов изобилует фантастическими историями о принятии ислама Огуз-каганом в младенческом возрасте, об исламизации огузов и других туркменских племен в далекую эпоху легендарных предков и т.д. Эти мифологические фрагменты восходят к традициям устной передачи исторических сведений в эпических сказаниях, в которых в значительной мере могла быть искажена или приукрашена реальная информация.

Рашид-ад-дин дает классификацию тюркских и монгольских народностей на основе генеалогического принципа, как это было принято на средневековом Востоке, в соответствии с устной исторической традицией о происхождении племен. И.П. Петрушевским отмечено, что «Рашид ад-Дин называет тюрками все скотоводческие народы Азии как тюркоязычные, так и монголоязычные <...> у нашего автора «тюрки» – термин не столько этнический, сколько социально-бытовой» [Петрушевский, 1952, с. 28]. Отдавая дань легендарной традиции, господствовавшей в то время, кыпчаков, карлуков и других тюрков Рашид-ад-дин признавал происходившими от 24 огузских племен, а генеалогию Огуз-хана возводил к Яфету, сыну библейского Ноя [Петрушевский, 1952, с. 28-29]. Рашид-ад-дином доказывает единство происхождения тюрко-монгольских народов и большей древности тюрков: «[Ной] послал Яфета на восток. Монголы и тюрки рассказывают об этом то же самое, но тюрки назвали и продолжают называть Яфета Булджа-ханом [Абулджа-ханом] и достоверно не знают, был ли этот Булджа-хан [Абулджа-хан] сыном Ноя или его внуком; но все они сходятся на том, что он был из его рода и близок к нему по времени. Все монголы, племена тюрков и все кочевники [букв.: обитатели степей] происходят от его рода» [Рашид ад-Дин.

1952. с. 81]. Огуз-каган был сыном Кара-хана, внука Яфета. Приняв ислам и победив своих врагов во главе с отцом, он утвердил власть от «от Таласа и Сайрама до Бухары». Родственники отца, поддержавшие Огуз-кагана были выделены им в отдельную общность и названы уйгурами: «Это народное сборище постоянно было с Огузом. Когда Огуз вознамерился захватить другие государства, он вернул уйгуров из районов горных ущелий, дабы они расположились в пределах [его государства] и охраняли последнее до того времени, пока он возвратится. Все племена уйгуров происходят от этого народного сборища» [Рашид ад-Дин, 1952, с. 85]. В отношении карлуков, халаджей, кипчаков, канлы, агачэри также признается их происхождение из круга огузских племен. Рашид-ад-дин увязывает происхождение туркмен с ранними огузами: «Туркмены, которые были вместе с Огузом и с ним объединились, суть эти упомянутые племена» [Рашид ад-Дин, 1952, с. 86]. Количество туркменских племен обусловлено происхождением их от 24 сыновей Огуз-кагана: «Все туркмены, которые существуют в мире, [происходят] от этих упомянутых [выше] племен и двадцати четырех сыновей Огуза. В древности слова туркмен [туркман] не было; все кочевые племена, по внешнему виду похожие на тюрков, называли обобщенно тюрками, [но] у каждого племени было определенное и особенное прозвище» [Рашид ад-Дин, 1952, с. 86]. Рашид-ад-дин приводит перечень племенных подразделений (24 племени) огузов (туркмен) в версии, независимой от перечня (22 племени), дошедшего до нас в версии Махмуда ал-Кашгари. В состав огузов Махмуд ал-Кашгари включил «бичине» (печенеги), представлявших осколки разгромленного кангарского союза.

Появление этнонима «туркмен» Рашид-ад-дин связывает со смешением тюркских кочевников с иранскими автохтонами: «В то время, когда эти племена Огуза пришли из своих областей в страны Мавераннахра и в землю Ирана и в этих местах стали плодиться и размножаться, их внешний вид под влиянием воды и воздуха мало-помалу сделался похожим на облик тазиков [таджиков]. Но так как они не были настоящими тазиками [таджиками], то тазикский народ назвал их – туркман, что значит: тюркоподобный. По этой причине это имя обобщили со всеми ветвями племен Огуза, и они стали известны под этим именем» [Рашид ад-Дин, 1952, с. 86]. Таким образом, по мнению Рашид-ад-дина, туркменами становились те тюркские племена, которые активно смешиваясь с иранскими этническими группами, вероятно «переплавляли» их, одновременно перенимая культурные модели поведения и антропологический облик ассимилируемых автохтонов. Тем самым они кардинально отличались от своих огузских предков и тюрков северных степей. Если во времена Махмуда ал-Кашгари различия между различными группами тюркских племен были незначительными, то спустя два века уже этнокультурная и языковая дифференциация между огузскими и дешт-и-кипчацкими племенами отчетливо просматривается.

Влияние этнических интерференций на межплеменном уровне было различным и зависело от длительности и интенсивности межэтнических контактов. Современные туркмены достаточно легко по внешнему облику отличают салыров и емрели, входивших в состав древних 24 огузских племен, от более монголоидных представителей племен теке и йомуд. Сохраняя кочевой тип хозяйствования, язык, общеогузское самосознание и родоплеменные структуры туркмены продолжали также отличаться от оседлых и кочевых иранцев, но этнические границы, ранее разделявшие их, становились в значительной мере символическими и подвижными, облегчая инкорпорацию в другие сообщества. Иранизация огузских племен халаджей-хилджи и абдали ввела их в круг пуштунских племен, хорасанских баятов в состав ираноязычных хазарейцев. Кандагарские кланы гильзаев в конце XIX в. еще помнили свое тюркское происхождение от халаджей X–XII вв. В свою очередь, огузская экспансия в Западной Азии способствовала тюркизации местного индоевропейского населения. С.Г. Агаджанов на основе данных антропологии пришел к выводу, что этнические группы огузов, смешанные преимущественно с ираноязычными европеоидами, именовались туркменами. В X–XI вв. это название прилагалось также к метисированным и принявшим ислам группам из карлуков, халаджей и других тюркоязычных племен, обитавших в Шашской и Исфиджабской областях. Огузы, не втянутые в отношения с оседло-земледельческим населением Ирана и Мавереннахра, по антропологическому облику существенно отличались от огузов – туркменов. Арабские авторы отмечают слабо выраженный растительный покров на лице и теле и плосконосость огузов. С.Г. Агаджанов, считает, что это говорит о монголоидных чертах, которые были присущи основной массе преимущественно степных огузов [Агаджанов, 1977, с. 27-28].

Памятники придворной историографии Сельджукидов Малой Азии и их преемников из дома Османа в значительной мере носят компилятивный характер. На наш взгляд, следует остановиться на сочинении на персидском языке «Сельджук-намэ» Насир Эд-Дин Яхья ибн-Мохаммед, известного больше как Ибн ал-Биби (ум. 1272 г.). Ибн ал-Биби был современником монгольского завоевания огузских племен. По мнению В. Гордлевского, Ибн ал-Биби сочувствовал огузским феодалам, сохранявшим предания о «золотом веке» господства сельджукидов времени Ала-эд-дина Кей-Кубада [Гордлевский, 1941, с. 7-9]. Хронологические границы сочинения Ибн-ал-Биби охватывают историю сельджуков за время от 1192 по 1280 г. Он намеренно ничего не говорит о более отдаленной эпохе, «за невозможностью получить достоверные сведения» [Мелиоранский, 1984, с. 614-615]. Хроника Ибн ал-Биби охватывает события от междуусобной войны сыновей Кылыч-Арслана, раздробившего в 1188 г. государство на уделы, и до правления султана Гияс-эд-дина Месуда I (с 1282 г.).

Первая часть сочинения Ибн ал-Биби не может быть названа историческим памятником в строгом смысле этого слова: хронологических указаний в

ней почти нет, нет в ней и полного последовательного перечня событий, – вся эта часть наполнена рассказами из жизни сельджукских государей, носящими несколько анекдотический характер. Иногда приводятся довольно длинные и маловероятные речи действующих лиц рассказа, такова напр. предсмертная речь Кылыч Арслана – к своему сыну и наследнику Гияс-эд-Дину, состоящая из стереотипных рассуждений о бренности всего земного и т. п. В период возвышения клана Османа появляется компилятивное сочинение составленное на турецком языке из хроник Ибн Биби, Аксарайи и Равенди османским придворным историком-панегиристом Языджи-оглу Али в 1423 г. по распоряжению султана Мурада II. В сочинениях Языджи-оглу Али наряду с огузскими историческими преданиями использована составленная на уйгурском языке версия «Огуз-наме».

Из мусульманских источников более позднего периода следует выделить труды хивинского хана и историка Абу-л-Гази Бахадура (1646–1663) «Шаджара-и таракима» («Родословная туркмен») и «Шаджара-и турк» («Родословная тюрок»). Абу-л-Гази при написании своего труда использовал более ранние нарративные источники и генеалогические сказания туркмен под названием «Огуз-наме». Поводом к написанию «Родословной туркмен», по словам Абу-л-Гази, стала просьба туркменских мулл, шейхов и беков, которые считали, что распространенные в народе Огуз-наме полны «ошибок и друг с другом не сходятся» [Кононов, 1958, с. 21, 37]. Нужно было дать официальную редакцию предания о происхождении туркмен, их развития и размещения. Каждое племя знало, и в ряде случаев сохраняет до наших дней, свои родословные, но сводной родословной различных туркменских племен не было.

По мнению А.Н. Кононова: «Туркменские эпические сказания, связывающие происхождение туркмен с легендарным Огузом, – они, к сожалению, еще почти не изучены, – сложились в своих основных линиях очень давно, во всяком случае задолго до принятия туркменами ислама. Эти предания, в которых народная память, наряду с чисто фантастическими представлениями, сохранила и много того, что когда-то реально существовало, должны быть подвергнуты тщательному и всестороннему анализу, так как они являются часто единственными источниками по истории туркменских племен» [Кононов, 1958, с. 23].

В соответствие с канонами мусульманской историографии «Родословная туркмен», равно как и «Родословная тюрок», может быть разделена на три части: библейско-коранические мифы; сведения, основанные на огузско-туркменском эпосе, в основе которого лежит сказание об Огузе и его потомках; сведения, дошедшие в легендарной форме, но имеющие реальную подоснову: сведения о происхождении, разделении и размещении огузских племен (в частности, сказание о салорах), сведения о тамгах, онгонах, местничестве на пирах, сказание о смуте в огузовом иле, сказания об илях, присоединив-

шихся к туркменам [Кононов, 1958, с. 23-24]. В отличие от сочинения Рашид-ад-дина, передавшего исламизированный вариант сказания об Огуз-кагане, имевший хождение среди средневековых мусульман-огузов, хивинский хан существенно искажил эпос, включив в огузскую этногенетическую историю монголов и татар. Сказалось происхождение Абу-л-Гази Бахадура из «золотого рода» Чингизидов. Абу-л-Гази Бахадур фиксирует появление новых племен в составе туркмен, ранее не упоминавшихся в составе огузов, объясняя происхождением от наложниц сыновей Огуз-кагана: «...назовем имена сыновей, родившихся у этих шести сыновей Огуз-хана от наложниц. Однако какой из них от [какого] из сыновей [Огуз-хана] – не известно. [Вот их имена]: Кене, Куне, Турбатлы, Гирейли, Султанлы, Оклы, Кокли, Сучлы, Хорасанлы, Йуртчы, Джамчи, Турумчи, Кумы, Соркы, – его [потомков] теперь называют сорхы, – Курджык, Сурадзык, Караджык, Казыкурт, Кыргыз, Тикин, Лала, Мурдашуй, Сайыр» [Родословная туркмен. 1958. с. 52]. Названия племен указывают на изменение конфигурации туркменских племен, вхождение в их состав этнических групп тюрко-монгольского происхождения (гирейли), кыргызов, хорасанских тюрок. Первоначальная родина огузов локализуется в Семиречье: «На восток юрты огузского иля простирались до Исык-Куля и Алмалыка, на юг – до Сайрама и гор Казыкурт-таг и Караджык-таг, на север – до гор Улуг-таг и Кичик-таг, в которых медь добывают, на запад – до города Йангикент, что при устье реки Сыр, и до Кара-кумов. В этих названных местах они жили четыре-пять тысяч лет и из того уруга, который разрастался, поднимали государей» [Родословная туркмен, 1958, с. 57]. Уход огузов на Сыр-Дарью был связан с давлением соседних хатаев (кара-киданей), найманов и канглы. На территории Средней Азии под влиянием природно-климатических условий, как считает Абу-л-Гази, произошло изменение антропологического облика огузов: «Через пять-шесть поколений под влиянием климата (ярга сувга тартды) подбородки у них постепенно стали короткими, глаза – большими, лица – маленькими, носы – крупными» [Родословная туркмен, 1958, с. 121]. По поводу происхождения и значения этнонима «туркмен» хивинский хан и историк идет вслед за Махмудом ал-Кашгари и Рашид-ад-дином, отделяя смешавшихся с местным населением огузов-туркмен от «настоящих тюрок»: «Из илей, пришедших в туркменский юрт и поселившихся [там], в Мавераннахре стали появляться пленники (асир) и купцы. Таджики увидели [их] и назвали тюрками, а прежним тюркам дали имя туркманенд, что значит: похожий на тюрка. Простой народ (кара халк) не мог выговорить тюркманенд и говорил туркмен» [Родословная туркмен, 1958, с. 121].

Арабо-персидская и тюркоязычная историография огузов, как мы видим, опиралась на устное историческое знание кочевников, включавшее эпические сказания – дастаны и генеалогические предания. Нельзя недооценивать конструирующую роль мифов, повествовавших о кровных связях и единстве огузских племен. Этническая идентичность приемников огузов

(турки, туркмены, азербайджанцы) формировалась за счет, как языковой ассимиляции нетюркского населения, так и распространения в среде завоеванных народов Западной Азии древней мифологической версии исторического прошлого, изложенной в «Огуз-наме» и подобных исламизированных огузских сказаний. Можно согласиться с оценкой К. Райхла, считающего уйгурский вариант «Огуз-наме», сведения об огузах в трудах Махмуда Кашгари, Рашид ад-Дина и Абу-л-гази, «Книгу Деде Коркута»: «этиологической легендой, попыткой объяснить происхождение тюркских племен (карлуков, кипчаков и др.), в особенности племени огузов и его родства с другими тюркскими племенами, а также их последовательное племенное разделение» [Райхл, 2008, с. 34].

У древнего сказания о происхождении огузов есть разные варианты. Наиболее древний вариант сказания зафиксирован в уйгурской рукописи XV в. «Огуз-наме», содержащую карлукуско-уйгурскую (XIII–XIV вв.) версию. С принятием ислама возникают новые варианты мифа об Огузе-кагане (отражённые в сочинениях Рашид-ад-дина, Абу-л-Гази, Языджиоглу Али). Один из вариантов – это вариант в произведении Рашид-ад-дина «Джами ат-таварих», другой вариант – это вариант, изложенный в произведении Абу-л-Гази Бахадур хана под названием «Шаджара-и Турк». В целом, названием «Огуз-наме» обозначается каждая из 12 глав древнейшего памятника тюркоязычных народов «Китаби Деде Коркут» и отдельные предания и песни о происхождении и подвигах тюрков-огузов, исполняемые народными певцами (озанами или ашугами). Повествование ведется от имени легендарного Коркута или Коркыта – легендарного тюркского сказителя и прорицателя из племени баят. В пророчествах Коркута сохранились элементы архаических и домусульманских верований, но, по мнению В.М. Жирмунского они перекрываются исламским вероучением [Жирмунский, 1974, с. 535]. Прорицания Коркута отражают эволюцию социально-культурных представлений огузов в процессе их исламизации и аккультурации в процессе движения по Западной Азии и усиления межкультурного обмена с местным населением.

Эпос известен в письменной форме по двум рукописям XVI в. – Дрезденской и Ватиканской. Дрезденская – «Книга моего деда Коркута на огузском языке», состоит из 12-частей. Ватиканская рукопись состоит из 6 частей. И Дрезденская и Ватиканская рукописи были переписаны из более древнего источника. Первую информацию о «Китаби Деде Коркут» дал немецкий ученый Ф. Дитс и им же был переведен на немецкий язык часть романа – «Басат убивает Тепегёза» (1815). Т. Нелькеде на основе Дрезденской рукописи дал в печать «Китаби Деде Коркут». В. В. Бартольд в 1894–1904 гг. перевёл и напечатал на русском языке 4 части произведения. Время письменной обработки следует, по видимому, датировать XV в. – временем возвышения османов, происходивших из туркменского племени кайы, более поздних, чем сельджукские турки Анатолии, выходцев из среднеазиатских степей. Е.М.

Мелетинский связывает это с тем, что введение содержит «предсказание» Коркута о возвращении власти представителям этого племени. Однако, по его мнению, «окончательное формирование огузского эпоса, его циклизация в устной форме относятся к предшествующей стадии, когда гегемония принадлежала туркменскому племени баюндур (середина XIV – середина XV в.), так как в эпосе Баюндур-хан играет роль эпического главы огузов. Этому соответствует и исторический фон в песнях – борьба мусульман-огузов в Закавказье и восточной части Малой Азии с трапезундскими греками, грузинами и абхазцами (фигурирующими под общей кличкой гяуров, т. е. неверных)» [Мелетинский, 1985, с. 588].

Но здесь следует обратить внимание на то, что племя баяндур играло главенствующую роль в туркменском союзе Ак-Коюнлу, соперничавшего с османами и их союзниками – туркменами Кара-Коюнлу в Малой Азии. Вожди Ак-Коюнлу навели на своих соперников в начале XIV в. полчища Тамерлана, прошедшего огнем и мечом по Малой Азии. По мнению В.В. Бартольда, складывание огузского эпоса произошло среди туркменских племен, кочевавших за пределами владений рода Османа, так как последние, усвоив византийскую культуру и проникнувшись суннитской версией ислама, относились к тюркским кочевникам как к грубым дикарям и варварам. В.В. Бартольд указал и на традиционное восхваление в дастане о Коркуте наряду с пророком Мохаммедом и праведными халифами 12 шиитских имамов. Шиизм разделялся большинством средневековых туркменских племен. В.В. Бартольд предположил, что район распространения эпоса находился вне пределов Малой Азии: «...связанный с именем Коркуда эпический цикл едва ли мог сложиться вне обстановки Кавказа. После падения династии туркменов Белого барана и разделения ее владений между суннитской Турцией и шиитской Персией условия для сохранения традиций туркменского эпоса были более благоприятны во второй, чем в первой. Культурным влиянием Византии и ислама были вызваны презрительные отзывы о грубости турок» [Бартольд, 1962, с. 121].

Из текста «Китаби Деде Коркут» мы можем сделать несколько выводов по этнической истории огузов-туркмен. В.В. Бартольдом было подмечено, что в «Китаби Деде Коркут» воспеваются ранний период огузского завоевания Западной Азии и Кавказа: «"Век огузов", т. е. время жизни героев, относится к далекому прошлому, к первому веку ислама. По представлению певца, люди тогда были другие, не только выше ростом и сильнее, но и более угодные богу: «их благословение было благословением, их проклятие – проклятием» <...> Сказочные богатыри живут, однако, в той же местности – на армянской возвышенности, – как современники певцов, в той же обстановке кочевого или полукочевого быта, в шатрах, с табунами коней, стадами верблюдов и баранов, с летовками в горах, но также с садами и виноградниками» [Бартольд, 1962, с. 116]. Однако сами эпические огузы уже не те кочевники-языч-

ники, ужасавшие арабских путешественников и послов своими варварскими обычаями и пренебрежением к исламу. Огузы теперь неистовые воины-гази, ведущие священную войну не только с традиционными противниками христианами греками, грузинами, абхазами, но и с огузскими братьями, ставшими «гяурами», во главе с Шюкли-Маликом. Война с огузами-«гяурами» в эпосе является самой жестокой и истребительной, в то время как огузы-мусульмане ведут войну с греками и грузинами по требованиям ислама, давая пощаду сдающимся, взятие города или крепости сопровождая разрушением церквей и постройкой мечетей. Вместе с тем, они социальными, культурными, политическими и личными «нитями» связаны с окружающими народами Кавказа и Малой Азии, вступая с ними в брачные и деловые отношения. Этнические границы между огузами и местными народами становятся весьма размытыми. В отношении греков, грузинов и абхазов в огузских дастанах о Коркуде подчеркивается их иноверие – «гяурство», противопоставляющее их огузам, в отношении иранцев – приверженность огузов кочевому образу жизни. Прошло более трех веков со времен битвы под Манцикертом (1071 г.), когда исход битвы между византийцами и сельджуками решил переход гузов и печенегов на сторону огузских братьев. Прошлое родство теперь отвергнуто, изначальные связи туркмен разорваны в отношениях с родственными сирийскими огузами – «гяурами», печенегами и кипчаками-половцами, изображенные ашугами в «Книге Деде Коркута» и «Кер-оглы» безжалостными «дикарями», насильниками и убийцами.

Огузская экспансия на запад вдоль северного и южного побережья Черного моря привела к тому, что сведения об огузах и родственных им гузах, торках и печенегах появляются в византийских, сирийских, армянских и грузинских источниках. Наиболее интересны и содержательны сведения византийских авторов. Ценные сведения о тюрках содержатся в труде «История» византийского дипломата и историка второй половины VI в. Менандр Протектора, в сочинении «История» византийского историка и писателя начала VII в. Феофилакт Симокатта, трактат об управлении государством императора Константина Багрянородного и историческое повествование «Алексиада», написанное Анной Комнин, старшей дочерью императора Алексея Комнина.

Труд Симокатты продолжает труд Менандра Протектора и представляет большой интерес при изучении ранней истории тюркских народов. Феофилакт Симокатта, описывая взаимоотношения византийцев с тюрками конца VI – VII вв., отмечает особую воинственность тюркских правителей и народа, сохраняющих в неизменности культурный порядок своих предков: «Тюрки превыше всего чтут огонь, почитают воздух и воду, поют гимны земле, поклоняются же единственно тому, кто создал небо и землю и называют его богом. Ему в жертву они приносят лошадей, быков и мелкий скот и своими жрецами ставят тех, которые, по их мнению, могут дать им предсказания о будущем» [Феофилакт Симокатта, 1957, с. 161].

Нас интересует сообщение Симокатты о покорении тюркским каганом племени «огор», «Это одно из самых сильных племен в силу многочисленности и благодаря военным упражнениям в полном вооружении. Они живут на востоке, так, где течет река Тил, которую тюрки обыновенно называют Черной. Древнейшими вождями этого племени были Уар и Хунни. Поэтому и некоторые из этих племен получили название уар и хунн» [Феофилакт Симокатта, 1957, с. 160]. Выше мы уже упоминали, что китайские хроники в числе племен огузов-теле называют племена уйгуров (огор) и хуни. Вероятно, косяк аварских племен, создавших в VI в. Аварский каганат в центре Европы, составили огузы-уйгуры. Уйгурскую версию происхождения авар отстаивает венгерский тюрколог А. Рона-Таш. Из труда Менандра Протектора известно, что посол тюркского кагана Маниах клятвенно заверил византийского императора о наличии сохранивших верность аваров, «которые еще преданы нам; число же тех, которые от нас убежали, полагаем, до двадцати тысяч» [Менандр Византиец, 1860, с. 374].

Упоминания об огузах (узах) и родственных им печенегах содержатся в трактате императора Константина VII Багрянородного (945–959 гг.) «Об управлении империей», составленном в 948–952 гг. Константин VII известен, как один из образованнейших людей эпохи, покровитель и издатель компилятивных сборников, автор сочинений «О фемах», «О церемониях», «Об управлении империей», являющихся важнейшими источниками для изучения истории Византии и соседних народов. Византийский император сообщил, что печенеги проживали в окружении хазар и огузов в Северном Прикаспии. Последние, в конце IX в. вступив в союз с хазарами, изгнали печенегов в причерноморские степи, откуда были вытеснены венгры [Константин Багрянородный, 1991, с. 157]. Часть печенегов вошла в состав огузов, «...в то время, когда пачинакиты были изгнаны из своей страны, некоторые из них по собственному желанию и решению остались на месте, живут вместе с так называемыми узами и поныне находятся среди них, имея следующие особые признаки (чтобы отличаться от тех и чтобы показать, кем они были и как случилось, что они отторгнуты от своих): ведь одеяние свое они укоротили до колен, а рукава обрезали от самых плеч, стремясь этим как бы показать, что они отрезаны от своих и от соплеменников» [Константин Багрянородный, 1991, с. 159]. Константином Багрянородным особо отмечено наличие в составе печенегов племен кангаров. Из 8 основных племен три племени носили этноним «кангар»: «Иавдиирти, Куарцицур и Хавуксингила, как более мужественные и благородные, чем прочие, ибо это и означает прозвище кангар» [Константин Багрянородный, 1991, с. 160].

Сочинение Анны Комнины «Алексиада» посвящено деятельности византийского императора Алексея Комнина, ведшего ожесточенную борьбу с сельджукской экспансией в Малой Азии. Для Анны Комнины тюркские кочевники выступают в качестве орд варваров. Анна Комнина сообщает и

о союзнических отношениях между византийцами и различными группами тюркских кочевников, не подчинявшихся сельджукскому султану. Фрагментарно византийская принцесса пишет о северных кочевниках (гузах, печенегах, куманах), именуемых на античный манер скифами [Анна Комнина, 1996, с. 52]. Мы можем предположить, что антропологический облик причерноморских тюрков не отличался от европеоидного облика прежних насельников – скифов и сарматов.

Особо следует остановиться на хронике сирийского хрониста Михаила Сирийца. Михаил Сириец получил хорошее воспитание, знал помимо родного сирийского арабский, умел объясниться на языке огузов и, возможно, на армянском [Гусейнов, 1960, с. 19]. Все это позволило ему достоверно описать политическую, социально-экономическую и военную историю своего времени. «Хроника» Михаила Сирийца представляет ценность тем, что в её составе сохранились фрагменты ныне утерянных сочинений. До конца XIX в., т. е. до открытия сирийского текста и арабского перевода, «Хроника» была известна по армянскому переводу, который был сделан в 1248 г. с сирийского автографа самого автора. Арабский перевод «Хроники», сделанный в 1759 г., также известен во многих списках, написанных каршуни (на арабском языке сирийскими буквами) и арабской графикой. По сравнению с армянским, арабский перевод является почти дословным и, вероятно, сделан с «Эдесской рукописи». Сирийский текст «Хроники» ныне известен в рукописи 1598 г., обнаруженной в 1887 г. в яковитской церкви в Эдессе патриархом сирийских католиков Ефремом Рахмани и названной по месту находки «Эдесской» [Гусейнов, 1960, с. 20]. Изложение начинается от «сотворения мира» и доводится до 1199 г. При составлении «Хроники» автор использовал сочинения сирийских писателей VI–XII вв. – Иоанна Эфесского (VI в.), псевдо-Захария (VI в.), Кира Батнского (VII в.), Якова Эдесского (VII в.), Иоанна Стилита (VIII в.), псевдо-Дионисия (VIII в.), Игнатия Мелитенского (XI в.), Василия Эдесского (XII в.), Дионисия бар-Салиби (XII в.) и Иоанна Кишумского (XII в.).

Михаил Сириец разделял убеждения своих предшественников и современников о варварстве пришлых кочевников, пришедших с далекого востока: «Земля, где пребывают тюрки, которые есть Гог и Магог, находится на северо-востоке. И не только из пророческого слова мы узнали это, но также из того, что видели и слышали мы и наши предки <...>. Относительно же их варварства и дикости нравов известно, что в той их внутренней земле нет у них закона в разборе пищи. Все, что ползает по земле, животных и зверей, змей, пресмыкающихся и птиц, они бьют и едят. И тела мертвых [животных] едят <...>. И даже умерших людей едят. И если среди них находится чужеземец, который не имеет покровителя от них, как на охоте они пронзают его и едят» [Из хроники Михаила Сирийца, 1960, с. 48].

Как и Ибн Фадлан, сирийский хронист не обходит вниманием достоинства ментальных установок кочевников, в значительной мере способствовав-

ших победоносному наступлению на цивилизованные народы: «Есть у них достоинства. Они верны и просты, бесхитростны. Они же мудры и умелы в устройстве своей жизни. Избегают супружеской измены, и блуда у них мало, потому что нет у них закона, запрещающего второй и третий брак, как и многоженство. И нет у них ни умственного знания, ни мудрости учения. К тому же они не привычны к изготовлению одежды из льна и виссона. Но свои одежду и жилища они изготавливают из шерсти овец и коз. Особенно велика у них способность подчинять зверей и животных. Когда множество лошадей, быков и овец находится в их лагере, они без шума останавливаются или идут вперед. Удивительна эта их способность покорять зверей и животных. Они молчаливы и не любят многословия. Исповедуют они единого небесного бога, но без знания, потому что они этот видимый свод почитают богом. И ничего другого они понять не могут» [Из хроники Михаила Сирийца, 1960, с. 49].

Михаил Сириец сообщает, что первая волна тюрков, двинувшихся на запад, обосновалась в персидской Маргиане. Вероятно, до сирийского хрониста доходили сведения о тюркоязычных племенах (эфталиты, халаджи), закрепившихся в Хорасане. Вторая волна тюрков, согласно сирийскому хронисту, встретила в Хорасане своих соплеменников, уже принявших ислам [Из хроники Михаила Сирийца, 1960, с. 48-52]. Тюрки приняли ислам, объясняет средневековый автор, так как исповедали ранее единобожие (тенгрианство) и им были обещаны мусульманами цветущие земли в завоеванных странах, и, потому, они «объединились с арабами и стали как один народ» [Из хроники Михаила Сирийца, 1960, с. 53].

Нам интересен фрагмент, повествующий о том, что проводником тюрков, двинувшихся из восточных пустынь на запад, был зверь, похожий на собаку и говоривший на тюркском языке. Здесь мы видим передачу подлинной легендарной информации огузов о происхождении тюркских народов, точнее правящих кланов, от тотемных предков – волка или собаки. Слово «ит» – «собака» в составе имени собственного не является признаком уничтожительности у доисламских тюрков; это слово в качестве тотема входило во многие родовые названия туркмен [Толстов, 1935, с. 5-6, 8, 12]. Первопредок Огуз-каган сражается с народом ит-барак и даже терпит от них поражение [Родословная туркмен. Сочинение Абу-л-гази, хана хивинского, 1958, с. 44]. Кыргызы считают себя потомками Красной борзой (кызыл тайган), к которой проявила благосклонность одна принцесса и ее свита – сорок девушек (кырк кыз). По данным Ю.А. Зуева, культ Небесной собаки существовал уйгуров-эзгилей, каки-гэси и барсханов [Зуев, 2004, с. 44-58]. Исходя из этих сведений, мы можем предположить о возможности сохранения в памяти огузов традиции сакрального доминирования уйгурских родов, господствовавших длительное время в среде тюркских племен Монголии.

Комплекс исторических источников по истории огузов широк и разнообразен. Из армянских источников следует отметить также хроники Аристок-

са Ластивертци (XI в.), сочинения «Хронография» Матфея Эдесского (вторая половина XI в. – 1138 или 1144 г.), труд «Албанская хроника» Мхитара Гоша (1130–1213 гг.), византийских хронистов Иоанна Скилицу, Никиту Хониата, Иоанна Зонара, труд по всемирной истории сирийца Абу-л-Фараджа бар-Эбрея и других авторов. Нами испльзован круг источников, в той или иной мере проливающих свет на ранние века этнической истории средневековых огузов. Историческая память о славных временах огузских богатырей стала ядром исторического сознания тюркских народов Западной Азии.

КОНЦЕПЦИИ ЭТНОГЕНЕЗА И ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ ОГУЗОВ

Разброс мнений в современной науке по проблемам происхождения и этнической истории тюрков и огузов весьма широк. Тюрко-огузская и хуннская проблематика весьма популярна в историописаниях современных тюркоязычных государств, находящихся под влиянием сторонников крайних индигенных версий национальной истории. Данные концепции объединяет рассмотрение этноса как некой субстанции, существующей вечно в практически неизменном виде на основе изначальных связей и обладающей неотъемлемыми атрибутами в виде языка, территории, культурного порядка, этнического самосознания. О. Сулейменов пишет: «В сложнейших процессах континентального и межконтинентального этногенеза этносы встречались на века, расходились на тысячелетия и вновь встречались в одном государственном образовании» [Сулейменов, 2002, с. 47]. По его мнению, большинство тюркских народов тысячелетия жили под своими названиями, лишь изредка попадая в поле зрения хронистов, но от этого не переставая быть реальностью: «Примеров долговечности тюркских этнонимов можно привести немало. Племена «уйсунь», «канглы», «дулат» упоминаются в авторитетных источниках III в. н. э. И располагались там же, где мы их находим и сейчас – в Семиречье. И почти тысячелетие памятники молчат об этих племенах. Не упоминались они, но существовали, и имена их жили в устной традиции. И кто знает, сколько веков до III в. н. э. племена уйсунь, канглы и дулат обретались на земной поверхности, не волнуя летописцев. И если бы китайские путешественники не сочли нужным случайно упомянуть их в III в., научная биография этих самоназваний была бы значительно короче» [Сулейменов, 2005, с. 240-241].

Автохтонные концепции этногенеза наиболее удобны для использования в идеологических концептах о «золотом веке» национальной истории в прошлом, который как проект должен быть реализован в ближайшем будущем. Отсюда увлечение в современных национальных историографиях постсоветских государств реанимированной «арийской» расовой теорией или ее вариантами в виде пантаджикской или пануйгурской версий этнической истории народов Центральной Азии.

Мифологизация происхождения тюрков и огузов восходит к библейско-кораническим представлениям арабо-персидских и восточно-христианских авторов, приписывавших происхождение тюркских народов от потомков библейского Ноя. Соответственно «прародиной» тюрков должна находиться не в суровых монгольских степях, а в районах, где возникали блестящие цивилизации древнего мира – Месопотамия, Малая Азия, Кавказ, Иран, Мавереннахр и Восточный Туркестан. Определив «прародину» того или иного народа сторонники радикальной автохтонной версии этногенеза разворачивают впечатляющую картину великого исторического прошлого. Доказательная база таких версий больше зависит от художественных способностей авторов, а не от научной фундированности исследований. Научные открытия XIX–XX вв. позволили расширить список «избранных» народов, которых можно было бы выбрать в качестве предков – от шумеров и хурритов до ариев и скифов.

Крайние автохтонные концепции были популярны в турецкой историографии первой половины XX в. До этого времени османская историография почти не интересовалась происхождением турок, сводя этническую историю к возникновению из туркменского племени кайы. Территориальные претензии греков, итальянцев и армян, основанные на крайних индигенных концепциях этногенеза в Восточном Средиземноморье, способствовали усилению этнонациональных чувств турков. Отказ от «османизма» и признание «тюркизма» как идеологической основы сплочения народа Турции потребовал от турецких интеллектуалов подведения научной базы под концепцию древности происхождения и автохтонности турецкого этноса в Малой Азии (тюркский анатолизм). В трудах турецких ученых появились названия этносов «хеттские турки», «турки-хетты». Антропологи и лингвисты доказывали заселение Анатолии тюркскими племенами в эпоху энеолита и бронзового века [Еремеев, 1971, с. 20-29].

Серьезный вклад в становление гипотезы тюркского анатолизма внес башкирский эмигрант и выдающийся тюрколог Заки Валидов (Заки Валиди Тоган). Он, поддержав точку зрения венгерского ученого Ю. Алмасы, локализовавшего прародину тюрков в районе Тянь-Шаньских гор, предположил, что связи тюркского языка с языками народов Передней Азии, Египта, Шумера и Элама могут указывать на вероятность существования прототюрков в IV–III тысячелетиях до н.э. рядом с древними центрами мировой цивилизации, т.е. в Анатолии. Окончательное формирование тюркского языка, считал З. Валиди, произошло уже на территории Средней Азии, между горами Тянь-Шаня и Аральским морем [Zeki Velidi Togan, 1981, s. 10-17]. Другой представитель российской эмиграции Садри Максуди (Арсал) (1879–1957 гг.) признавал древность тюркской цивилизации. В своем труде «Скифы и саки» он критиковал сторонников иранской принадлежности саков и скифов, считая, что в основе скифов и саков лежал тюркский элемент, а слово «скиф» произошло от слова «сак». Садри Максуди также выдвигал предположение о принадлеж-

ности этрусков к прототюркам [Садри Максуди Арсал, 2002, с. 3-4]. Турецкие исследователи этнической истории тюркских народов подготовили концепты крайнего автохтонизма, некритически воспринятые представителями научной и художественной интеллигенции тюркских народов СССР.

Наиболее последовательно мифологизированная версия тюркского автохтонизма разрабатывалась О. Сулейменовым и рядом азербайджанских ученых. На основе лингвистических реконструкций некоего «прототюркского» языка известный советский поэт пришел к выводу о шумерском происхождении тюрков, называвших древнюю родину Суб-йери, и, в процессе своего расселения на восток распространивших древний топоним на Сибирь. Можно было бы отнести к историко-культурной гипотезе О. Сулейменова как к некому курьезу. Однако следует учесть то, что такие экстремальные гипотезы этногенеза тюркских народов появились в результате утверждения концепций автохтонности и древности происхождения советских титульных этнонаций на общесоюзном уровне. Примером этого являются исследования академика Б.А. Рыбакова. Известный советский археолог связывал этногенез славян со скифами-пахарями (V в.) и трипольской энеолитической культурой VI–III тыс. до н. э. в Дунайско-Днепровском междуречье.

В союзных республиках еще в период борьбы с космополитизмом получили официальную поддержку автохтонные версии этногенеза титульных этнонаций. О. Сулейменов развил индигенные гипотезы этногенеза тюрков, упрекнув историков и этнологов в европоцентричной трактовке исторического прошлого, не позволяющим увидеть подлинное величие тюркского мира и ее взаимосвязи с историей древнейшей ближневосточной цивилизации: «Между двумя вершинами развития тюркской культуры (прототюркской – Шумер и древнетюркской – Сибирь) лежит провал в несколько тысячелетий. Пропасть деградации <...>. Недалекие Источники застали лишь небольшой отрезок графика. И по этому куску линии Недалекий Историк предположил, что рельеф прошлого тюрков гладкий. Следовательно, от самого рождения своего тюркское племя было таким, каким посчастливилось его увидеть европейскому историку – Варварским Семенем» [Сулейменов, 2005, с. 233].

В период наивысшего могущества Ассирии – VIII–VII вв. до н. э., на исторической арене, по мнению О. Сулейменова, появляются огузы, захватившие власть в Вавилонии и Ассирии. Огузы переняли великую письменную традицию арамейцев, усовершенствовав древнетюркскую (шумерскую) письменность: «Почти три десятилетия, управляя поверженной империей, ичгузы, несомненно, употребляли арамейское письмо, понятное населению Ассирии. И такое знание арамейского алфавита позволило усовершенствовать, существенно доработать протоогузское письмо...» [Сулейменов, 2002, с. 164].

Азербайджанский тюрколог А. Мамедов поддержал положения о существовании шумеро-тюркских лингвистических соответствий и выявил большое количество схожих слов в языке шумеров и тюрков [Мамедов, 1985]. Ка-

захстанский лингвист А.С. Аманжолов, в начале 1970-х гг. разрабатывавший проблему родства шумерского и тюркских языков, также обнаруживает тюрков в древних обществах Передней Азии: «Доказано существование тюркского языка как самостоятельного языка с двумя ветвями за 5500 лет до нашего времени. Если постоянна скорость распада от рождения до соприкосновения с шумерами, прототюркский или тюркский язык-основа, надо полагать, просуществовал огромный период прежде <...>. Ибо если принять в расчет предыдущий период от тюркского языка-основы до его основных (ответвлений) – восточнотюркского и западнотюркского, минувшие с этого периода до нашего времени 5500 лет можно сложить вдвое <...>. Сегодня среди живых языков мира (именно) тюркский язык обладает древнейшими письменными свидетельствами. Это – заимствованные слова на шумерских клинописных табличках» [Аманжолов, 2003, с. 284-285]. Видный азербайджанский специалист по истории Элама Ю.Б. Юсифов, указав на наличие в древних языках Передней Азии большого количества «алтаизмов», посчитал возможным проживание «протоазербайджанцев» вокруг озера Урмия по соседству с шумерами во II тысячелетии. В шумерских эпических сказаниях III тыс. до н. э. он находит название страны Аратта или в надписи урартского царя Аргишти I (786–764 гг. до н. э.) приводится другой вариант названия страны «Алатейе – горная страна». Ю.Б. Юсифов не сомневается, что географический термин Аратта с вариантами Арату и Алатейе относится к прототюркской (в данном случае протоазербайджанской) географической номенклатуре, для которой характерны оронимы Алатау, Алатоо, Алатуу, Алатаа, Аладаг [Юсифов, 1987, с. 19-37]. Борьба партийных органов и госбезопасности в СССР со сторонниками крайних автохтонных и мифологизированных версий этнической истории способствовала популяризации их взглядов.

В период распада СССР крайние автохтонные концепции тюркского этногенеза оказались крайне востребованными в «войнах за историю» для обоснования претензий на ту или иную территорию в зонах межэтнических конфликтов на Кавказе и в Средней Азии, в первую очередь между армянами и азербайджанцами. Автохтонные версии этнической истории также стали стержнем политической идеологии, легитимирующей доминирующий статус титульных этнонаций в центрально-азиатских государствах и в ряде российских республик, объявляемых прямыми потомками этносов – создателей древних государств, существующих и в настоящее время на территории своего происхождения.

В Азербайджане автохтонная албано-тюркская теория этногенеза является доминирующей в национальной историографии и представлена в многочисленных научных и научно-популярных публикациях [Алекперов, 2010; Гейбуллаев, 1986; Гейбуллаев, 1991; Исмаилов, 2010; Мамедова, 1989, с. 108-117; Мамедов, 1993; Мамедова, 2005; Насибов, 1998; Огуз, 2011]. Историки, придерживающиеся версии албано-кавказского происхождения пред-

ков азербайджанцев, вынуждены оговаривать наличие тюркоязычного компонента в составе древнего субстрата, как это сделали Ф. Мамедова и Т.М. Мамедов в своих трудах о Кавказской Албании, признав, что ее население составляли албаны, тюркские и ираноязычные племена [Мамедова, 2005; Мамедов, 1993]. По версии Т.М. Мамедова этническая история на территории Азербайджана заключалась в консолидации «пришлых тюркоязычных племен вокруг местных племен тюркской группы языка и естественную ассимиляцию со стороны тюркоязычных племен – кавказоязычных и ираноязычных, и в этом процессе в конце рассматриваемого нами периода победа тюркской группы языка в Албании <...> в этническом составе населения страны были этнические элементы, являющиеся носителями тюркских языков» [Мамедов, 1993, с. 38].

Сторонники крайней албано-тюркской версии происхождения азербайджанцев считают преувеличенным влияние сельджукских огузов на процесс тюркизации нетюрского населения Атропатены и Албании, так как языки древних насельников края (киммерийцев, скифов-ишкузов, саков, албанов и др.) выделились в результате «древнейшей фазы расчленения древнетюркских языков». Г.А. Гейбуллаев считает племена древней Мидии и Манны тюркоязычными, сформировавшими тюркское этническое ядро, которое «следует считать основным и древним компонентом атропатенской народности, который в дальнейшем, в раннем средневековье, консолидируясь с прибывшими сюда тюркскими племенами, образовал азербайджанский народ на юге страны» [Гейбуллаев, 1991, с. 20-23]. Азербайджанские приверженцы албано-тюркского авохтонизма упрекают иранистов в игнорировании тюркоязычия скифо-сакских и сарматских этнических групп: «история тюркских народов периода I тысячелетия до н. э. никак не может освободиться от неправильно трактуемого понятия «скиф», под которым иранисты заведомо ошибочно подразумевают ираноязычные этносы» [Гейбуллаев, 1986, с. 15]. Г.А. Гейбуллаев указывает на отсутствие в составе ираноязычных народов этнических групп с самоназванием «сак» и «албан», в то время как в составе тюркоязычных народов присутствуют албаны в казахском Старшем жузе, саха-якуты, туркмены-сакары и т.д. [Гейбуллаев, 1991, с. 15, 43, 233]. Основываясь на данных археологии и сведений античных источников, Г.А. Гейбуллаев предположил, что скифо-сарматские племена были сложными по этническому составу. Северные скифы, полагает он, были тюркоязычными, а южные скифы – ираноязычными, в связи с чем «первые тюркские племена могли проникнуть на территорию Азербайджана в составе скифов и саков, а, следовательно, носители конкретного этнонима албан, как саки, являлись тюркоязычными» [Гейбуллаев, 1986, с. 15]. Азербайджанский историк указывает на отсутствие в составе ираноязычных народов этнических групп с самоназванием «сак» и «албан», в то время как в составе тюркоязычных народов присутствуют албаны в казахском Старшем жузе, саха-якуты и т.д.

В казахстанской историографии еще в 1958 г. М.Б. Ахинжановым высказывалось мнение о тюркоязычии саков, массагетов и динлиней, «о чем свидетельствуют явно тюркские основы их наречий, имен и топонимики» [Ахинжанов, 1958, с. 28]. Известный казахский археолог К.Акишев выдвигал гипотезу о тюркоязычии древних сармато-скифских племен, населявших территорию Казахстана и Средней Азии. В пользу этой версии, по его мнению, говорит устойчивость этнонима усунь, распространенного среди племенных групп казахов Старшего жуза: «саки и усунь входили в один и тот же племенной союз, а периодическое упоминание в письменных источниках имени то одного, то другого говорит не о появлении на территории Семиречья этнически нового племени, а лишь о политической гегемонии его в этом союзе. Имя «усунь» исчезает со страниц китайских хроник в V–VI вв., когда на политическую арену выдвигаются тюргеши, карлуки, тюрки. Однако исчезновение имени «усунь» не означает исчезновения самого народа. По-видимому, усунь играли значительную роль в сложении Тюргешского и Западно-Тюркского каганатов. Сам народ в продолжение всей истории называл себя этим именем, несмотря на потерю господствующей политической роли» [Акишев, Кушаев, 1963, с. 3-4].

Первые огузские племена, считает Г.А. Гейбуллаев, могли проникнуть в Атропатену и Албанию вместе с другими племенными объединениями гуннского происхождения. Гуннские племена оногуров, хайлундугов, савиров и болгар господствовали в первых веках нашей эры в прикаспийских и причерноморских степях и мигрировали через Дагестан на юг [Гейбуллаев, 1991, с. 23]. Огузский этап в этническом процессе в Азербайджане, по мнению Г.А. Гейбуллаева, характеризуется взаимодействием пришлых тюркских с местным тюркским населением. Но сельджукские огузы лишь увеличили численность тюркского населения, к тому времени процесс формирования азербайджанского народа и его языка на основе древнего тюркоязычного субстрата в основном завершился. Г.А. Гейбуллаев полагает, что роль огузов в этногенезе азербайджанцев преувеличена. Азербайджанский этнос является продуктом сложного этногенеза, в котором в качестве тюркских этнических компонентов приняло участие древнейшее тюркское ядро и проникавшие сюда с первых веков до XII–XIII вв. с севера тюркские племена [Гейбуллаев, 1991, с. 232].

Ф. Шафиев и Ф. Мамедова, не отрицая наличия алтайских элементов в составе полиэтничного древнего населения Мидии и Кавказской Албании, считают албанов кавказоязычным этносом. Ф. Шафиев полагает, что нет никаких оснований говорить о полном «ираноязычии» в античный период от Карпат до Сибири, так как в составе скифов и саков были тюркские компоненты, в частности семиреченские усунь, сохранившиеся как отдельное племя до наших дней среди казахов и кыргызов [Шафиев, 2000]. В целом, азербайджанские специалисты по этнической истории, доказывая самобытность и индигенность азербайджанцев, происходящих от древнейших тюрко-

язычных насельников, полагают, что пришлые огузы сыграли ведущую роль в этногенезе прежде всего анатолийских турков.

На наш взгляд, современные достижения индоевропеистики и шумерологии не позволяют говорить о наличии прототюркских групп населения до хуннского времени. Сторонники тюркского индегенизма прослеживают этногенетическую и этнокультурную преемственность древнейшего и современного населения Западной Азии, наделяя древних насельников характерными этническими признаками более поздних народов.

Постсоветские «бои за историю» не обошли стороной северокавказские народы, интеллектуальная элита которых занята выяснением степени древности и автохтонности происхождения местных адыгов, тюрков, вайнахов, осетин и народов Дагестана. Карачаевские историки К.Т. Лайпанов и И.М. Мизиев в книге «О происхождении тюркских народов» ниспровергают устоявшиеся каноны археологии и объявляют тюрков потомками кочевых европеоидных носителей древнеямной культуры. Данная археологическая культура эпохи позднего медного века – раннего бронзового века (3600–2300 до н. э.), занимавшая территорию от Южного Приуралья на востоке до Днестра на западе, от Предкавказья на юге до Среднего Поволжья на севере, в науке идентифицируется с индоевропейскими племенами. Но К.Т. Лайпанов и И.М. Мизиев считают, что древнейшая история прототюркских или протоалтайских племен начинается с появлением курганной культуры со всем комплексом ее специфики. Широкое распространение тюркских племен они выводят из миграций кочевых скотоводов: «Из отмеченного очага древние курганники распространялись на запад и смешивались здесь с племенами древней позднетрипольской культуры. Этим объясняется проникновение тюркизмов и элементов тюркской культуры в среду праславянских племен северо-причерноморских степей. Ушедшие на юго-запад древнейшие кочевники вступали в тесный контакт с племенами древнего Предкавказья. Отсюда они проникали на территорию будущих Азербайджана, Грузии, Армении, в Переднюю и Малую Азии, где вступали в контакт с древнейшими оседлыми племенами земледельцев. Некоторые из них стали заниматься также земледелием, оседали на земле. Наравне с кочевым появилось и отгонное животноводство» [Лайпанов, Мизиев, 1993, с. 24].

Широкая картина межрасовых и межэтнических контактов развернутая К.Т. Лайпановым и И.М. Мизиевым, позволяет им сделать вывод об автохтонности и расовой «чистоте» древних кавказских болгар, карачаевцев, балкарцев, кумыков, азербайджанцев, турок-османов, в то время как в этногенезе казахов, кыргызов, хакасов, алтайцев, тувинцев, уйгур, якутов, узбеков, туркмен участвовали «древнеямники» и племена «желтой расы». Оставшиеся на территории «древней прародины» племена, по их предположению, стали основой формирования поволжских тюркоязычных народов: татар, башкир, чувашей. Миграции хунну, тюрков и огузов на запад К.Т. Лайпанов

и И.М. Мизиев объясняют мощным встречным движением неизвестных науке «восточных племен» и заключают: «древнейшие пратюркские племена, проникшие в Среднюю Азию, Алтайское нагорье, Саяны, Прибайкалье с запада, вынуждены были потом двигаться в обратном направлении в восточно-европейские степи. Видимо, тяга к древнейшей прародине и историческая память заставили древних булгар и хазар неоднократно возвращаться в степи Поволжья и Приуралья. Наши исследования приводят к выводу о том, что Алтай, Южная Сибирь, Прибайкалье были вторичной прародиной древних тюркских племен, откуда они волна за волной рвались в Европу с первых веков нашей эры» [Лайпанов, Мизиев, 1993, с. 24-26].

Татарский исследователь М.З. Закиев еще в период гонений на О. Сулейменова придерживался версии возможного тюркоязычия шумеров и эламитов. В более поздних публикациях им проводится концепция глубокой древности этнической истории тюрков, проживающих там же, где они появились десятки тысяч лет назад, попав в письменные источники древнего мира: «Яркие и неопровержимые следы тюркского языка сохранились в клинописных текстах шумеров, которые жили в междуречье Евфрата и Тигра 6 тыс. лет тому назад <...>. По ассирийским и другим древневосточным письменным данным имя удов (кутов) прослеживается с глубокой древности, а именно с III тысячелетия до н.э.; их можно связать с прикаспийскими удами – позднейшими удидами, бодинами, будинами» [Закиев, 1995, с. 24-25]. В послескифское время, считает М.З. Закиев, удины выходят на историческую арену как узы-гузы и гунны. «По нашему убеждению, – пишет М.З. Закиев, – улы – это позднейшие улы (тюрки), тем более, что звуки д-з в различных тюркских диалектах легко заменяют друг друга <...> следовательно, тюрки задолго до нашей эры жили и в Европе, и в Азии, они, естественно, были и среди киммерийцев, и среди скифов-сарматов <...>. Таким образом, тюрки формировались 20-30 тыс. лет тому назад и они жили в разных регионах Евразии под различными этнонимами. Этноним тюрк известен в истории лишь с V–VIII вв. н.э., он был наряду с другими тюркскими этнонимами рядовым названием. Лишь с XIX–XX вв. ученые начали применять его в общем значении для обозначения всех тюркских народов» [Закиев, 1995, с. 24-25]. М.З. Закиев подверг критике устоявшиеся ираноцентристские установки исследователей «варварской» кочевой периферии античного мира, относивших скифов и сарматов к восточно-иранским народам. С его точки зрения, более убедительными являются тюрко-скифские этимологии дошедших до нашего времени скифо-сарматских слов. Племена агафирсов, упоминаемые Геродотом, связываются с гуннами-акацирами и огузским племенным союзом агачери. Фракийцам, тохарам и кушанам приписывается принадлежность к тюркам [Закиев, 1995, с. 28-29].

К числу главных тюркских предков отнесены сармато-сакские племена: «Киммерийцы, скифы, сарматы, безусловно, были полиэтничными,

среди них были предки тех народов, которые сейчас населяют так называемую древнюю скифскую территорию – Восточную Европу, Сибирь (кроме Дальнего Востока), Казахстан, Центральную, Среднюю и Малую Азии. Среди всех народов этого обширного региона значительное место занимают тюрки. Этот немаловажный фактор и то, что скифские этнологические, мифологические и лингвистические следы больше сохранились у тюрков, неопровержимо доказывает, что среди древних киммерийцев, скифов, сарматов тюрков было значительно больше, чем предков славян, финно-угров, может быть, и даже ирано-язычных осетин (если последние вообще были)» [Закиев, 1995, с. 27]. Исходя из этих положений М.З. Закиев сделал вывод об индигенном происхождении тюркских народов в Европе и отверг, как ошибочное, мнение о начале тюркизации Восточной Европы, Поволжья и Приуралья только с IV в., с приходом тюрков-гуннов из Азии. Татарский историк отрицает реальность Великого переселения народов, трактуя вторжения гуннов как «освободительное» движение против Римской империи [Закиев, 1995, с. 31].

Соединить версии автохтонного и миграционного происхождения огузов и туркмен попытались туркменские политики и историки. Официальная трактовка этнической истории туркмен и огузов дана в труде бывшего туркменского лидера С. Ниязова «Рух-нама». Объявив туркмен «богоизбранным» народом С. Туркменбаши удревнил его происхождение: «Свое летосчисление мы ведем с эпохи родоначальника нации Огуз хана туркмена, жившего пять тысяч лет назад. В этот обозримый сегодня исторический период туркмены многократно являли миру свое истинное предназначение, создав великие материальные и духовные ценности, ставшие неотъемлемой частью древних цивилизаций от Индии до Средиземноморья» [Сапармурат Туркменбаши, 2001, с. 10].

С. Туркменбаши утверждает, что первое государство огузы – туркмены возвели пять тысяч лет назад, т.е. в одно время с появлением цивилизаций Древнего Египта, Междуречья и Индии. Найденные археологические культуры на территории Туркменистана однозначно им интерпретируются как огузо-туркменские: «Материальное свидетельство тому – лук и стрелы, во множестве обнаруженные в ареале распространения древней огузтуркменской культуры от памятников Алтындепе и Багабата до священных храмов Маргианы и мавзолеев долины Ары. Найденные здесь археологические находки указывают на историческое местонахождение страны Огуза, которая простиралась от подножия Копетдага (крепость Тэк гала), Нусая, Анау, Алтындепе и вбирала в себя весь Мерв, Куняургенч, междуречье Сейхуна и Джейхуна, протянувшееся от Хазара до Балха с одной стороны и Атила (Волги) – с другой» [Сапармурат Туркменбаши, 2001, с. 209-210].

Признание С. Туркменбаши туркмен этногенетическими потомками парфян, гуннов и огузов было подготовлено туркменской научной и художественной интеллигенцией и определило общую направленность изучения

этнической истории в национальной историографии. Ш. Кадыров отмечает, что еще в рамках советской этнографической науки туркменские этнологи М. Аннанепесов и А. Джикиев «предложили разделять этническую историю туркмен на античную и средневековую, а другими словами, выделить в отдельные этносы античных и средневековых туркмен» [Кадыров, 2010, с. 95]. Огузы были признаны в качестве предков средневековых туркмен, смешавшихся с древним автохтонным населением, передавших пришельцам свой антропологический облик. Академик А. Джикиев выделил два этнических компонента, легших в основу средневековых туркмен: 1) местные древние народности и племена, жившие на территории Туркменистана и создавшие в древности высокоразвитую земледельческую цивилизацию; 2) тюркоязычные племена, населявшие с античных времен окраины оазисов и занимавшиеся скотоводством [Джикиев, 1991, с. 10-11]. А. Д. Джикиев предположил возможность того, что древние скифо-сарматские кочевники разговаривали на тюркских языках. Этнологические различия кочевников служили источником конфликтов с ираноязычными земледельцами: «Именно социально-экономический уклад, языковые и религиозные различия между скотоводческими и земледельческими племенами могли служить вечным поводом для разногласий» [Джикиев, 1991, с. 20-22]. По мнению А. Д. Джикиева, текинцы и йомуды по происхождению значительно отличаются от туркменских племен, ведущих свое происхождение от огузов. По его предположению в этногенезе двух крупнейших туркменских племен большую роль сыграли античные дахо-массагетские племена [Джикиев, 1991, с. 12].

Один из ведущих туркменских археологов О. Гундогдыев считает скифов-саков, массагетов, дахов, парфян, аланов, сарматов и гуннов прямыми предками туркмен, пронесших народное единство и свой язык через тысячелетия, показывая миру пример «справедливого устройства общества» [Гундогдыев, 1998]. Туркменский историк исходя из этимологии этнонимов гуннских племен относит их к ранним огузам. Он пишет: «названия племен расшифровываются следующим образом: оногуры (он-огузы – «десять огузских родов»), кутригуры (отуз огуз – «тридцать огузских родов»), сарагуры – (сары огузы – «желтые огузы»), биттогуры (бьяш огузы – «пять огузских родов»), утигуры (уч огузы – «три огузских племени»). Уроги же сближаются с огузским племенем урегир и юрюками Турции, бардоры – с баяндырами, садаки – с туркменским садрак, садыр – (човдурский род), сатыклы – сатак или («народ сатыков») – подразделение туркмен-карадашли. Самым главным племенем гуннов называют хайнидов, а весь союз хайландурк, т.е. кайы-тюрки. Известно, что у огузов-туркмен самое главное племя, стоявшее во главе всего союза, были кайы – из них происходили цари. Как и огузы, гунны разговаривали на западных диалектах тюркского языка и являлись их ближайшими родственниками» [Гундогдыев, Мурадов, 2000]. Парфяно-скифская и гуннская история для О. Гундогдыева – это предыстория огузов и туркмен.

Туркменские специалисты особый упор делают на культуру тюркских традициях своих предков, создававших не только великие империи и боровшихся в соответствии с заветами Огуз-кагана и Кер-оглы с варварством, но несших свет цивилизации другим народам. С. Горак отмечает весьма широкие претензии туркменских историков и политиков на великую роль своего народа в развитии мировой цивилизации: «при исследовании официальных туркменских документов иногда кажется, что туркмены были своего рода гениальными изобретателями во всех сферах культуры и науки. Как было уже отмечено, у предков «туркмен» была своя письменность уже четыре тысячелетия тому назад. Но не только письменностью занимались «туркмены». Их распространение вплоть до Киевской Руси повлияло на многие местные названия, в частности туркмены дали название Киеву (от средневекового племени кайы) или Твери (племя тувур)» [Горак].

Согласно точке зрения М. Атаева, основополагающие принципы американского конституционализма были заложены не в исторических традициях английского права и государства, отразившихся в представлениях американских колонистов и отцов – основателей США о народном суверенитете и приоритете естественных и неотъемлемых прав, а в османском своде законов «Канун-наме». Этот кодекс был принят при султানে Сулеймане Кануни: «при правлении которого Туркмено-османская империя достигла своего наивысшего расцвета <...>. Получается так, что Конституция США, государства, где уже давно успешно действуют демократические институты, основана, в том числе, и на многих принципах и постулатах, которые были выработаны в Туркменском государстве» [Атаев, 2004]. Туркменский специалист по истории права проигнорировал великую римско-византийскую правовую традицию, ставшую основой османской кодификации, признав в качестве таковой нормы обычного права туркмен: «духовной основой свода законов «Канун-наме», наверное, была вера и убежденность туркмен в то, что общество не может успешно и долго функционировать без наличия справедливых законов, перед которыми все равны. В немалой степени благодаря тому, что туркмены могли устанавливать справедливые законы, можно объяснить тот факт, что наш народ стал основателем и управлял такими государствами прошлого как Великое огузско-туркменское государство Хунну, государство Гек-туркменов (Тюркский каганат), Великая Туркмено-сельджукская империя, Делийский султанат, Османская империя и другими, которые господствовали в Центральной Азии, на Среднем и Ближнем Востоке, Индии, и Юго-Восточной Европе на протяжении многих веков» [Атаев, 2004].

В казахстанской, узбекской и кыргызской науке проблемы этнической истории огузов и их влияния на формирование местных народов рассматриваются спорадически, в контексте признания автохтонности и древности происхождения казахов, узбеков и кыргызов, предками которых объявляются андроновцы и арии.

С точки зрения современной науки представляются спорными положения крайних индигенных версий этногенеза тюркских народов, основанных на признании прямой этногенетической, этноязыковой и этнокультурной преемственности древних автохтонов-«прототюрков» Шумера, ариев-андроновцев, огузов и кипчаков, покинувших на рубеже первого и второго тысячелетий степи и пустыни Средней Азии и современных тюркских народов Центральной и Западной Азии. Данные версии весьма популярны на ранних стадиях становления национальных историописаний этногенеза и политогенеза. Конструирование этнических историй требует целостного рассмотрения этногенеза через призму политогенеза, культурогенеза и глоттогенеза, т.е. каждому «вечному» этносу с определенным набором признаков, объединяющих их с современными этнонациями, соответствует непрерывная традиция государственности.

Д. М. Исхаков и И. Л. Измайлов прослеживают взаимосвязь этнической истории и государственности татар: «...на ранних этапах истории (древность и средневековье) этническая и социально-политическая идентификация не может быть однозначно разделена. Одновременно, стоит отметить, что роль государства в процессах становления татар нельзя недооценивать, поскольку она была чрезвычайно важна. Отсюда следует, что проблемы формирования и дальнейшей трансформации татарского этнополитического единства образуют некое ядро национальной истории, познание которого вообще невысказимо без учета этого аспекта исторического процесса» [Исхаков, Измайлов, 2007, с. 3-4].

Этнические истории в значительной степени мифологизированы, чему способствует чрезмерное увлечение так называемой «степной устной историографией» в виде генеалогических преданий (шежире), эпических сказаний и исторических преданий. Выдающийся казахстанский востоковед В.П. Юдин предостерегал от некритического и чрезмерного увлечения этим кругом источников, так как «устная историография – это особая вспомогательная историческая дисциплина источниковедческого профиля. В ее задачи должны входить сбор, систематизация, классификация, анализ и разработка принципов использования в исторических исследованиях данных устной историографии. Она должна создать свою собственную исследовательскую методику. Конечным итогом работы в области этой вспомогательной дисциплины должна быть реконструкция устной историографии в ее целостном виде» [Юдин, 1992, с. 66-67]. Но в современных исследованиях уже утверждается приоритетность народной этногонии. Как пишет М. Алпысбес, «шежире, или устные исторические знания, воспринимаются и поныне как подлинная народная летопись. Это связано с тем, что формируются они из реальных исторических событий. Система самовосприятия индивидуума в опосредованной форме, через родословные структуры, предполагающая и социальную самоидентификацию, есть не что иное, как система этносоциальной, этнополити-

ческой, этнокультурной, словом, этнической самоидентификации человека» [Алпысбес, 2006, с. 18-19].

«Этноисторик» Ж. Артыкбаев объявил казахские шежире: «главным историческим источником в исследовании древнего и средневекового периодов» [Артыкбаев, 2005, с. 43.] Признавая мифологический характер генеалогических историй, Ж. Артыкбаев принялся «расшифровывать» хранящуюся в шежире историческую информацию и «открыл» миру, что кочевые этносы появились в VI–IV тысячелетии до н.э. и в эту же эпоху возникли предания о прародителе тюрков Алаш-хане [Артыкбаев, 2005, с. 28-31]. По его мнению, все индоевропейские и алтайские народы имеют общие корни в коневодческой цивилизации Южного Урала и Северного Казахстана, связанные с археологическими памятниками поселений Аркаим и Синташта. К числу «избранных народов», названных Ж. Артыкбаевым «элитными группами», отнесены германцы, греки и славяне, которые, наряду с казахами, сохранили культ коней. Ж. Артыкбаев провозглашает казахов подлинными носителями государственных традиций древних коневодов, заодно открыв научному миру, существование этнополитических процессов в каменном веке: «существование культа Алаша-хана у казахов является прямым следствием (историческим отражением) далеких этнополитических процессов эпохи позднего неолита-энеолита. Первоначально в хаотическом мире Евразийской степи появились небольшие общины охотников, успешно проводившие первые опыты по доместикации лошади. Позднее степные общины, разрастаясь, превратились в коневодческие племена <...>. Тогда и сформировалось самоназвание коневодческих племен – «алаша» <...>. Мощная идеология государственности, зародившаяся еще в III–II тыс. до н.э. продолжала жить во времена гуннов, тюрков, огузов, карлуков, кипчаков» [Артыкбаев, 2007, с. 49].

Околонаучные концепты этногенеза казахов раскрыты в коллективной работе ведущих казахстанских историков «Научное знание и мифотворчество в современной историографии Казахстана» [Масанов, Абылхожин, Ерофеева, 2007, с. 52-131].

Если же рассматривать мейнстрим казахстанской историографии, то очевидно преобладание версии сакско-усуньско-кипчацкой этногенетической и этнокультурной преемственности в процессе складывания казахского народа. Огузы считаются этнополитическим объединением на территории Южного Казахстана в IX–XI вв., уступившим доминирование в степи под давлением родственных кипчацких племен. Некоторые исследователи связывают с кипчаками, огузами и карлуками существование народа «алаш», возникшего на основе древних «предсакских» племен. Исходя из толкования легенд об «этноархе» Алаш-хане, жившего в одну эпоху с Огуз-ханом, сделаны выводы о подлинной индигенности казахских племен – преемников древних андроновцев: «на обширной территории древней Сары-Арки с эпохи поздней бронзы развивалась единая культура, которая, безусловно, испытывала влияние в

периоды гуннов, тюрков и т.д. Но древнее население до XIII в. доминировало в этнополитическом отношении над пришлыми племенами. Наибольшего уровня самосознание как народ алаш оно, по-видимому, достигло к концу I тысячелетия. Со времени, когда тесно переплетались исторические судьбы тюркских народов, остались племена алаш у туркмен (в огузский период) и среди казахов род алаша» [Смаилов, Ошанов, 2001, с. 538].

В узбекистанской и кыргызской науке, как и в казахстанской, проблема этнической истории огузов затрагивалась в общем контексте тюркского автохтонизма. Попытка конструктивистского освещения этнической истории узбеков А. Ильхамовым была в штыки встречена маститыми специалистами из академической науки, которые в ряде своих публикаций отвергли претензии таджикских историков на местное историко-культурное наследие [Камолиддин, 2006; Камолиддин, 2009; Камолиддин, 2009; Алимова, Арифханова, Аширов, Назаров, 2006].

Автохтонами Ш.С. Камолиддин считает «пратюрков», составлявших в II–I тысячелетиях до н.э. значительную часть оседлого и городского населения Средней Азии. «Пратюрки» предстают в реконструкции прошлого Ш.С. Камолиддина, как: «далекие исторические и этнические предки тюркоязычных народов, которые были первоначальными обитателями этого региона и составляли часть его древнейшего доиндоевропейского населения» [Камолиддин, 2005, с. 53]. Пришельцами и завоевателями Ш.С. Камолиддин, объявляет «индоарийских» завоевателей, завоевавших и ассимилировавших «пратюрков» и дравидов, создавших великие цивилизации древности: «Новейшие топонимические и лингвистические исследования позволяют предполагать, что во II тыс. до н.э. носители дравидийских языков жили в непосредственном соседстве с носителями прототюркских языков <...>, однако их связи были разорваны нашествием индоарийских пришельцев [Исхакова, 1999, с. 251–255]. В некоторых тюркских языках европейской части России (булгарском, хазарском, чувашском), Сибири (якутском) и Дальнего Востока сохранились следы прототюркского языка, распространенного в древнейшие времена в южной части Средней Азии. Эти реликты указывают на пребывание в далеком прошлом предков носителей этих языков на юге Средней Азии и на последующее их переселение на север» [Камолиддин, 2006, с. 5]. Появление таджикского населения в Средней Азии узбекский историк связывает с «арабо-перидской» колонизацией и ассимиляцией согдийцев, бактрийцев и хорезмийцев. Карлуки, огузы, кипчаки и узбеки, по мнению Ш. С. Камолиддина, смешались с индигенным тюркоязычным субстратом, «который впоследствии неоднократно включал в свой состав как соседние (протоугорские и протонисейские), так и пришлые ираноязычные (индо-арийские) и тюркоязычные (кочевые) этнические компоненты. В результате смешения различных этнокультурных традиций на протяжении всей истории Средней Азии культура предков узбекского народа принимала различные формы и изменялась порой

до неузнаваемости. Но первоначальный тюркоязычный субстрат всегда здесь присутствовал, составляя в условиях двуязычия часть местного оседло-земледельческого населения Средней Азии» [Камолиддин, 2005, с. 53-54].

Узбекские историки доказывают, что окончательное сложение узбекского народа происходит в XI – первой половине XII в., когда все основные этнические признаки узбеков уже сложились и узбеки стали единым этносом на уровне народности. Кочевые группы тюрков также включались в состав дошейбанидских узбеков: «Проживавшее в Мавераннахре и на прилежащих к нему территориях тюркское население (карлуки, чигили, ягма, тухси, халачи, аргыны, огузы, кипчаки, узы, канглы и т.д.) стали ощущать себя принадлежащими к одному единому этносу» [Алимова, Арифханова, Аширов, Назаров, 2006, с. 113].

М. Ларюэль на примере узбекских историков показывает, что целью приверженцев индигенизма в Средней Азии является: «подвести нерушимую базу под представление о преимущественных правах узбекского народа на одноименное государство (в сравнении с другими национальными группами) и обосновать его этническую, политическую и языковую преемственность. Утверждение вечности не только узбекского народа как такового, но и его национального самосознания, существующего с незапамятных времен, – предмет научного направления, в советское время называвшегося этногенезом» [Ларюэль, 2005, с. 56].

Справедливости ради следует отметить, что узбекские специалисты по этнической истории достаточно толерантны и избегают давать ксенофобские оценки истории и культуры соседних народов, чем в лучшую сторону отличаются от таджикских коллег, обвиняющих тюрков во всех бедах собственного народа [См.: Масов, 1995; Умарзода, 2010; Умарзода, 2006]. Можно согласиться с оценкой С. Г. Кляшторного, считающего, что востребованность автохтонных версий этнической истории циклична и больше зависит от реалий этнополитических процессов, а не от достижений современной науки. По его мнению: «Концепция автохтонизма, т.е. извечной связи народа с занимаемой им территорией, первоначально проявлялась как естественная реакция на идеи пантюркизма. В 1930-е гг., после «национального размежевания» в Средней Азии и образования союзных и автономных республик по этническому признаку, идеи автохтонизма получили мощную политическую поддержку. Именно эта концепция стала идеологической основой для обособления истории каждого народа, разделения на «национальные потоки» общерегиональных исторических процессов. Нередко позитивное ядро этих весьма содержательных по привлекаемому материалу трудов обильно сдабривалось полимеческими формулировками, якобы разоблачавшими идеи пантюркизма» [Кляшторный, 2003, с. 115-125].

Автохтонная версия среднеазиатских тюрков отчасти поддерживается Г. Е. Марковым и С. П. Поляковым, считающими, что этнической основой

туркмен стали древние обитатели западных районов прикопетдагских степей и прилегающих к ним степей севера [Марков, 1976, с. 206; Поляков, 1973, с. 139, 140].

Миграционно-смешанные концепции этнической истории тюркских народов являются доминирующими в науке. Странники миграционно-смешанных версий этногенеза огузов, признавая факт миграции раннесредневековых тюрков на территорию Средней и Западной Азии, последующее смешение пришлого и автохтонного населения, главное внимание уделяют культурному синтезу, определяющему особенности протекания этнической истории [См.: Агаджанов, 1969; Агаджанов, 1973; Агаджанов, 1977; Бартольд, 1963; Гордлевский, 1941; Зуев, 2002; Еремеев, 1971; Кляшторный, Савинов, 2005; Малявкин, 1983; Росляков, 1955; Толстов, 1948; Якубовский, 1947].

На наш взгляд, следует отделить историю ранних огузов, кочевавших на территории современной Монголии и входивших в состав многочисленных кочевых этнополитических объединений, от истории «имперских» огузов-туркмен X–XIII вв., создавших мусульманские империи в Западной Азии. Ранние огузы представляли конгломерат тюрко-язычных племен, мало отличающихся по способу хозяйствования и культурному порядку от соседних кочевых народов монгольского, тюркского и маньчжурского происхождения. На наш взгляд, весьма проблематичной и спорной выглядит выделение в III–V вв. обособленных этнических общностей ранних огузов, кипчаков, тюрков и кыргызов, как это представляется С. Г. Кляшторному и Т. И. Султанову [Кляшторный, Султанов, 2009, с. 107-111]. Если исходить из сведений китайских и древнетюркских письменных источников, то в круг племен ранних огузов входили также кипчаки, карлуки и отдельные группы кыргызов. Если обратиться к номенклатуре названий племен огузов, кипчаков и кыргызов, то можно увидеть наличие одних и тех же групп в составе вышеназванных этнополитических объединений, как в случае с пугу, о которых средневековые китайские хронисты сообщали: «Пугу – особое поколение тйелэ, обычаи в общем одинаковы с туцзюэ» [Кюннер, 1961, с. 41]. Пугу или бугу вошли в состав правого крыла тянь-шаньских кыргызов. В конфедерацию средневековых кипчаков и кимаков входили огузские племена баяндуров и эймулов [Кумеклов, 1972, с. 35-45].

Следует отметить, что китайские хроники отличают огузов-теле или уйгуров от «имперских» кок-тюрков и этнических групп, образовавшихся в результате укрупнения и последующего деления правящего племени, названного Н. Я. Бичуриным «дулгаским Домом». По одной из легенд, записанной авторами «Чжоу шу», предки кок-тюрков представляли «отдельную отрасль Дома хунну по прозвищу Ашина». Эта группа была уничтожена соседними племенами, остался в живых лишь искалеченный мальчик, возвращенный волчицей. С. Г. Кляшторным отмечалась безусловная ценность сведений китайских письменных источников, отражающих реалистическую основу этнической истории поздних хуннских общностей. По его предположению, тюрки

Ашина формировались из смешения позднехуннских, тохарских и ираноязычных племен в III в. – 460 г. Собственно название племени Ашина взято из неалтайских языков. Тюрки, будучи затем переселены жуаньжуанами на Алтай (460–552 гг.), подчинили своей власти степные племена монгольских степей и создали великую кочевую империю [Кляшторный, 1965, с. 281]. Ударной силой тюркских армий были огузы-уйгуры: «Они считались подданными тукюеского Дома. Тукюесцы их силами геройствовали в пустынях севера» [Бичурин, 1950, с. 301].

В научной литературе можно выделить хунно-огузскую гипотезу происхождения тюркских народов. Первыми на этногенетическую преемственность хунну и огузов-теле (уйгуров) указали китайские древние хронисты, указавшие: «Тйелэ собственно есть отдельное племя Сюнну» [Кюннер, 1961, с. 37]. Выше отмечалось, что в составе теле-огузов сохранялись рода под названием хунь, что подтверждает сведения китайских источников. Хунно-огузская версия происхождения тюркских народов нашла отражение в трудах Н. А. Аристовой, Н. Я. Бичурина, К. А. Иностранцева, В. С. Таскина, С. П. Толстова, А. Н. Бернштама, Л. Н. Гумилева, О. Прицак, А. Г. Малавкина, Ю. А. Зуева, Е. Е. Неразика, С. Г. Кляшторного, Д. Г. Савинова. Выдающийся ориенталист Н. Я. Бичурин обратил внимание на возможность сопоставления личности Модэ-шаньюя с Огуз-каганом, а также этническую преемственность хуннов и тюрков, указав: «Дом хуннов погиб в 92 г., а вновь восстал в поколении дулгаском в 552 г., т.е. через 460 лет после своего падения» [Бичурин, 1950, с. 225-226].

А. Н. Бернштам развил предположения российского синоведа о возможном совмещении в тюркских этногониях образов Модэ и Огуза. Указав на схожесть сюжетов о приходе к власти Модэ-шаньюя и Огуз-кагана в изложении Сыма Цяня, Рашид-ад-дина, Хондемира и Абу-л-Гази, он пришел к выводу: «ядром огузского эпоса является историческое событие. Реальна в эпосе пока гуннская действительность, прежде всего в рассказах о формировании эпического героя – Огуз-кагана. Совпадения основной структуры его биографии с биографией шаньюя Модэ несомненны, и образ этого шаньюя почти до деталей совпадает с эпическим Огузом. При учёте, что гунны включали в свой состав многие тюркские племена и народы, становится возможным объяснить факт широкого распространения этого цикла преданий среди различных тюркских племён и народов, прежде всего так называемого огузского происхождения, т.е. от уйгуров до туркмен» [Бернштам, 1951, с. 225-226].

По мнению А. Н. Бернштама: «Огуз-каган – позднейшее легендарное отражение гуннского шаньюя Модэ или Маотуня <...>. Реформа Модэ отражена в преданиях об Огуз-хане, об организации последним племен тюрков, о 24-классной системе правления, о дележе наследства между сыновьями <...>. Огуз-каган – гуннского происхождения, а сходство его этнической биографии с биографией Модэ позволяет видеть в них обоих – два проявления

одного и того же исторического реального лица» [Бернштам, 1951, с. 65, 230-231]. А.Н. Бернштам указывал на связь между тотемом быка правящего шаньюйского племени хунну и этнонимом «огуз» или «огур» («уйгур»), переводимое как «бык», распространенного среди «части тюркских племен уйгур, которые в отдельных своих этнических подразделениях сохранили в качестве этнонима имя тотема быка в виде термина «огуз»» [Бернштам, 1946, с. 84]. В другом варианте тюркское название «бык» как «пугу» и «бугу» отмечается среди раннесредневековых племен теле-уйгуров и племени бугу в составе правого крыла кыргызов [Малявкин, 1989, с. 99, 139].

Е.П. Окладниковым описывается культ быка-прародителя у сибирских тюрков и бурят. Так, например, ленские буряты считают себя потомками мифических сыновей быка – первопредка Буха-Нойона, Эхирита и Булагата. В бурятской мифологии говорится, что, «прародитель бурятского народа, царственный бык Буха-Нойон-Баабай, превратившийся в нерукотворное каменное изваяние <...> задевая небо своими широкими раскидистыми рогами, божественный бык спустился на землю, породил на берегу Байкала двух героев-близнецов, предков бурятского народа, Эхирита и Булагата, а затем встретил своего извечного врага – Черного быка Тайджи-хана. После тяжелой схватки побежденный Черный бык с ревом удалился. Буха-Нойон лег отдохнуть на этом месте и окаменел навеки» [Окладников, 1989, с. 90].

Тюркские уйгуры, по мнению А.Н. Бернштама, представляли этнополитическое объединение, отличавшееся по происхождению от правящего племени коктюрков, тотемом которых был волк. Уйгуры – это, «конфедерация племен, населявших, главным образом, Восточный Туркестан в составе девяти племен, которая по всем данным, была связана с древним гуннским племенным союзом» [Бернштам, 1946, с. 84]. А.Н. Бернштам утверждал, что именно хунно-огурские элементы были сильным источником тюркизации восточно-иранских племен Средней Азии за Семиречьем и Тянь-Шанем. Результатом этнических миксаций хуннских племен с кангюйскими и сармато(массагето)-аланскими племенами, по мнению советского этнографа, является появление средневековых присырдарьинских гузов и печенегов [Бернштам, 1951, с. 116].

Н.Н. Крадин и Е.И. Кычанов критически относятся к отождествлению двух исторических правителей древних хунну и средневековых огузов-туркмен, указывая на противоречия в сюжете, легендарности сведений Сыма Цяня о Модэ и фольклорном характере «Огузиады». Единственное, что объединяет предания о Модэ и Огузе – это сюжет об отцеубийстве [Кычанов, 2010, с.15; Крадин, 2001, с. 51-55]. Центральным событием является борьба отца-правителя и наследника, сопровождающаяся отцеубийством и приходом к власти героя, спасающего свой народ от многочисленных врагов.

Е.И. Кычанов считает легенду о Модэ типичным «продуктом» китайской культурной традиции, основанной на наделении «варваров» некоторыми «ан-

тикультурными» и осуждаемыми чертами, такими как непочтение к старшим и отсутствие основополагающего принципа конфуцианской этики – «сяо», предполагающее сыновнюю почтительность и братскую покорность [Кычанов, 2010, с. 16]. Не случайно в одном из фрагментов хроники «Вэй ши» дана следующая характеристика племен сяньби, сменивших хунну в качестве главных «культурных» врагов: «Уважали молодых, презирали старых. Их нрав горяч и свиреп. Если кто рассердится, то убьет отца и старшего брата, но отнюдь не причинит вреда своей матери. Причина [этого] та, что от матери ведут линию рода. Отец и старший брат образуют [свое] племя, [племя] за них не несет ответственности <...>. Когда отец и старший брат умирают, женятся на мачехе, содержат жену старшего брата. Если кто не содержит жены старшего брата, то, отстранив его сына, чтобы [сохранить ее в] роду, выдают замуж за дядю по отцу (бо-шу); когда тот умрет, то она возвращается [в дом] покойного мужа» [Кюннер, 1961, с. 135]. Тем самым, подчеркивалась «варварская» сущность культурного порядка северных номадов, столь отличная от конфуцианской морали и этики. В целом, варвары для конфуцианского бюрократа – хрониста представляли в самом неприглядном свет: «Восточные и северные иноземцы алчны и любят выгоду, [у них] человеческие лица и звериные сердца. Священные государи ловили [таких] зверей, приручали их, [но] не давали им договоров и клятв, не домогались военных побед. Если договаривались, то дарили подарки и следили, [нет ли] обмана; если воевали, то награждали войска и призывали к порядку разбойников. Держать их снаружи, а не внутри (т. е. вне Китая), отделять [от Китая] и не дружить» [Кюннер, 1961, с. 203].

Точка зрения Н.Я. Бичурина и А.Н. Бернштама о хунно-огузской этногенетической связи была развита С.П. Толстовым, исследовавшего историю присырдарьинских городов и Древнего Хорезм в средние века. Выдающийся советский этнограф считал общество среднеазиатских огузов наследниками хунно-тюркских групп предположительно эфталитов, и более поздних огузских мигрантов, выдвигавшихся с территории Семиречья в VI–VIII вв., осевших в дельте Сыр-Дарьи, строивших свои города и создавших в X веке государство огузских ягбу. Образование огузов, по представлению С.П. Толстова, было результатом длительных этнических миксаций разноплеменных элементов: «Этнически огузы X в. – результат дальнейшего развития скрещения туземных приаральских племен массагетско-аланского происхождения с внедряющимися с востока элементами. Если эфталиты – продукт скрещения массагето-алан с гуннами, то в лице сыр-дарьинских огузов мы можем видеть этническое переоформление тех же эфталитов, смешавшихся с собственно тюркскими элементами, внедрившимися сюда из Семиречья в VI–VIII вв. Никакого перерыва в культурной истории сыр-дарьинских городов между эфталитским и огузским периодом их истории усмотреть невозможно. Огузская культура X в. – прямое развитие эфталитской культуры V–VI вв.» [Толстов, 1948, с. 246].

С.П. Толстов указывал на разнородность этнических компонентов в составе огузов, среди которых он отмечает: «огузские племена дюкер и языр являются, видимо, осколками древнего индоевропейского населения Приаралья – тохаров и ясов (асов, асианов, ятиев); огузские племена баяут (баят), баяндур, каи, – по всем данным племена монгольского происхождения, вместе с гуннами и тюрками в IV–VIII вв. проникшие на территорию Средней Азии. В состав Огузов входит также племя печенегов, хорошо известное из русской истории, хотя и тюркское, но первоначально не связанное с собственно огузами и говорившее на языке, близком (по свидетельству Махмуда Кашгарского) к языку волжских булгар, т.е. принадлежавшем к той архаической ветви тюркских языков, остатком которых является чувашский и которые, видимо, и являются пережитками гуннского периода исторического становления тюркской системы языков» [Толстов, 1948, с. 246-247].

С.П. Толстов этноним «огуз» связывал с более древней формой «огор», предположив наличие в составе огузов еще одного этнического компонента, давшего имя всему огузскому союзу племен, – угров племен восточной ветви финно-угорской группы. Однако самоназвание «огор» было распространено на болгаро-хуннские и уйгурские племена, что зафиксировано и в европейских и в китайских хрониках. А.Н. Кононов этимологию этнонима «огуз» раскрывал через понятие «племя» или «народ». С.Г. Агаджанов дал убедительную трактовку этнонима «огуз», обратив внимание на момент в сказаниях о завоеваниях Огуз-хана, где отмечается, что во время своих многочисленных походов он достиг Алатага и области Алмалык. В этой военной кампании участвовали 10 тыс. огузских семей, называвшихся ок-тугра-огуз. В этом предании С.Г. Агаджанов особое внимание обратил на название «ок-тугра-огуз», прилагаемое к 10 тыс. огузских семей. Разумеется, сама цифра здесь не играет определенной роли, так как является условным военным подразделением. По предположению видного историка-этнографа, в этнополитическом и военно-политическом термине, имеются компоненты «ок» (стрела, род, племя) и военная единица «уз» – сотня, т.е. огузы представляют племя-войско, состоящее из «стрел-сотен» [См.: Агаджанов, 1977]. По нашему мнению, название «огур» можно толковать как военный термин «стрелы-рода», где слово «ур» или «уруг» означает общины близких кровных родственников. Вероятно, огуры-уйгуры входили в состав огузов, как более широкой военно-политической, этнокультурной и этноязыковой общности тюркоязычных племен, выдвигавшихся на запад с потоком хуннских племен.

Н.А. Баскаков становление современных тюркских языков связывает с миграцией огузов, объединявших под своим названием множество тюркоязычных и нетюркоязычных племен. Ядро огузов составили центрально-азиатские тюрки, жившие в Монголии, пришедшие с востока и локализовавшиеся сначала на Сыр-Дарье, а затем продвинувшиеся в Малую Азию, Иран, а также на запад – на Урал и Волгу. Н. А. Баскаков выделяет III в. до н. э. – IV в.

н. э. в особую, «хуннскую» эпоху в развитии тюркских языков и тюркского этноса. В это время происходит коренная дифференциация тюркских племенных языков и разделение их на две обширные группы: к первой относятся языки огуров, оногуров, кутургуров – предков древних аваров, сабиров, болгар, хазар, а также современных чувашей; ко второй – языки огузов, древних киргизов, части древних уйгурских племен, оставшихся на востоке, а также их позднейших потомков – огузов, кыпчаков, карлуков [Баскаков, 1960, с. 36].

Хунно-огузская гипотеза была поддержана выдающимся украино-американским тюркологом О. Прицак, который изучив дошедшие до нас гуннские имена и этнонимы, пришел к выводу о тюркоязычии европейских гуннов [См.: Pritsak, 1982, р. 428-476]. О. Прицак по лингвистическому признаку выделил две основные тюркские группы кочевников, прибывавших в восточно-европейские степи с IV в.: гунно-болгарскую (огурскую) и подлинную тюркско-огузскую. К гунно-болгарской (огурской) группе он причислял гуннов (и их азиатских предшественников сюнну) (Восточная гуннов), прото-болгар (болгары), оногуров, кутригулов, волжских болгар, европейских псевдо-аваров, и тюркизированных кангаров – печенегов (баджанаков). К тюркско-огузской группе им были отнесены хазары, торки (гузы), черные клобуки и половцы. До X в., считает О. Прицак, в западной части евразийских степей функцию лингва-франка выполнял огурский (гунно-болгарский) язык, который впоследствии уступил эту роль тюркско-огузскому языку торков и кипчаков-половцев [Pritsak, 2002, р. 535].

А.П. Новосельцев также связывал формирование средневековых тюркских этнических групп с инвазиями хуннских прототюркских племен в Среднюю Азию, а затем в Европу. В ходе своих миграций хунны, реликтовыми остатками которых являются современные чуваша, а в средние века болгары и хазары, ассимилировали иранские и угорские этносы. А.П. Новосельцев отмечает, что на всем протяжении IV–IX вв. в степных районах Восточной Европы и Средней Азии шло смешение и взаимовлияние разных этнических компонентов иранского, угорского и тюркского происхождения. В конечном счете, считает А.П. Новосельцев, возобладали тюркский этнос, который лег в основу новых этносов – хазар, печенегов и огузов. А.П. Новосельцев рассматривает этническую историю тюркских народов, не только как историю миграций и ассимиляций завоеванных народов, но и как процесс постоянного этнического синтеза и культурных интерференций между завоевателями и покоренными этносами. В результате ассимиляции других этносов, часто находившихся на более высоком уровне развития цивилизации, «тюрки воспринимали очень многое у «поглощенных» ими народов. Здесь и антропологические черты, и формы хозяйства, и модели духовной культуры, и лексика <...> тюрки в свое движение на запад росли и множились как тюркские племена, но одновременно и теряли многие свои изначальные черты» [Новосельцев, 1990, с. 69-70]. Отмеченная А.П. Новосельцевым тенденция, наблюдалась не

только в отношении кочевников южнорусских степей – хазар, печенегов, гурзов – торков, половцев, но и их собратьев – огузов - туркмен, двинувшихся в вдоль южного побережья Каспия на запад.

Несколько противоречивая концепция этнической истории хуннских и тюркских племен разработана С.Г. Кляшторным, Д.Г. Савиновым и Т.И. Султановым, в ряде публикаций отстаивающих этногенетическую связь между древними и средневековыми тюркоязычными кочевниками. С.Г. Кляшторный и Д.Г. Савинов подвергают сомнению существование прослеживаемой китайскими хронистами прямой этногенетической связи между гуннами, тюрками и ранними огузами – теле: «Начало тюркского этногенеза привычно связывается с распадом государства гуннов и обособлением на территории Центральной Азии неизвестных ранее племенных групп. Однако связь последних с гуннами, несмотря на определённую тенденцию китайской историографической традиции, в этногенетическом отношении далеко не бесспорна.

К настоящему времени достаточно определённо выявилось различие между «неалтайской» (в лингвистическом понимании) принадлежностью ранних гуннов, создавших империю, и явно конгломератным позднегуннским обществом, где преобладали «алтайские» этнические группы. Именно на периферии империи гуннов обозначились в первые века новой эры прототюркские этнополитические образования» [Кляшторный, Савинов, 2005, с. 86-87]. Ранее, сравнив культурный порядок и религиозные представления гуннов и огузов, С.Г. Кляшторный пришел к другому выводу, отметив сохранение ранне-средневековыми тюрко-огузскими племенами Центральной Азии и гунно-болгарскими племенами Северного Кавказа общности мифологии, архаических вероисповеданий, пантеона богов, суеверий и социально-политического порядка, свидетельствующих о родственных связях этносов, о чем и писали средневековые китайские источники [Кляшторный, 2000, с. 115-125].

Неубедительно и другое положение С.Г. Кляшторного и Д.Г. Савинова о наличии в ранней истории этногенеза четырех основных древнетюркских группировок племён, сохранивших в позднейшую эпоху историческую преемственность. По их мнению, эти группы сложились на весьма раннем этапе тюркского этногенеза в IV–V вв., когда ещё ощущалось и запечатлелось в повествовательной традиции их генеалогическое родство. Трактровка генеалогических легенд тюрков позволила ученым, кроме собственно тюркской генеалогии, обнаружить истоки ещё трёх племенных традиций, связанных, как оказывается, с начальными этапами этногенеза кыргызов, кыпчаков и теле (огузов).

По мнению С.Г. Кляшторного и Д.Г. Савинова, на территории Саяно-Алтая в III–V вв. «выделяются несколько археологических культур, которые по некоторым характерным элементам могут быть с различной степенью достоверности атрибутированы как раннекыргызская, раннетелеская и, возможно, раннекыпчакская» [Кляшторный, Савинов, 2005, с. 87]. В период

архаических империй (VI–IX вв.), считают исследователи: «четыре разных группировки тюркоязычных племён консолидировались и превратились в очаги формирования новых этносов. Кимакско-кипчакская группа и некоторые огузские племена, покинувшие Центральную Азию, передвинулись в бассейн Иртыша, а затем стремительно распространились в западном направлении, оттеснив на юг многие другие тюркские племена. Кыргызы, раздвинув границы своего енисейского государства, освоили малоудобные для кочевников, но обладавшие значительным хозяйственным потенциалом предгорные и лесостепные районы от Байкала до Восточного Казахстана, что находит отражение и в археологических материалах <...>. Группа токуз-огузских племён в жестокой борьбе с северной экспансией Тибета всё более смещалась в сторону западной части Ганьсу и в Восточный Туркестан, уже в середине VIII в. превратив Таримский бассейн в западную периферию своего государства. Тюрки, потерпевшие политическую катастрофу в 744 г. и утратившие свою центральноазиатскую прародину, концентрировались в Кашгарии и в Семиречье, где в X в. после принятия ислама и смешения с родственными карлукскими племенами создали Караханидское государство. Их семиреченская ветвь – потомки тюрко-огузских племён Западного каганата, теснимые карлуками, – тогда же формирует государство приаральских огузов, ассимилируя население присырдарьинских оазисов и приаральских степей» [Кляшторный, Савинов, 2005, с. 87-89].

Эти выводы противоречат ранее разработанной С.Г. Кляшторным версии происхождения кипчакских племен от союзных тюркам огузо-телеских племен сиров или сеяньто: «история сеяньто – это история «племенного союза тюрков и сиров», в котором главенствующая роль принадлежала тюркам. Сирь были верны союзу <...>. Вместе с тюрками они отвоевали Отюкенскую чернь, «страну тюрков и сиров». В середине 40-х гг. VIII в., после гибели государства и «племенного союза тюрков и сиров», они разделили судьбу тюрков. Но судьба названий обоих племён была различна. Этноним тюрк не только сохранился, но и возродился как политический термин, утратив прежнюю этническую определённость. Этноним сир после 735 г. не упоминает ни один известный источник, но уже во второй половине VIII в. в руническом тексте и в первом арабском списке тюркских племён появляется этноним кыбчак ~ хыфчак» [Кляшторный, 1986, с. 159-160; Кляшторный, Султанов, 2009, с. 147-148].

Авторы изложенной концепции, на наш взгляд, игнорируют сведения китайских хронистов, считающих сеяньто и уйгуров главными и самыми сильными племенами ранних огузов-теле. Более аргументирована точка зрения на этническую историю сеяньто и кимаков Ю.А. Зуева, опирающегося на глубокий анализ и сопоставление информации китайских и древнетюркских письменных источников. Ю.А. Зуев отвергает прямую связь происхождения кипчаков от сеяньто, считая последних разноплеменной огузской конфедера-

цией, включавшей, в том числе, и монголоязычные татар-огузские племена восточного крыла. В составе семи телеских племен сеяньто, создавших совместно с кибирами вассальное от западно-тюркских каганов Огузское государство Центральной Азии, данниками которого были оазисные государства Гаочан (Турфан), Иу (Хами) и Яньци (Карашар), находились различные группы огузов, включая монголоязычных шивэй-татар или татар-огузов, известных по китайским источникам как «кулунские огузы» [Зуев, 2004, с. 11-21]. В древнетюркской рунической Онгинской надписи племена огузской конфедерации сеяньто названы «Yeti Egen» «семь мужей-предводителей» [Зуев, 2004, с. 17]. Ю.А. Зуев считает сеяньто врагами тюркского владычества над степными племенами: «Через всю историю «самого сильного» среди Огузов, ставшего династийным, племени Сеяньто красной нитью проходит постоянная ожесточенная борьба с династийным племенем восточных и западных Тюрков Ашина <...>. Встречаемое в летописи сочетание Туцзюе – Яньто – это не Тюрки и Яньто, а Яньто в составе разноплеменного Тюркского Каганата» [Зуев, 2004, с. 13]. Мы можем согласиться с позицией Ю.А. Зуева, свидетельствующей об огузских корнях не только кипчаков, но и татарских племен Восточной Монголии (кимаков).

Сторонники монгольской индигенной гипотезы относят правящие рода хунну к протомонгольским группам кочевников, отвергая их этногенетическую связь с тюркскими племенами [Сухбаатар, 1976; Сухбаатар, 1975]. Б. Нацагдорж название хуннского правящего клана сюйлянты считает: «передачей монгольского слова хоридай (монг. qorigadai, qoridai варианты на бур. языке хорёодой, хоридой) <...>. Хэлянь (кит. 赫連) – название правящего рода сюннуской династии Ся, можно считать другим вариантом передачи нашего сюйлянты и хори» [Нацагдорж]. Полемика между сторонниками монголизма и тюркизма хунну продолжается до сих пор. П.Б. Коновалов отмечает, что для древних китайцев, писавших о хунну, вопрос о языковой принадлежности хунну не вызывал сомнений: у них в то время была своя, вполне понятная им, классификация этносов. В китайских источниках имеется указание, что язык хунну сходен с языком племен хойху (ойхор, уйгур), генетически восходящих к древним Чи-ди (дили), впоследствии прозванным Чилэ, или Тйелэ (теле) [Коновалов, 1985, с. 47-48]. В национальной историографии Монголии популярна концепция вероятного монголоязычия не только хунну, но и их преемников – жоужань, тогуз-огузов и отуз-татар, в состав которых входили кумоси (кимаки). Л. Билэгт полагает недоказанным гипотезу о господстве тюркоязычных племен на территории Монголии с VI до конца X вв. В эту эпоху, считает монгольский историк: «в последующих этнических процессах населения монгольских степей основную роль сыграли отуз-татарские и токуз-огузские племена. В этом процессе племенные объединения токуз-татар и секиз-огузов участвовали как носители монгольского языка» [Билэгт, 2007, с. 177], т.е. изначально кипчаки и монголоязыч-

ные кимаки входили в состав полиэтнической огузской общности, носившей политоним «тюрк».

На наш взгляд, концепции, основанные на признании этнической преемственности хуннов и огузов, наиболее аргументированы. Как и их предки – хунну, ранние огузы – теле включали различающиеся антропологически, и, вероятно, лингвистически, этнические группы, тем не менее, имевшие схожие культурные модели, отражавшиеся в ментальности кочевников и в осознании ими единства происхождения от этногенетического предка, запечатленное в огузских этногониях.

«Имперские» огузы или огузы-туркмены образовались в результате миграций огузов и родственных им этнических групп (халаджей и карлуков) на запад и смешения их с местными близкими по языку и хозяйственно-культурному укладу жизни кочевыми племенами, прежде всего с кангарами или печенегами. История «имперских» огузов – это история туркмен-огузов и родственных этнических групп, входивших в сельджукскую политику, и более поздних преемников – туркменских государств Западной Азии. Огузы, как и карлуки, являлись носителями этнонима «тюрк». Не случайно огузы в русских летописях именуется торками, а в арабских сочинениях именуется «тюрками». Ибн Фадлан называет районы проживания огузов страной тюрков, а огузов тюркским племенем Аль-Гузийя. В арабских сочинениях Ибн Мискавайха и Ибн ал-Асира, в фрагментах посвященных падению Хазарии, огузы выступают под названием «тюрк» [Коновалова, 2003, с. 177-180]. Оба арабских автора писали о нападении на страну хазар в 965 г. племени или народа (тайфа) тюрков и об обращении хазар к правителю Хорезма за помощью, который прогнал тюрков, после согласия хазар принять ислам.

Следует особо рассмотреть карлуцкое влияние на этническую историю огузов – туркмен, отмеченное А.А. Росляковым, Д.Г. Еремеевым и Ю.А. Зуевым [См.: Росляков, 1955; Еремеев, 1971; Зуев, 1981]. На наш взгляд, носителями этнонима «тюрк» были как приаральские огузы, так и семиреченские карлуки, представлявшие по сведениям китайских источников одно из ответвлений доминирующего в тюркских державах «дулгаского Дома» Ашина. Ибн ал-Факих, основываясь на сведениях Тамим б. Бахра, отмечает принадлежность карлуков к тюркам Ашина: «Тюрки бывают разные: тюрки-карлуки обитают в окрестностях Самарканда, и это древние тюрки» [Арабские источники о тюрках в раннее средневековье, 1993, с. 22].

Следует особо обратить внимание на это сообщения о принадлежности карлуков, заселивших районы вблизи Самарканда, к собственно «подлинным» тюркам-ашинидам [Арабские источники о тюрках в раннее средневековье, 1993, с. 45]. Эти сведения совпадают с информацией китайских хроник. Согласно Танской династийной хронике, карлуки (гэлолу) произошли от тюрков и составляли одну из их ветвей: «гэлолу произошло из тукюеского Дома, кочевало от Бэйтьхин на северо-запад, от Алтайских гор на запад, по

обеим сторонам реки Пугу-чжень, (где) много поперечных хребтов, в смежности с поколением Чеби» [Бичурин, 1950, с. 347].

Интерес к карлукам связан с возникновением этнонима «туркмен», распространившегося на большую группу огузских племен, вторгшихся в XI в. в земли «Дар-уль-ислама». Возможно, именно карлуки сохраняли в своей среде этноним «тюрок», и генеалогические предания, восходящие еще в эпоху легендарных хуннских предков. С сообщениями китайских хронистов согласуется информация Махмуд Кашгари, причислявшего карлуков к туркменам неогузского происхождения: «карлук – кочевое тюркское племя, не являющееся огузским, но относящееся к Туркманам» [Махмуд аль-Кашгари, 2005, с. 439].

В отношении карлуцкого племени чигиль или жикил, средневековый караханидский ученый пишет о проживании этих тюрок в стране Аргу. Своё название они получили от Александра Македонского, не сумевшего пройти размытыми дорогами, основавшего здесь крепость «чигиль» («жикил»), что означает на фарси «непролазная грязь». Всех тюрок, по Махмуду Кашгари, «поселившихся вокруг этой крепости, стали называть жикили, и это название получило распространение. А Огузы, чьи земли граничили с этой крепостью, постоянно воевали с жителями жикил, эта вражда сохранилась с тех времен. Всех тюрок, одетых, как жикил, они называли так же. То есть Огузы называли всех тюрок от Жайхуна до Сина жикил, но это неправильно» [Махмуд аль-Кашгари, 2005, с. 372-373].

В истории кочевых народов, доминирующее племя или племенной союз всегда обеспечивает возможности расширенного прироста своих подразделений, отделяющих впоследствии как самостоятельные единицы, сохраняя престижное самоназвание. История Дома Ашина – это история племени, происходящего по сведениям танских хроник из истребленного врагами отдельного подразделения хунну – «владельца Дома Со», восстановившего свою мощь и ставшего господствующим среди позднихуннских племен теле-огузов.

К особому народу по происхождению и роду занятий Махмуд Кашгари отнес халаджей, вышедших из состава ранних огузских племен [Махмуд аль-Кашгари, 2005, с. 1052]. Если отбросить как исторический анекдот толкование названия карлук, как «оставшиеся в снегу» или «снежные» («карлык»), и названия племен халаджей, как «остающиеся», то, на наш взгляд, можно толковать этноним «карлук» и «халаджи» как «народ», т.е. «уч-карлук» – это три народа или три племени – чигилей, ягма и тухси [Малявкин, 1981, с. 186-187]. Рашид-ад-дин к числу огузских племен относит кипчаков, калачей (халаджей) и агач-ери, в переводе означающее «лесные люди» [Рашид ад-дин, 1952, с. 83]. Вероятно, племена карлуков, сохраняли память о кок-тюркском происхождении, унаследовав от предков из рода Ашина традицию смешения с местными народами иранского происхождения.

По данным Масуди, современные ему тюркские племена разобщены, однако в прошлом они образовывали единое государство во главе с каганом, вождем племени «карлукия», обитавшим в Ферганской долине. Карлукский «каган каганов» имел власть над всеми тюркскими племенами в силу сакральности происхождения его рода, восходящего к легендарному царю Турана Афрасиабу и основоположнику тюркской империи Шана (т.е. Ашина) [Микульский, 1998, с. 108; Кляшторный, Савинов, 2005, с. 122]. Персидский анонимный автор «Худуд ал-Алама» в противовес огузам, сохранявших образ жизни суровых кочевников монгольских степей, особо выделил карлуков, испытывавших мощное влияние оседло-земледельческой традиции мусульманского населения региона: «Халлухи близки к народам (цивилизированным) (mardumāni-and ba-mardum nazdik), нравом приятны (khush-khu) и общительны (amizanda). В прежние дни властитель халлухов назывался Джабгуй (Jabghu), а также Ябгу (Yabghu). Страна обладает городами и селениями. Часть халлухов – охотники, часть – земледельцы (kishavarz [sic] kunand), а часть – пастухи» [Худуд аль-Алам, 1973, с. 42-43].

Из огузо-карлукского племени эдизов, подразделения чигилей, вышли основатели государства Караханидов, считавшиеся «царями Туркестана» [Кочнев, 2006, с. 148]. Эдизы в эпоху ранних огузов – теле входили в состав уйгуров или тогуз-огузов. Фрагмент из «Синь Тан-шу» свидетельствует о вхождении эдизов/адийе в родоплеменной состав кочевых уйгуров: «Тогда /территории, заселенные/ племенем уйгуров, стали именоваться Ханьхайским, племенем теленгутов – Яньжаньским, племенем боку/буку – Цзиньвэйским, племенем байирку – Юлинским, племенем тонра – Гуйлиньским и племенем секиров – Лушаньским управлениями дуду. Территория, где жили кунь/хунь, стала округом Гаолань, хусе – округом Гаоцзюэ, эдизы – округом Цзитянь, цибийю – округом Юйси, секиры – округом Цзилу, айгиры – округом Дайлинь, белые си – округом Тяньянь. На северо-западе /территория, заселенная/ кыргызами, стала управлением /дуду/ Цзяньгунь, на севере /территория, где жили/ курыканы, стала округом Сюаньцзюэ, на северо-востоке /территория, заселенная/ кюрэбирами, стала округом Чжулун. Вожди племен назначены на должности тутуков, правителей округов, заместителей начальников округов (чжанши) и заместителей начальников округов по военным делам (сыма)» (СТШ, гл. 217А, с. 16, 9-14)» [Малявкин, 1989, с. 26].

В «Тайпинхуаньюйцзи» эдизы-чигили именовются ацэйесы [Кюнер, 1961, с. 34]. Эдизы, захватившие в конце VIII в. власть в Уйгурском каганате, считали священные деревья своими прародителями [Кляшторный, 2009, с. 194]. Возможно, часть эдизов, проникших в Анатолию до сельджукского завоевания, именовалась агач-ери (лесные люди). Ю.А. Зуев относил эдизов к правящему династийному племени в древнетюркской и уйгурской державах: «Огузское по происхождению племя Эдиз (Кит. Аде, Селе, Аэде), часть которого входила в состав Второго Тюркского Каганата и называлась Туцзюе-Се-

де «Тюркские Эдизы». С принятием Манихейства они стали называться арслан-Эдизами (Кит. асилань седе) и Аштаками (Кит. Ашидэ). Они составляли Катунскую/Царицынскую фракцию в династийной коалиции Второго Тюркского Каганата. В тексте стелы представителя этой фракции канцлера Тоньюкука (стк. 3 и др.) они названы Тюрк-шер «Тюркские шеры», но не «Тюрки и шеры», так как существовали и другие шеры, например, шер-Карлуки (Кит. ши-гэлолу), или арслан-Карлуки» [Зуев, 2004, с. 13]. Мы можем предполагать, что эдизы вместе с другими группами уйгуров задолго до крушения в 840 г. Уйгурской державы проникли в Семиречье и Притяньшанье вместе с родовыми группами ашинидского происхождения и приняли активное участие в формировании карлуков и караханидских тюрков.

Еще одно племя карлуков известно под названием булак, по мнению Ю.А. Зуева, являющейся основой более позднего казахского племенного союза аргынов [Зуев, 1981, с. 63-78]. Автор «Диван лугат ат-Турк» в перечне огузских племен указывает названия племен кара-булак и алка-булак («благословенный булак»), покоренных кипчаками, но впоследствии освободившихся от их господства [Махмуд аль-Кашгари, 2005, с. 93, 359; Еремеев, 1971, с. 85]. По сведениям тюркского энциклопедиста: «Кайас название страны Тухси и Жикил» [Махмуд аль-Кашгари, 2005, с. 869]. Племя кайы входило в состав основных огузо-туркменских групп, ставших господствующим в зарождавшемся османском государстве. В X–XI вв. карлуки активно участвовали в становлении туркменских этнополитических объединений в Центральной и Западной Азии.

По мнению Д.Г. Еремеева, в анатолийской топонимике наряду с огузскими топонимами выделяются топонимы, связанные с другими тюркскими этнонимами: карлук, уйгур, чигиль, кипчак, агач-ери, куман. Д.Г. Еремеев указывает близость юрты анатолийских туркмен к юртам карлуков, полагая: «Юрта типа карлукской могла попасть на территорию Турции только с самими карлуками» [Еремеев, 1971, с. 94]. Среди современных среднеазиатских туркмен этноним карлук встречается в составе племени арабачи (ак гарлык и гара гарлык), вероятно племя каркын также относится к потомкам карлуков [Атаниязов, 1994, с. 86]. На наш взгляд, карлуки представляли собой этнополитическое объединение огузских по происхождению племен. По мнению Ю. А. Зуева, в X–XIII вв. карлуки и другие тюркские племена (канглы, калач, уйгур) обозначались термином туркмен, не имевшим выраженного этнического наполнения [Зуев, 1981, с. 73].

Учитывая влияние карлуков на этническую историю казахов, узбеков, кыргызов и уйгуров ии туркмен, мы можем говорить о более широком участии огузов в процессе сложения всех тюркоязычных этнонаций современной Центральной и Западной Азии, отказавшись от сугубо огузской версии происхождения современных огузоязычных народов. Представляется, что, за исключением кыргызов эпохи «великодержавия», кипчако-кимакские,

огузские, карлукские и караханидские этнополитические объединения имели единую этническую основу – ранних огузов или теле, о чем писал Ал-Истахри, отмечавший единство происхождения различных групп тюркских племен, проживавших на огромной территории от монгольских степей до Волги: «А что касается Туркестана, то у тогузгузов, хырхызов, кимаков, гузов и хазладжей – один и тот же язык, и все они [происходят] один от другого» [Материалы по истории киргизов и Киргизии, 1973, с. 26].

В.В. Бартольд полагал, что «слово «турки» было политическим термином, слово «огузы» – этнографическим <...>. Огузы, первоначально жившие в северо-восточной Монголии, при своем движении на запад принесли с собой слово «турки», которое только арабами стало употребляться для обозначения народов определенной лингвистической группы» [Бартольд, 1963, с. 553-554]. В.В. Бартольд рассматривает этническую историю огузов – туркмен как процесс непрерывной межэтнической интеграции через культурный синтез и взаимные адаптации пришлых тюркских и автохтонных иранских народов. Тюркские пришельцы из степи, считает В.В. Бартольд, подвергались культурному воздействию местной культуры и переходили к оседлости, благодаря своей многочисленности, сохраняли свой язык и тюркизировали местное население [Бартольд В.В. 1963. с. 252].

Появление этнонима «туркмен» В.В. Бартольд связывал с ассимиляцией тюрками иранских племен, проживавших в нижнем течении реки Сыр-Дарья – в стране Сук-таг, населенной аланами. К наиболее ранним упоминаниям туркмен в транскрипции те-го-мен, проживавших на западе владений огузов, он относил сведения из китайской энциклопедии VIII в. «Тун-дзя». В «Очерках по истории туркменского народа» В.В. Бартольд приводит мнение Рашид-аддина, отрицавшего существования названия «туркмен» до прихода огузов в Мавереннахр и Иран. В.В. Бартольдом обращено внимание на изменение антропологического облика огузов. В результате этнических миксаций с аланами и сарматами у монголоидных ранее огузов формируется «длинноголовый» антропологический тип иранских племен. Став отчасти похожими на иранские этносы, т.н. «таджиков», огузы стали именоваться туркменами, т.е. подобными тюркам [Бартольд, 1963, с. 551, 579-580]. Позже, считает В.В. Бартольд, название туркмены употреблялось с XI в. как имя некоторых тюркских огузских племен, первоначально в форме множественного числа на языке фарси – туркманан, персидскими историками Гардизи и Абу-л-Фазлом Бейхаки, в том же значении, что и огуз по-тюркски и гуз по-арабски [Бартольд, 1963, с. 551].

Появление и распространение этнонима «туркмен» в среде среднеазиатских огузов и карлуков, связано с мощным культурным влиянием местного автохтонного оседло-земледельческого населения, к концу X в. достаточно глубоко исламизированного. Из сообщений арабских путешественников мы узнаем о начальной исламизации приаральских огузов. Ибн Фадлан во время путешествия 921–922 гг. описывает огузов, сохранявших языческие культы

монгольских степей, те же, кто произносит шахаду «Нет Бога кроме Бога, и Мухаммад пророк его», на самом деле преследует вполне земные цели: «стараясь приблизиться к тем мусульманам, которые проезжают у них, но не веря в это» [Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу, 1939, с. 60]. Вождей, принявших ислам, огузы под угрозой лишения власти заставляют отказаться от новой религии [Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу, 1939, с. 62-63]. Уже через два-три десятилетия ислам шире распространяется среди тюркских кочевников. Город «Сюткенд», по данным Ал-Истахри, был центром распространения ислама среди огузов и карлуков. Ал-Истахри пишет о тысяче семей тюрков вблизи города Исфиджаб, принявших ислам, и, по-прежнему, ведших кочевой образ жизни, о совместном проживании мусульман и тюрк-огузов присырдарьинских городах, большинство которых приняло ислам [Материалы по истории киргизов и Киргизии, 1973, с. 31].

За полтора столетия, отделяющего этих авторов от времени написания сочинения «Природные свойства животных» Шарафа аз-Замана Тахира Марвази (первая половина XII в.), этническая картина в среднеазиатских степях кардинально меняется, и на историческую арену выходят огузы-мусульмане, именуемые туркменами: «После того как гузы сделались соседями областей ислама, часть их приняла ислам и стала называться туркменами. Между ними и теми из гузов, которые не приняли ислама, началась вражда. Число мусульман среди гузов умножилось и положение ислама у них улучшилось. Мусульмане взяли верх над неверными, вытеснили их и прогнали из Хорезма в сторону поселений (кочевий) печенегов. Туркмены распространились по странам ислама. Положение туркмен улучшилось настолько, что они овладели большей частью их (т. е. стран ислама) и сделались у них царями и султанами» [Цит. по: Якубовский, 1946, с. 461].

Огузы-туркмены к XI в. четко отделяли себя как от тюркоязычных сородичей кипчаков, уйгуров и огузов-язычников в религиозном отношении, так и от оседлых и кочевых иранцев и арабов в качестве носителей огузского самосознания и особого культурного порядка кочевников-тюрков, смотревших «сверху» на завоеванные народы. В.В. Бартольд отмечалось: «Первые тюркские ханы, как мы видим, отличались искренним благочестием, причем конечно, более почитали шейхов и других подвижников, чем представителей догматичекой стороны религии» [Бартольд, 1963, с. 373].

В.В. Бартольд отмечает действительную исламизацию туркмен-сельджуков, проявлявшаяся в деятельности первых сельджукских вождей, направивших разрушительную энергию воинственных огузских племен не против доступных из-за территориальной близости районов Ирана, а на запад, где развернулся победоносный джихад против византийцев и других христианских народов. Это привело к глубокой тюркизации не близлежащего Хорасана, где зачастую имел обратный процесс иранизации тюрков, как в случае с халаджами и абдалаи, а отдаленной Анатолии и Закавказья, куда хлынул поток

племен туркмен-огузов, умело направляемый сельджукидскими чиновниками [Бартольд, 1963, с. 580]. В.В. Бартольд обращает внимание на равнодушие сельджуков к событиям на своей этнической родине в приаральских степях, ставших периферией мусульманской империи. Не интересовались сельджукиды и судьбой своих соплеменников-огузов, бежавших под напором кипчаков через южнорусские степи на Балканы, пока судьба их вновь не свела в 1071 г. на полях битвы под Манцинкертом [Бартольд, 1963, с. 573].

В. А. Гордлевский развил положения В.В. Бартольда о значительном воздействии культурных контактов оседлых и кочевых обществ на этническую историю тюркских народов. Важнейшая историческая работа В. А. Гордлевского «Государство Сельджукидов Малой Азии» содержит огромный материал по социально-экономической, культурной и этнической истории сельджукидов. В. А. Гордлевский является сторонником ранних доогузских проникновений тюрков на территорию Малой Азии. По мнению В. А. Гордлевского, тюркизация Малой Азии началась задолго до вторжения огузов-сельджуков: «Турецкие племена проникали в Малую Азию задолго до Сельджукидов уже в течение VIII–X вв. <...> Во время халифа Харун-ар-Рашида <...> турки были поселены на большом пространстве к востоку от Тарсуса и Эрзерума, т.е. в юго-восточной части Малой Азии. Так подготовлено было завоевание Малой Азии Сельджукидами. Задолго до огузов началась тюркизация Малой Азии. Племена: калач, карлуки, канглы, кипчаки давно «осваивали» туземное население» [Гордлевский, 1941, с. 22].

Решающее воздействие на тюркизацию Малой Азии сыграл ислам, позволивший огузским вождям сплачивать народ под религиозными лозунгами в «областях джихада». Исламизация покоренного населения обеспечила успех тюркизации Малой Азии, и решающую роль в ассимиляции христианского населения сыграло государство Сельджукидов. Но ассимиляция не была дорогой с односторонним движением. Чем дальше огузы-туркмены продвигались на запад от исторической родины, тем быстрее они подпадали под очарование древних оседло-земледельческих городских культур Западной Азии.

В.А. Гордлевским отмечается особое влияние иранской культуры, претерпевшей исламистскую трансформацию в результате арабских завоеваний, но сохранившей преемственность с древними традициями: «Старые огузские обычаи мирно уживались с иранскими заимствованиями уже в Средней Азии. В Малой Азии в гаремы Сельджукидов вступали невольницы, наложницы и жены из местных христианок, потомки турецких племен, давно осевших в Малой Азии, уроженки Кавказа и т.д., – и это сказалось на облике анатолийского турка» [Гордлевский, 1941, с. 165]. Средневековая ирано-арабская цивилизация городских центров и развитых оседло-земледельческих районов влияла не только на аристократию, но и на низы огузского общества, подпадавшего под пропаганду социально-религиозной справедливости мусульманских ши-

итских подвижников – дервишей, прививавших неопфитам острую ненависть к иноверцам-византийцам [Гордлевский, 1941, с. 183]. В.А. Гордлевский считает огузов, точнее «огузскую массу», плохими мусульманами и плохими патриотами. Огузский племенной и этнический солидаризм основывался на архаических традициях монгольских и среднеазиатских степей, длительное время успешно конкурируя с мусульманским конфессионалистским солидаризмом: «Огузы, став мусульманами, цепко держались за старый уклад <...>. Тем сильнее было у огузов нерасположение к мусульманству, что оно насильно вытравляло племенные, национальные обычаи в эпоху Сельджукидов. Официально огузы – мусульмане, но это внешняя оболочка, и долго еще у них существовали два имени: новое мусульманское, и старое, родовое имя или прозвище» [Гордлевский, 1941, с. 55].

Культивирование знатью героики джихада и деяний огузских гази и алпов было успешным в западной части Анатолии, куда шел приток туркменских племен. Именно здесь происходит быстрая тюркизация автохтонного населения. На востоке Анатолии, где не горел огонь «священной войны», умело разжигаемой сельджукскими вождями, происходила ассимиляция огузов соседними арабами и курдами [Гордлевский, 1941, с. 46]. Постепенно и с местными христианами Малой Азии устанавливались прочные связи. Во время крестовых походов, местные христианские правители: «забыв о пропасти, которую церковь кладет между христианами и мусульманами, обращаются к туркам и объединено выступают против крестоносцев <...> когда предстоит выбор между крестоносцами и турками, предпочтение туркам отдают части и армяне, и византийцы» [Гордлевский, 1941, с. 25].

В сочинении Ибн Биби «Сельджук-намэ» описываются обычаи побратимства византийских и огузских воинов, распространенные даже среди правителей. Культурные традиции византийского и исламского миров трансформировали социальный порядок и культурные паттерны огузо-туркменских племен. В период возвышения османлы, отринувших огузское прошлое в пользу мусульманского византизма, тюркская знать, пропитанная развитой городской культурой, уже с презрением относиться к своим кочевым сородичам – юрюкам и туркменам. В.А. Гордлевский пишет: «В османском государстве огузы спустились на низ социальной лестницы. В эпоху Сельджукидов они занимали «ведущее» положение; теперь государство ими помыкало, оно смотрело на них как на обузу, стесняющую течение жизни. В государстве восторжествовали элементы оседлости» [Гордлевский, 1941, с. 67]. Приобщение к исламу и византийско-иранской культуре и социально-политическому порядку стало завершением этнической истории огузов-туркмен и началом истории осmano-турецкого этноса.

Д.Е. Еремеев, поддерживая позицию В.А. Гордлевского о проникновении доогузских тюрков в Малую Азию, полагает, что значительная часть тюрков мигрировала с Балкан, где в настоящее время проживают значитель-

ные группы христианизированных вероятных потомков печенегов и огузов. Д.Е. Еремеев указывает на существование лингвистической и антропологической близости между турками и гагаузами, сохранившимися, в отличие от подвергшихся сильной иранизации азербайджанцев и туркмен, общие огузские компоненты. По его мнению, огузо-туркменское влияние было сильно на востоке Малой Азии, в западной же части региона было сильно влияние доогузских кочевников, мигрировавших из Средней Азии, и балканских тюрок – печенегов и узов. Это объясняет и то, что народ, возникший в результате ассимиляции местного населения, стал называться этнонимом «тюрк», а не «туркмен» или «огуз», т.е. было принято общее самоназвание тюркских племен [Еремеев, 1971, с. 64-73].

Этническая история малоазиатских огузов и туркмен рассматривалась Д.Е. Еремеевым с позиции признания определяющего культурного влияния мусульманской ирано-арабской и христианской византийской культуры на пришлые тюркские общины. Собственно происхождение этнонима «тюрк» предполагает Д.Е. Еремеев, может быть связано с иранскими народами: «Возможно, сам этноним «тюрк» – иранский по происхождению. «Авеста», священная книга древних иранцев, называет часть кочевников – саков, ушедшую далеко на восток, «турами с быстрыми конями», а область их кочевания – Тураном. Туры при тюркизации могли передать тюркам свой этноним» [Еремеев, 1980, с. 16]. По дороге в Малую Азию огузские племена подверглись воздействию иранской культуры, влияние которой возросло в малоазиатских сельджукских владениях. В Румском султанате, правящая династия которого была ветвью «Великих Сельджукидов», обосновавшихся в Иране, сильнейшее иранское влияние пронизало многие сферы общественной жизни, особенно культуру, искусство, литературу и просвещение. Д.Е. Еремеев отмечает, что даже сельджукские придворные летописи – хроники Ибн-Биби и Аксараи, воспоминания Афляки написаны по-персидски. Персидский язык употреблялся среди образованных людей и как разговорный. Именно в это время в устах правящей сельджукской верхушки, возомнившей себя наследником византийской культуры, стало бранным слово «тюрк», приобретя уничижительное значение. Тюрками называли простой народ – кочевников, крестьян. Новоявленная знать, воспринявшая иранскую культуру, величала себя румийцами (руми), т.е. считала себя наследниками византийской культурной и политической традиции [Еремеев, 1971, с. 117].

Д.Е. Еремеев указывает на гетерогенность огузских племен, включавших не только кровных родственников, но и инкорпорированные группы, к которым можно отнести коньяров, гермиан (вероятно курдов), зейбеки и ряд других этнических групп [Еремеев, 1971, с. 95-100]. Д.Е. Еремеев отмечает также различия между юрюками и туркменами Анатолии, имеющих в своем составе одинаковую номенклатуру родоплеменных групп, но юрюки сохранили, по его мнению, больше древнетюркских доогузских и огузских

элементов образа хозяйственно-культурной жизни, в то время как туркмены вобрали элементы оседлого быта иранских народов, что нашло отражение и в языке в котором, «много земледельческих терминов: армуд (груша), нар (гранат), зердалу (персик), кавун (дыня), леблеби (горох), марчимак (чечевица), сарман (гумно), баг (сад), бостан (огород). Все это термины иранского происхождения» [Еремеев, 1971, с. 104]. Д.Е. Еремеев выделяет следующие факторы, обеспечившие успех тюркизации населения Анатолии: оседание кочевников, усвоение осевшими тюрками навыков оседло-земледельческого хозяйствования и образа жизни; глубокая и необратимая исламизация, как пришлых тюрков, так и автохтонного населения, прежде исповедовавшего христианство; формирование тюркскими племенами, главным образом огузами и туркменами, совместно с другими тюрками, тюркоязычной этнолингвистической и культурной общности, упрочившейся общим для большинства тюрков исламом суннитского толка [Еремеев, 1971, с. 122].

Огромный вклад в изучение истории средневековых огузов и туркмен был внесен С.Г. Агаджановым. В фундаментальном исследовании «Очерки истории огузов и туркмен Средней Азии IX–XIII вв.» С.Г. Агаджановым были освещены проблемы истории племенного союза огузов после распада Западно-Тюркского каганата, история их государства на Сырдарье, причины и ход сельджукского продвижения в Хорасан и в Западную Азию. В.В. Трепавлов называет данную работу «единственным в отечественной историографии крупным исследованием о кочевой державе огузов и о раннем этапе этнической истории туркмен» [Трепавлов, 2007, с. 310].

С.Г. Агаджанов отделяет огузов от других тюркских племен, локализуя районы их компактного проживания в X–XI вв. прикаспийскими и приаральскими степями и долиной низовьев Сыр-Дарьи. Часть огузов продолжала кочевать в Семиречье, проникая в земледельческие центры Мавереннахра [Агаджанов, 1969, с. 6, 72-76]. С.Г. Агаджанов обращает внимание на наличие туркменских племен караман и акман в долине Сыр-Дарьи в XII в. после исхода сельджуков в Хорасан и гузов-торков в южнорусские степи. Завершающий этап миграции туркменских племен с территории Южного Казахстана и Узбекистана происходит в период вторжения киданей в Семиречье, т.е. в первой половине XII в.

С.Г. Агаджанов считал огузов и туркмен «довольно близкими, но не абсолютно идентичными народами», полагая, что основное ядро туркмен сформировалось из «тюркизированных потомков древнего индоевропейского населения степей и оазисов Закаспия» [Агаджанов, 1969, с. 6]. С.Г. Агаджанов полагает, что туркменами назывались лишь часть огузов и отдельные группы карлуков и халаджей, смешавшихся с ираноязычным населением Средней Азии. Туркмены, если исходить из выводов видного советского исследователя, должны были отличаться европеоидным обликом от монголоидных степных огузов. На наш взгляд, С.Г. Агаджанов перенес изменения антрополо-

гического облика туркмен более позднего периода, на более ранний период, когда процессы этнических миксаций огузов и ираноязычных этнических групп Средней Азии находились на начальной стадии.

Арабские источники свидетельствуют о монголоидности туркмен-сельджуков. Судя по информации Ибн Хассула об антропологическом облике увиденных им огузов – сельджуков, они не смешивались в среднеазиатских степях и полупустынях с иранскими автохтонными этническими группами и сохраняли монголоидный антропологический облик, противоположный арабо-персидским канонам и представлениям конкретного средневекового автора о красоте: «Аллах сотворил их подобным львам, с широкими лицами, приплюснутыми носами, огромными руками, озорным характером. Однако редко, но бывает у них изящный стан, узкое лицо и большие красивые глаза» [Арабские источники о тюрках в раннее средневековье, 1993, с. 50].

Европеоидность стала цениться у туркмен Нового времени, сохранивших память о монголоидности своих предков, о чем свидетельствует туркменское выражение: «Если ты утратил физический облик своих предков, то женись на казашке, и если у тебя закончились дрова, то топи кизяков» [Джикиев, 1991, с. 195]. С.Г. Агаджанов признает высокую степень гетерогенности туркменского этноса, сложившегося из огузо-карлуцких и местных ассимилированных ираноязычных племен в разное время заселивших территорию современной Туркмении и исторического Хорасана. Часть туркменских племен (караман, кай, баяты, баяндуры) ушли в Западную Азию в период монгольских завоеваний. Окончательное сложение этнической общности туркмен С.Г. Агаджанов относит к эпохе окончательного распада кочевых держав в Азии в XV–XVI вв., когда в результате смешения туркмен с пришлыми группами монголо-тюркского происхождения произошли значительные изменения в материальной и духовной культуре, в антропологическом облике [Агаджанов, 1969, с. 257]. На наш взгляд, отделение С.Г. Агаджановым огузов от туркмен несколько искусственно, так как средневековые источники называют туркменами принявших ислам огузов и часть карлуков. Туркмены были втянуты в интенсивные контакты с автохтонным населением иранского происхождения, с которым вероятно началось постепенное смешивание. И огузы-торки южнорусских степей, и сельджукские огузы и карлуки-туркмены были носителями этнонима «тюрк».

Подводя итоги, можно констатировать наличие достаточно большого количества концепций по этнической истории огузов. Представляются более убедительными современные миграционно-смешанные концепции, опирающиеся на сведения средневековых письменных источников. Происхождение средневековых огузов связано с позднихунскими племенами, именуемыми в китайских источниках «теле». В тюркских рунических памятниках эти племена носят этноним «огузы», вероятно, наиболее точно воспроизводящим самоназвание кочевых племен. Ранние огузы включали в свой состав не только огузов

и родственных уйгуров, но и племена, из которых выделились тюркоязычные кипчаки, карлуки, халаджи и монголоязычные группы джалаилов и огуз-татар.

Общность племен ранних огузов – теле обеспечивалась единством языка и происхождения, схожим культурным комплексом, определяемым кочевым способом хозяйствования. Объединение части огузов под властью тюркских каганов способствовало распространению самоназвания «тюрк». Под «тюрками» средневековые источники понимали широкий круг племен тогуз-огузов, среднеазиатских огузов, карлуков, халаджей, караханидских тюрков, вышедших из состава ранних огузов, населявших монгольские степи до X в. и мигрировавших на запад в Среднюю Азию. Происхождение этнонима «туркмен», по нашему мнению, связано с укорененностью в среде тюркоязычных кочевников самоназвания «тюрк», символизовавшей принадлежность к определенной этнополитической общности, восходящей своими корнями к народу, создавшему в VI–VII вв. могущественную кочевую империю евразийских степей. Вероятно, этноним «туркмен» был иранским экзоэтнонимом среднеазиатских огузов и карлуков, равнозначным эндоэтнониму «тюрк». Туркменами средневековые авторы называли исламизированных тюрков.

Этническая идентичность огузов, как и других кочевых групп евразийских степей, основывалась на преданиях о происхождении от одного мифологического предка. Огузские этногонии, представлявшие ядро архаической историко-культурной памяти и дошедшие до нас в различных вариантах сказаний об Огуз-кагане, поддерживались и ретранслировались в процессе межпоколенного обмена социально значимой информацией духовной элитой кочевников в лице шаманов – прорицателей, сказителей (ашугов, жырау, акынов), мудрецов (сеченов или шешенов) и вождей-героев (алпов и батыров). В сказаниях об Огуз-кагане ярким представителем слоя хранителей «древних связей идентичностей» и дописьменной исторической памяти является Деде Коркут.

Французский историк П. Нора под истинной памятью понимал социальную память архаических обществ, превращающей прошлое в героическое вечное: «Память – это жизнь, носителями которой всегда выступают живые социальные группы, и в этом смысле она находится в процессе постоянной эволюции, она открыта диалектике запоминания и амнезии, не отдает себе отчета в своих последовательных деформациях, подвластна всем использованиям и манипуляциям, способна на длительные скрытые периоды и внезапные оживления <...>. Память – это всегда актуальный феномен, переживаемая связь с вечным настоящим» [Нора, 1999, с. 20].

Задолго до изобретения и широкого распространения печатного слова народные этногонии тюрков использовались для конструирования и поддержания изначальных связей идентичности, цементирующих огузские общины в иноэтническом, инокультурном и иноязыковом окружении. Тщательно сохраняемые изначальные связи памяти о кровных связях подтолкнули огузов и печенегов к измене византийскому императору, когда в битве при Манцин-

кертe они услышали боевые кличи (ураны) своих собратьев огузов-сельджуков, с которыми они расстались более чем полвека назад. Культивировавшийся героический этнос, осознание этнического родства и превосходства над покоренными оседло-земледельческими этносами, обеспечили успех тюркизации автохтонного населения Центральной и Западной Азии.

Прямым следствием миграции и успешного завоевания огузов-туркмен явилось обратное «культурное» завоевание завоевателей, со стороны народов, принадлежащих к арабо-персидской и византийской цивилизаций. На наш взгляд, этническая история огузов и туркмен представляет пример смены культурных паттерн кочевников в ходе миграций и миксаций с автохтонным населением Средней Азии, Ирана и Малой Азии. Решающую роль в этом процессе сыграла исламизация и оседание кочевников, вступавших в разнообразные отношения с городским и оседло-земледельческим населением.

Туркмено-огузские этногонии, скреплявшие древнюю идентичность, культура батырства, столь ценимая номадами и основанная на культе героев – батыров, алпов и джигитов, архаичные способы захватного ведения кочевого хозяйства, заключающиеся в постоянной милитарзации жизни с целью сгона с удобных для скотоводства земель других кочевых общин или оседлых земледельцев, сохранялись на периферии средневековых огузо-туркменских держав в Малой Азии, в Хорасане и Средней Азии. Монгольское вторжение XIII в. и становление мусульманских империй в Азии в XIV–XV вв. привели к окончательному распаду огузских уз солидарности. У этнических преемников огузов – анатолийских турков, туркмен, азербайджанцев и других огузоязычных народов, стержень этнической идентичности составил ислам и древняя культурная традиция Малой Азии и Ирана.

ЭТНОГЕНЕЗ КАК ПРЕДТЕЧА СОВРЕМЕННЫХ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ

Губогло М.Н

Звездой первой величины выступает на небосклоне Российского этнологического знания капитальная монография выдающегося российского исследователя Владимира Александровича Мошкова «Гагаузы Бендерского уезда», увидевшая свет в самом начале XX века и посвященная этнографическому описанию традиционной культуры, основным теориям происхождения гагаузов, системе их жизнеобеспечения, стратегиям повседневной жизни, ментальности и групповой идентичности, идентичностям, манифестирующим самодостаточность и достоинство гагаузов, как самостоятельного народа. [Мошков В.А., ЭО, 19002-1903; Курогло С.С. 1999, с. 16-23; 2002, с. 33-42; Курогло С.С. 2001, с.157-165; Булгар С.С. 2002, с. 103- 111;]

Сочинение В.А. Мошкова, подготовленное на основе материалов, лично собранных им и впервые введенным в систему гуманитарного знания, стало не только настольной книгой последующих поколений гагаузоведов, но и основным камнем, положенным в фундамент нового научного направления. Поэтому стартовые позиции и становления гагаузологии, как особой науки, посвященной истории и культуре, повседневности и ментальности гагаузского народа начинаются не в наши дни, как считают некоторые молдавские историки болгарского происхождения, а столетием раньше – со страниц российского журнала «Этнографическое обозрение». Высокую оценку творческое наследие В.А. Машкова получило и предметной области гагаузоведения в Румынии, как это видно, например, из названия статьи А. Макриша «Gagauzologia in Romănia». («Гагаузология в Румынии») [Makriş A., 2002, p.180-187] В этой и в ряде других работ румынского исследователя обстоятельно освещены история и реализация гагаузоведческих проектов в межвоенный и послевоенный периоды в Румынии и представлен анализ основных гипотез и теорий происхождения гагаузов, что и дало основание А. Макришу считать гагаузологию утвердившемся научным направлением и вынести ее в название своего сочинения.

Историческое, научное и этнологическое значение монографии «Гагаузы Бендерского уезда», увидевшего свет более столетия тому назад трудно переоценить. Прежде всего, оно состоит в том, что текст послужил катехизисом в деле воспитания и профессиональной подготовки плеяды квалифицированных исследователей истории гагаузского народа. Во второй половине XX века идеи и основные положения этой книги стали питательной средой для формирования мировоззрения социально взрослеющей гагаузской моло-

дежи. Той части молодого поколения, из среды которой выросли мыслители, писатели, поэты, художники, лидеры этнополитической мобилизации, способные формировать и выражать основополагающие, жизненно важные интересы гагаузского народа.

Какими далекими от науки мотивами надо было вдохновляться, какими зашоренными глазами видеть «младенчество» гагаузологии, не принимая в расчет фундаментальные исследования Н.К. Дмитриева, фолианты Ф.А. Ангели, Г.А. Гайдаржи, Л.А. Покровской, Е.Н. Квилинковой, А.В. Шабашова, оригинальные труды М.В. Маруневич, С.С. Курогло, Д.Е. Никогло, В.И. Сырфа, Д.Н. Танасоглу, П.А. Чеботаря, Л.С. Чимпоеш, а также труды многих других исследователей, в том числе опубликованных на болгарском, русском, румынском, турецком, украинском и других европейских языках.

Даже в наши дни, в первом десятилетии XXI века многие разделы недавно опубликованной в Москве монографии «Гагаузы» (М. 2011) в серии «Народы и культуры» не могли быть написанными без опоры на конкретные материалы, собранные более ста лет тому назад В.А. Мошковым и на сделанные им концептуальные выводы. Сохраняющие свою актуальность, сделанные более десятилетия тому назад, суждения С.С. Булгара, М.П. Губоглу, С.С. Курогло, А.Н. Кононова, Л.Д. Марин о В.А. Мошкове, вывод Л.А. Покровской, о В.А. Мошкове, как родоначальнике гагаузологии [Курогло С. 2002, с. 33-42; Булгар С.С. 2002. с.103-111; Кононов А.Н. 1982, с.223; Marin L., 1982, с.186-197]

В последнем десятилетии XIX века и первом десятилетии XX века вопросы этногенеза в России ставились в многочисленных этнографических изданиях и журналах. Это было выражением общественной востребованности этнографической науки и одновременно показателем расширяющихся горизонтов гуманитарного знания. Наряду со специализированными изданиями РГО - Русского географического общества («Вестник», «Записки», «Известия») выходили тематически ориентированные «Этнографические сборники». Особое место в ряду этнографических журналов занимали «Этнографическое обозрение», журнал «Новая старина», с 1881 по 1901 г. выходили 12 томов «Живописная Россия». Всем им было несть числа ...

Интерес к собиранию этнографических материалов в связи с изучением происхождения народов поддерживался вовлечением в эту деятельность широких масс русской и инородческой интеллигенции. Именно в эту пору, отвечая на вызовы времени, В.А. Мошков собрал в Бессарабии уникальные сведения по этнографии и филологии гагаузов. [Мошков В.А. 1900-1902]

Фронтальное исследование материального, общественного и семейного быта, народов России, народных верований и знаний, устного народного творчества, обычного права, народной медицины и музыки, позволило собрать в огромном количестве материалы и мобилизовать их не только для комплексного изучения происхождения, но для характеристики традицион-

ной культуры народов. Одним из первых к изучению этногенеза, как специфической проблемы, крайне важной для истории и культуры народа, призывал еще в XVIII в. В.Н.Татищев. На рубеже XIX-XX вв. в пору активного накопления этнографического материала о народах России, особенно данных по обычаям, обрядности, верованиям и ментальности удалось преодолеть заложенную В.Н.Татищевым, продуктивную для рубежа XVIII-XIX вв. одно-стороннюю теорию этногенеза, выводимую, как полагал С.А.Токарев, путем сравнительного анализа языков («разности и согласия языков»).

В конце анкеты, составленной и разосланной В.Н.Татищевым в 1734 году и состоящей в первой редакции из 92, а во второй из 198 вопросов, приводилась принципиально важная установка: «наипаче всего нужно каждого народа язык знать, дабы чрез то знать, коего они отродья суть» [Татищев В.Н., 1950, с.94-95].

Для раскрытия тайн, залегающих в глубине веков, исследователи обращались наряду с языковыми данными к археологическому, антропологическому материалу, к многим предметам и явлениям материальной и духовной культуры.

В связи с этим сегодня, на заре XXI века, очередной задачей этнологии выступает обработка, систематизация и осмысление собранного материала, «сведения воедино» данных, собранных специалистами различных отраслей науки о тюрках в мире и о мире их повседневной жизни. Необходим широкий этнологический охват всего тюркского мира не только с научной, но и с идеологической и практической точки зрения. В наши дни чрезвычайно важным представляется понимание того, что не только экономика, но и культура, в том числе традиционная, имеет катализирующее значение для общественного прогресса.

Так, например, в современном пантеоне культов гагаузов прослеживается яркий пример симбиоза следов языческих представлений, идущих от кочевой жизни (культов волка, коня, родника, предков) и следов язычества, коренящихся в жизни оседлого населения (культы земли, хлеба, петуха, фаллоса)(Гагаузы, 2011). Поэтому вполне естественно, востребована обширная информационная эрудиция и значительные процедурные возможности, чтобы шаг за шагом, кирпичик к кирпичику, увязывать этнографические материалы воображаемых или вероятных предков и потомков с данными фольклористики, археологии и антропологии. Эта методологическая Анучинская триада, получившая широкое распространение в первой четверти XX века, сохранила свое значение и сегодня, на заре XXI века. Создание методологии и методики изучения этногенеза, этногенетической истории народов, бесспорно, считается гордостью российской этнологической науки. От этой позиции вряд ли целесообразно самоустраняться.

Однако сегодня, в постсоветский период, позиции отечественной науки в деле осмысления и анализа происхождения и этнической истории народов в том числе и тюркских, заметно ослабли. Так, например, обширный свод дан-

ных об истории и культуре куман (половцев) в двух томах увидел свет в 2009 году не в России, а в Болгарии. Ее подготовил выдающийся болгарский историк Валерий Стоянов. Свод античных и византийских источников о древних и средневековых тюрках «Великой степи» составлен и издан в 2005 году не в России, а проживающим в Казахстане, но известным далеко за пределами Казахстана А.Н.Гаркавцем. Серьезные труды по истории тюркских народов опубликованы в России, Болгарии, Румынии, Венгрии, Турции, США, в том числе на основе заново переведенных арабских, византийских и других источников. Однако внимание большинства исследователей сосредоточено, как правило, на политической, в ущерб этнической истории тюркских народов.

Возвращаясь к этнической истории гагаузов и молдаван, надо вспомнить, что в рекламной аннотации к сочинению профессора Джорджтаунского университета Ч.Кинга «Молдаване. Румыния, Россия и культурная политика» (Standart, 2000) говорится о том, что это первая англоязычная книга, представляющая комплексную картину молдаван, как формирующейся гражданской нации на границе Восточной Европы и вынужденной решать многолетние проблемы политической и культурной идентичности едва ли не с момента образования молдавской государственности. Особое внимание в книге обращено на историю двух последних столетий, когда молдавское «культурное» строительство, т.е. нациестроительство, происходило то под российским, то под румынским, то под советским влиянием, вплоть до обретения государственной независимости в 1991 году. Внимание автора сосредоточено на освещении того, как политические элиты разного калибра концептуально и на практике манипулировали языком, историей и идентичностью с целью раскрыть факторы, под воздействием которых одни идентичности порой процветали, в то время как другие увядали или угасали. Обладая тонкой социальной чувствительностью и хорошим знанием нарративных источников, Ч.Кинг, анализируя опыт молдаван, раскрывает суть процессов, и пытается ответить, почему проект построения одних идентичностей успешно реализуется в ходе построения независимого государства и проваливается при построении независимой нации. Завершая свой труд, Ч.Кинг пишет о том, что молдавская история и история молдавского народа дают фундаментальное представление о взаимоотношениях между политическими элитами и молдавским народом, интересы которого «нациестроители» (политическая элита) якобы пытается выражать. «Инженеры нациестроительства» прорусской, прорумынской или просоветской ориентации надеялись решать свои задачи развития и просвещения молдавского народа без учёта его исторически сложившегося культурного наследия, по сути игнорируя ментальность и соционормативную культуру молдаван. В конце 1980-х гг. разрыв между политическими элитами и народными массами, казалось, стал иллюзорно сокращаться. Впервые в истории региона представилась возможность обсуждать своё политическое, экономическое и культурное настоящее, прошлое и будущее. «Поэтому не стоит удив-

латься, что они стали говорить разными голосами» (“It should not be surprising that they speak with many voices”) [King Ch., 2000, с. 230].

Не исключено, что разноголосица, понимая в широком и узком этнополитическом смысле, ведёт не к построению гражданской идентичности и гражданской нации, а к «деконструкции страны и народа», что вызывает тревогу интеллектуалов нынешней Молдовы [Цырдя Богдан, 2010, с. 365-395; с. 396-461; с. 515-664].

Разноголосица, расколовшая молдаван, в немалой мере вызвана недооценкой этнической идентичности, представляющей собой, образно говоря, незрелую субъективную равнодействующую объективных условий жизни и факторов жизнедеятельности. Исходя из этой концепции, в Институте этнологии и антропологии РАН были подготовлены и изданы две крупные коллективные монографии, одна из которых («Молдаване» 55 а.л.) опубликована в 2010 г., в издательстве «Наука» в Москве, другая («Гагаузы» 60 а.л.) - там же в 2011г. [Курсом развивающейся Молдовы, т. 1-10, 2006-2010; Молдаване, 2010, 542 стр. Гагаузы, 614 стр.].

Разнообразные идентичности, в т.ч., например, этническая, гражданская, гендерная, социальная, политическая, региональная, триедины по своей сути и по своему проявлению: осознаваемые, т.е. предполагающие знание объективных факторов, подобно фундаменту, поддерживающему воображаемое или реальное здание идентичности. Они, как правило, реализуются в повседневной жизни в разнообразных поведенческих стратегиях, и, наконец, самооцениваемые, сам факт собственной принадлежности к той или иной группе населения [Губогло М.Н., 2003 а, см.: этническая идентичность – с. 195-251; гражданская – с. 467-534; гендерная – с. 93-147; социальная – с. 326-343; региональная – с. 467-534 и т.д.].

Важное значение для этнической истории народа, в том числе для сохранения его оригинальной идентичности, имеет сохранение в качестве родного языка своей национальной принадлежности. Несовпадение родного языка с этнической принадлежностью символизирует по крайней мере о размываемости этнического самосознания, а вслед за расшатанным самосознанием и о коррозии самобытности.

Некоторые средства массовой информации Республики Молдова накануне переписи 2004 года распространяли прогнозы о том, что каждый пятый молдаванин, отвечая на вопрос переписного листа о своей национальной принадлежности, назовет себя румыном. Однако вместо 20%, удельный вес лиц, назвавших себя румынами, составил всего 2,2%. Преобладающее большинство молдаван – 2 564 849 человек, или 75,8 населения Молдовы, как были, так и остались молдаванами по собственному этническому самоопределению.

Вместе с тем, без малого полмиллиона (481 403 человек), т.е. 18,8 % молдаван, назвали себя молдаванами, но при этом родным указали румынский язык. Дополнительные вес и значение этой интриге придавали также

475126 молдаван (18,8%), указавших в ходе переписи румынский язык «языком, на котором обычно разговаривают». Согласно логике, выражаемой представителями крайнего румынизма, как националистического течения, имеющего своих адептов не только в Бухаресте, но и в Кишиневе, выходило, что если все молдаване или их значительное большинство признают румынский язык свои родным языком, Республика Молдова потеряет шанс на существование в качестве суверенного государства и должна быть инкорпорирована в состав соседнего государства, чтобы стать частью единой румынской нации.

Между тем, эта идея не имеет реальных оснований. Согласно данным этносоциологического исследования проведенного ИЭА РАН, на рубеже первого и второго постсоветских десятилетий, всего 2,0% молдаван предпочитали видеть Республику Молдова в конфедеративных отношениях с Румынией. Иными словами, общий удельный вес «прорумынски» настроенных граждан Молдовы составлял 4,4%, что было в три раза меньше, чем доля «пророссийски» ориентированных молдаван. Основная же масса взрослых молдаван (69,5%) предпочитала видеть этническую историю молдавского народа и как «независимого государства свободного от каких-либо международных объединений» (37,8%) или «независимого государства в составе СНГ» (31,7%).

Фокусированное внимание на контингенте лиц молдавской национальности, численностью без малого около полумиллиона человек, признавших родным румынский язык, не сулит крупных теоретических открытий, но позволяет воочию видеть начавшийся внутренний раскол молдаван. На заре XXI века вопрос стоит так: сохранится ли этничность как этноисторическая категория и сумеет ли этническая общность сберечь свою самобытность, идентичность и этнокультурную самодостаточность, оказавшись в условиях ускоряющихся глобальных трансформаций, включая различные системы идентичности.

«Языковая революция» 1989 года, в том числе законодательное установление идентичности молдавского и румынского языков, массированная пропаганда идеологием и ценностей румынизма в ущерб молдавскому языку и молдавскости, при общем отрицательном отношении к национальной культуре и к истории молдавского народа, непризнание самобытности и автономности этнонима «молдовень» и автоглоттонима «лимба молдовеняска», а также курс на «создание единой румынской нации» путем вхождения молдаван в состав соседнего государства, взятый на вооружение идеологами «Народного фронта Молдовы» в 1989 г. – эти и ряд других сопутствующих факторов стали причиной «пожара в умах» у значительной части молдавского народа. В пламени этого пожара, во-первых, перегретые этноязыковыми страстями депутаты Молдавского Парламента при разработке Конституции нового государства, появившегося на карте Европы после развала Советского Союза, статью 13-ю об официальном государственном языке обсуждали, по воспоминаниям экс-президента Республики Молдова П.К. Лучинского, «почти

столько же времени, сколько все остальные 144 статьи вместе взятые» (Лучинский, 2007. С.281).

Во-вторых, у почти полумиллиона молдаван оказалась опаленной этническая идентичность в связи с признанием ими румынского языка родным вместо языка своей молдавской национальности, что стало, как уже отмечалось, реальной основой раскола молдавского народа. Заблудившись в поисках своей языковой идентичности, почти пятая часть молдавского народа послужила серьезным уроком для трезвомыслящих политиков, желающих процветания, надежного будущего своему народу и достойного места под крышей европейской цивилизации. Урок, а вместе с ним и умозаключение из анализа современного зигзага этнической истории молдаван, на рубеже на XX и XXI вв. состоит в том, что нельзя манипулировать внутренней и внешней историей самобытного языка самобытного народа во имя корыстных целей в борьбе за власть и за достижение неразделяемых преобладающим большинством народа целей и ценностей. Политическая борьба вносит ощутимые результаты в этническую историю народа и свидетельствует о том, что его этногенез продолжается.

Сегодня не только этническая, но и другие идентичности молдаван, как и гагаузов, и других народов, требует серьезного внимания. Гендерная идентичность требует оптимального баланса рациональности и эмоциональности, чтобы соответствовать мужскому кредо. Оно, как известно, гласит: «Чтобы быть мужчиной, мало им родиться, надо им стать: надо построить дом, воспитать ребёнка, посадить дерево, создать и лелеять семью, нести ответственность за её благополучие».

Чтобы быть носителем гражданской идентичности, надо, в частности, пользоваться правами и свободами и исполнять обязанности, предписанные Конституцией.

Объективная основа религиозной идентичности мусульманина интересовала выдающегося молдавского мыслителя Д.Кантемира. В главе «О теологии мухамеданской» он, в частности, писал и находил ответ в предписаниях Корана. Вопрос: «Колико есть кондиции, имиже вера мухамеданская, совершается. Ответ: пять: 1) Исповедание веры. 2) Пять: определённые на всякий день моления. 3) Пост. 4) Путешествие в Мекку. 5) Еже даяти Богу десятину по все годы, то есть пятьдесятую часть от своих си стяжаний». «Вопрос: Колико есть кондиции совершенного поста? Ответ: Четыре: 1) Воздержатися от питие воды. 2) От брашна. 3) Отъ пребытия со женою. 4) Не токмо телом, но и умом и духом поститися» [Кантемир Д., 1722, с. 83]. При этом по крайней мере две из пяти заповедей ислама созвучны в турецком и гагаузском языке: урудж – хоруч (пост) и гаджь – хаджи (посещение соответственно Мекки и Иерусалима) [Кантемир Д., 1722, с. 170].

В ряде стран истории, этнологи и социологи собираются, чтобы обсудить и уточнить опредмеченные результаты своей профессиональной дея-

тельности: статьи, книги, музейные выставки, кинофильмы, театральные постановки. Имеет смысл коротко остановиться на примере двух стран – США и России, в том числе на источниках, которые публикуются в “The Journal of American History” и в тезисах докладов, числом более одной тысячи, к началу работы конгрессов этнографов и антропологов России в июле 2011 года.

Обсуждения творчества профессионалов коллегами-профессионалами на специализированных конференциях или на их отдельных структурных подразделения, секционных заседаниях, круглых столах, тематически ориентированных симпозиумах, обычно начинаются с упреков и сожалений в том, что мы, профессионалы редко выносим на обсуждение такие базовые вопросы как, что и почему мы делаем, чтобы усвоить, чем и во имя чего мы занимаемся, какие ценности и культурные элементы мы создаём и кому они нужны. Что мы поддерживаем, или митингуем против чего?. С помощью каких институтов мы сохраняем мир и порядок, и с помощью каких идей и идеологием подкармливаем самосознание и достоинство народа? При этом интерес, конечно, вызывает не только профессиональная продукция на выдаче (кто, что, как, во имя чего пишет), но и на приёме, т.е. кто читает историческую и этнологическую литературу, как её воспринимает, комментирует, включает в свой интеллектуальный багаж и в поведенческие стратегии. Так, например, в одном из номеров американского журнала “The Journal of American History” (1994, vol. 81, № 2, September, с. 1420-1636) были опубликованы итоги специального исследования, проведённого в июне 1993 г. среди американских специалистов, профессионально работающих в области исторического знания. На вопросы анкеты, посвящённой мотивам и оценкам своей профессиональной занятости, ответили 1047 профессионалов (11.4%) из 9162 человек, в том числе 925 историков, работающих в США и ещё 122 специалиста, временно осуществляющих исследования за пределами США.

Таблица 1.

Какими мотивами определяется профессиональная деятельность американских историков?

1.	Идеология	38.5
2.	Образование	37.8
3.	Национальность (гражданство)	30.4
4.	Социальная принадлежность	16.8
5.	Гендерные интересы	16.3
6.	Региональные особенности	15.2
7.	Религиозная принадлежность	12.8
8.	Вопросы возраста	8.4
9.	Этническая принадлежность	6.9
10.	Расовые проблемы	3.4
11.	Политическая ориентация	2.0

При этом каждый девятый специалист, добровольно принявший участие в опросе, уклонился от ответа на данный вопрос [The Journal of American History, с. 934]. Данные более чем красноречивы. Но прежде чем их комментировать, прием во внимание, что анкетированный мог указать по крайней мере на 2 позиции из предложенной шкалы ответов. Примерно три четверти опрошенных указали в качестве движущей силы их творчества интерес к идеологии и образованию, что, безусловно, имеет прямое отношение к профессиональной карьере и мобильности, связанных с занятостью и в большинстве случаев с проблемами жизнеобеспечения. Вместе с тем 112.2% указали в качестве мотивов своей профессиональной деятельности те или иные виды идентичности, среди которых первые 4 места заняли идентичности, связанные с национальностью (гражданством), социальной принадлежностью, гендерной озабоченностью и региональными особенностями. Вероятно в последнем случае речь идёт о том, что принято считать «Малой родиной», осознание которой в США сильно размыто в отличие от граждан России.

Кроме реализации себя как личности, что ещё приносит удовлетворение от занятия историческим исследованием? Среди 776 человек 32.1% - от преподавания истории, от осмысления настоящего через знание прошлой истории – 31.1%, от контактов с общественностью – 20.6%, от исследовательского процесса, приносящего открытия – 10.7%. Lest they forget – 5.5%, Contribute to Social Justice – 4.0%.

Как видно, индивидуализированные факторы – повышение образования, осмысление настоящего через познание прошлого, а также жажда открытий, а также сам исследовательский процесс, составляющие в совокупности 73.9%, практически три четверти всех опрошенных, резко контрастируют с институциональными мотивами – в том числе со стремлением внести вклад в установление справедливости (4.0%) и установление контактов с гражданским обществом (20.6%).

При подготовке IX Конгресса этнографов и антропологов России в адрес руководителей секции (М.Н. Губогло, М.А. Жигунова) по проблемам идентичности поступило около 100 заявок. В ходе редактирования и переписки с авторами было рекомендовано включить в программу конгресса свыше 80 заявок. Из них опубликовано 69 тезисов докладов. Выступили с докладами 32 участника секции. В дискуссии приняло участие свыше 100 человек из 20 городов и 9 государств мира. После развала Советского Союза одной из составных частей транснациональных изменений стали процессы повышения интереса русских и других народов России к своей этнической истории, происхождению и осознанию своей гражданской и этнокультурной идентичности, в немалой мере росту самосознания граждан, поискам ответов кто мы, откуда и куда идем мы, в чём наше сходство и различие с другими народами и ряд других проблем личностной, групповой, региональной и государственной идентичности.

Не случайно в программах общероссийских конгрессов этнологов и антропологов проблемы идентичности занимают одно из ведущих мест. Сек-

ция по проблемам идентичности, инициированная М.А. Жигуновой, в работе конгрессов 1997-2011 гг., особенно на конгрессе в Саранске (2007), Оренбурге (2009), Петрозаводске (2011) собирала рекордное число участников по сравнению с остальными 30-40 секциями, посвященными актуальной проблематике по программе этих конгрессов. Как удачно заметил один из участников, секция по идентичности – это «конгресс в конгрессе».

Свою роль в выявлении и актуализации этнического самосознания и идентичности в зигзагах этнических историй народов сыграли труды этнографов и историков. Их публикации способствовали прочтению прежних, полузабытых страниц этнической истории народов, порождали стремление понять истоки, судьбу и будущее своих культур, языков, стратегий повседневной жизни.

Изучение идентичности в современном гуманитарном знании с одной стороны подводит итоги и анализирует уроки, вызванные изменениями в культуре и менталитете русского и других народов России, с другой – открывает новые перспективы для специалистов в расширении предметной области этнологии и антропологии и для их участия в расширении горизонтов гуманитарного знания. Изучение идентичности стран, народов и идентичностей отдельных граждан, дающее импульсы новому научному направлению – ИДЕНТОЛОГИИ – в значительной мере опирается на уроки и концептуальное наследие, наработанные в ходе выяснения этногенеза и этапов этнической истории многих народов мира и Евразийского пространства, в том числе и гагаузов. Обновление программтики и проблематики идентичности, начатое более двух десятилетий тому назад, раскрывается в сборнике статей и материалов, посвященных времени, пространству и причинно-следственным основаниям и факторам идентичности, идентичностям и образам России и россиян. Сборник издан одновременно с книгой «Антропология социальных перемен», в которой одном из ключевых разделов раскрывается «Динамика идентичностей», к 70-летию академика В.А. Тишкова (Феномен, 2011; Антропология, 2011, с. 387-531)

Обсуждение проблематики идентичности на рубеже XX-XXI вв. происходило по следующим направлениям: личностной и групповой идентичности на примере этнической истории разных народов и этнической судьбы представителей различных этнических и этносоциальных сообществ; проблемно-предметной, ориентированной во времени и пространстве; причинно-следственной, обусловленной главным образом социальными процессами, этнополитической средой и мотивами карьерного роста. В литературе заметно растет удельный вес проблематики идентичности, связанной с культурным наследием народов. Сказалось, в частности, влияние инициированной Президиумом РАН Программы фундаментальных исследований «Историко-культурное наследие и духовные ценности России». Одним из позитивных итогов недавней политизации идентичности в 1990-е годы явилось, как показано в серии публикаций «Национальные движения в СССР и в постсоветском пространстве (автор проекта и редактор серии М.Н. Губогло) и ряде публикаций, смещение общественного ин-

тереса, а вместе с тем и общественных факторов от артефактов к ментифактам, от так называемых «осязаемых» к «неосязаемым» фактам и факторам. [Курсом развивающейся Молдовы. Т.6, 2009]

В изучении форм групповой идентичности выявлен растущий интерес к ретרוисследованиям популярной в досоветские и советские времена проблематики, связанной с происхождением и этнической историей народов. Объективные и субъективные факторы, порождающие новые идентичности или вызывающие переосмысление прежних, связаны и сопряжены не только с политикой, но и с отдельными конкретными аспектами культуры, в том числе с языком, религией, с пропагандой и воспитанием, историческими памятниками, с гражданской идентичностью, с этногосударственной символикой, семантикой брендов (локальных территорий). [Малькова В.К., Тишков В.А., 2009; Филиппова Е., 2010]

От конгресса к конгрессу расширяется участие этносоциологов в обсуждении проблем идентичности, что говорит о закреплении и расширении этнологии, как нового междисциплинарного направления, как наследницы этногенетических исследований в системе этнологии и в лоне современного гуманитарного знания. Молодые исследователи на заре нового столетия с энтузиазмом добывают социально значимые факты и свежую информацию о текущем моменте и о характере этнической идентичности, выступающей причиной и следствием этнополитических процессов и межэтнических отношений. Вместе с тем порой выводы строятся на песке, без привязки итогов проведённых опросов к конкретным показателям внешней среды как в местном, так и в региональном масштабе. Воспринятая из романтического периода этносоциологии «цифромания» не всегда подкрепляется привязкой её к социально-экономической, политической и социокультурной инфраструктуре. Назрела, видимо, пора обсудить проблематику идентичности в увязке с характером внешней среды и особенностями этнической истории, конкретного народа.

В 1960-е годы на кафедре этнографии исторического факультета МГУ среди студентов и аспирантов самой привлекательной и востребованной темой для специализации была проблематика, связанная с происхождением народов. Сегодня, как видно из тем, выбираемых выпускниками кафедры для своих дипломных работ, она, увы, выведена на периферию предметной области этнологии. Её место заняла новая тематика - её Величество Идентичность.

Сторонники неолиберальных взглядов, исходя из того, что мы, современники, не обязаны считать себя в долгу перед прошлым, отвергают проблематику этногенеза как невостребованной и никому не нужной. В наши дни, однако, это выглядит по крайней мере нелепо в свете неизменного восхищения египетскими пирамидами, скифским золотом, половецкими (куманскими) каменными изваяниями, парфянскими коврами и другими бессмертными изделиями ума, души и рук человеческих.

Между тем состояние и содержание идентичности, как самовыражения каждого из народов, вместе с обликом их повседневной жизни и этнополитиче-

ского статуса, характер расселения напоминают хорошо разветвленную крону и корни дерева. Вполне естественно, что широко разветвленная крона (осознанная идентичность) подпитывается глубоко залегающими, могучими историческими корнями. Живая кросспоколенная связь передаёт водяное питание листьям от корня и вместе с тем обеспечивает питание от листьев корням. Для того, чтобы разглядеть многолистную, многоветвистую вершину дерева необходимо усилие: приподнять себя и свой взгляд и расширить горизонт своих представлений. Для того, чтобы оценить могущество многоцепких корней, необходимы раскрытие почвы и профессионально проведённые археологические раскопки: необходимо в себе самом углубить представление об историческом контексте, в бульоне которого создавалась «амальгама» и бытовала культура предков. Однако в происхождении и в этногенетической истории любого народа остается загадкой количество годовых колец, пересчитать которые практически невозможно, увы, не спилив самого дерева. Между тем широкий фронт исследований, развернутый в области этнической истории, вселяет надежду, что наряду с общим расширением кругозора исследователей и обогащением предметной области науки, с повышением уровня технологических и процедурных средств, односторонние, однолинейные теории происхождения по принципу «или-или» будут постепенно изживать себя. Информационный вакуум, сложившийся в истории некоторых народов, к примеру, у гагуазов в связи с отсутствием прямых упоминаний их этнонима в письменных источниках до рубежа XV–XIX вв., или сменой одного этнонима другим, не позволяет сегодня прямолинейно судить как о реальных предках, точно так же, как скрытые под корой в стволе дерева годовые кольца не раскрывают внешнему взгляду его реальный возраст.

Однако ситуация с проблемой этногенеза народа не столь безнадежна, как она порой обрисовывается в сочинениях отдельных скептиков, разработанная на основе нарративных источников. В ее решении большую помощь могут оказать классические теории этногенеза народов, созданные и успешно применяемые многими поколениями российских исследователей. В основу антропологии и идентичности может быть положена стратегия, сочетающая синхронно-диакронный подход, объектом внимания которого выступают не только тексты, но и вещи, их семантика и синтез, а так же явления, символы и отношения, связывающие культуру предков и потомков. Весьма ценными, в частности, представляются археологический инвентарь, данные нумизматики, к которым довольно часто и весьма успешно обращаются исследователи этнической ситуации Причерноморских степей, Крыма, Буджака, Подунавья, Добруджи, а также районов Венгрии, Молдовы, Румынии, богатых археологическим инвентарем. Однако монеты приходят и уходят. И находки каждого клада в известной мере случайны, так как представляют собой сочетание заслуженного профессионального успеха археолога и счастливой удачи. Вряд ли репрезентативна и случайно найденная керамика, на которой не обозначена этническая идентичность её изготовителя или потребителя. Совсем другое дело – элементы традиционной и

прежде всего соционормативной культуры, которые сохраняются порой в неизменном виде, так как осознанно в массовом масштабе передаются из поколения в поколение.

Изучение менталитета, обычаев и нравов и духовной культуры сельджуков и других тюркоязычных народов Юго-Восточной Европы в XIII-XIV вв. на основе данных персидской хроники Ибн-Биби, тюркской летописи Языджи оглу Али, византийских и русских источников, лексического материала из всемирно известного Codex Cumanicus, позволяет сегодня по крайней мере отказаться от теорий прямолинейного восхождения тех или иных современных тюркских народов к одному единственному народу средневековья или древности. Так, например, этнокультурные параллели, обнаруженные турецкими учёными в повседневной жизни сельджуков XIII-XIV вв. и современных гагаузов, убеждают, что в традиционной культуре гагаузов сохранились следы не только печенегов, узов (торков) и куман (половцы), но и сельджуков. Особым светом эти этнокультурные параллели освещаются данными, содержащимися в незаслуженно забытом источнике – произведении Дмитрия Кантемира, “Книга систима или состояние мухамеданския религии”, написанном на латыни в 1719 году и опубликованном на русском языке в 1722 году по личному указанию Петра Великого. Парадокс и вместе с тем интрига состоит в её названии и оглавлении. [Кантемир Д., 1722]

Первый том состоит из 6 книг, в том числе книга первая «О лжепророке Мухаммеде (с. 1-36); 2 – «О коране» (с. 37-54); 3 – «Об апокалипсисе мухамеданском» (с. 55-80); 4 – «О теологии мухаммеданской» (с. 81-166); 5- «О религии мухаммеданской» (с. 167-250); 6 – «Об иных религии мухаммеданской уставах» (с. 251-379).

Ислам как религиозная система в значительной мере предписывает принципы и правила повседневной жизни верующих. За 22 года, проведённые в Турции, будучи сначала заложником (1688-1693), а затем представителем Господаря Молдавии при Оттоманской порте, Д.Кантемир уловил главную особенность ислама, регламентирующего повседневную жизнь мусульман и впоследствии и вынес в название своего сочинения, и тем самым ввёл в заблуждение на долгие три столетия тех, кто не потрудился её мотивированно прочитать или не имел возможности заглянуть в её содержание, и увидеть за догмами ислама будни и праздники повседневной жизни.

На самом деле в книге речь идёт не только и не столько о Коране и религиозной догматике, сколько о жизнедеятельности, ментальности и особенностях обыденной жизни людей, исповедующих ислам, и в первую очередь о турках. Если бы Кантемир дал своей книге другое название, например, «О состоянии повседневной жизни и этничности у мусульман», вероятно она, во-первых, не оказалась забытой на протяжении трёх столетий, и, во-вторых, к заслугам её автора Дмитрия Кантемира наряду с присвоением почётного «звания» первого в мире «исламоведа, корановеда, суфилога, арабиста, ираниста и тюрколога» [Густерин П.В., 2008, с. 54] можно было бы с не меньшим основанием добавить

во-первых «звание основоположника этнографического описания» турок, во-вторых “создателем теории повседневности”. [Guboglu M., 1960, p.129-160]

Книга насыщена османской терминологией, например, персидское слово ресул, переведённое в ислам пейгамбер (святой) Д.Кантемир, предлагает именовать по-турецки словом «улы иоль гиостереджи», т.е. указатель широкого, великого пути (с. 2). «Мухаммедане, а наипаче Турки, какъ Константинопольские, так и других градов и весеи, подъ властию оттоманского сущих жители, обычаи имеют [Кантемир Д., 1722, с. 81].

Некоторые аспекты повседневной жизни сельджуков XIII-XIV вв., известные из персидской хроники, турецкой летописи и ряда других источников, вполне корреспондируют с традиционной культурой османских турок XVII-XVIII вв. и современных гагаузов. Повторим, уже называвшиеся в литературе обычаи гостеприимства, омовение покойного, связанное с культом предков, известное по фольклорным источникам, плохое отношение к попам, безгреховное убийство цыгана-конокрада, терминологическое сходство номинации ада, обозначаемое словом *sendem* в гагаузском и *sehennem* – в турецком, обращение к Богу – словом: Аллахым, обычаи присвоения почётного звания человеку, посетившему Иерусалим – хаджи, аккуратное и вместе с тем настороженное отношение к сглазу, страсть к коварству, популярное в народе двуязычие и многоязычие, престиж трудолюбия и долг гостеприимства, обилие поговорок и пословиц едва ли не на все случаи жизни [Покровская Л.А., 1974; Harun Güngör, Mustafa Argunsah, 1991, с. 17-19].

Исключительно ценные сведения о гостеприимстве, системе питания, одежде, родильных и похоронных обрядах турецкого населения, содержащиеся в выдающемся сочинении Д.Кантемира «Система или состояние мухамеданской религии» (1722 г.), вместе с коллекцией пословиц и поговорок, значительно раздвигают источниковую базу для изучения гагаузско-сельджукско-турецких этнокультурных параллелей. (Guboglu M. 1960, P. 129-160)

Для того, чтобы быть правоверным мусульманином, надо блюсти заповеди пророческие, которые регламентируют этнографические по сути правила поведения: «Первое трижды возлей воду на руки твоя, потом испраздни чрево твоё, и задницу твою омой, также абдест сотвори (абдест есть измовение рук, главы и ног) ижо тако бывает: первое измывают руки, потом воду ноздрями въ нось втягиваютъ, и възгри очищают, потом лице трижды, наполненными водой пригоршми покропляютъ, таже уши, темя и шею единожды отарают, напоследок руки даже до лактей, ноги же до лодыжекъ умываютъ. Аще же кто съ женою совокупление имель или иным какимъ либо образомъ осквернился, первое всё тело въ бане измыши должен. . .» [Кантемир Д., 1722, с. 84].

Кроме риторики и главных заповедей, частично сходных в исламе и православии, Д.Кантемир приводил примеры популярных нравственных идеологем, сопутствующих щедрости или оправдывающих её. Так, например, щедрость в султанском дворе подкреплялась присловием «Бугюнъ гелень бугюн гитсин»,

«то есть приходящее сегодня, сегодня и пусть уйдёт» [Кантемир Д., 1722, с. 227]. Вместе с тем Д.Кантемир, как проницательный наблюдатель, и как человек христианского вероисповедания, наблюдавший ислам извне, отмечал и негативные аспекты щедрости, исходящие порой из корыстных соображений. «Под машкарою щедрости, - писал он в своём знаменитом фолианте, - по вящей мере почитается плотоугодие, кичение и протчая безмерному имени, расточению последующая. Того ради употребительное у них есть присловие: гарамъ гелди, гарам гидти – несправедно пришло, несправедно пошло» [Кантемир Д., 1722, с. 227].

Как видно, султанская щедрость находит своё проявление в незыблемой обязанности и мусульманина, и православного человека оказывать помощь бедному и убогому, сиротам и безродным. У гагаузов, как и у ряда других народов этот обычай имеет ряд проявлений, в том числе необходимость обязательно отвечать отдарками на подарки.

«... К тому обычаи есть Султанам Турецким, егда съ которым либо Князем Христианским миръ сотворить, и чрез посланников его, или ординарных, или сутраординарных, дары... от него яко приятеля примет, положив оные въ надлежащую цену, такие самъ взаимно посылает дары, которые цену воспритых въ том, аще не многим, то хотя малым чемъ превосходят въ том, сиречь разуме, яко не хочет отъ много, въ даянии и щедротах препобежден нещеватися. Тако Паши, и прочая низшего достоинства агаваты, аще каковыи либо подарокъ от кого чрезъ слугу его присланные получить, николине слугу онога лица и безъ подарку [которой бахшиш называют] отпустить [Кантемир Д., 1722, с. 227]. Диапазон идеологической и этнокультурной влияния сочинения Д.Кантемира весьма широк и охватывает без малого три столетия.

Почти сразу же увидевши свет, она привлекла внимание общественности. В 1739 г. через 17 лет после её публикации на русском языке, сербский епископ Виссарион Павлович обратился с просьбой к Российскому Синоду прислать ему «Пуфендорфа книгу арифметическую. Систиму махомеданскую» [Копреева Т.Н., 1968, с. 270].

В интернете висит сообщение о том, что на аукционе в Лондоне 27 ноября 2008 г. книга Д.Кантемира «Систима ...» (лот 2) была оценена в 12-18 тысяч фунтов стерлингов, несмотря на следы книжного червя в нижнем левом углу, видимые на иллюстрации в каталоге.

В начале XIX в. эта книга Д.Кантемира была переведена на новоболгарский язык известным болгарским книжником, писателем и просветителем конца XVIII – начала XIX в. Софранием Врачанским и включена в его трёхтомник «Житие грешного Софрония» в качестве третьего тома под длинным и неуклюжим названием «Система и религия мохамеданския и о житие Мохамедова, иже они веруют его пророка бытии последнего... и още много друго що оны веруват и держат» [Guboglu M. 1961, ; Копреева Т.Н., с. 263 и далее].

Огромный фолиант Д.К.Кантемира, содержащий 379 стр., в богатом кожаном переплёте хранится в родовом имении предков А.С.Пушкина Ганнибалов

усадеб Петровское вместе с коллекцией медалей и оружия XVIII в., личной печаткой Петра Абрамовича Ганнибала, иконой «Спас нерукотворный», подаренной лично Петром I прадедушке А.С.Пушкина.

Вторая половина XX века в Советском Союзе была отмечена продуктивным собирательством, накоплением полевого материала по этнографии молдаван и гагаузов. Подвижническая деятельность этнографов, филологов, историков принесла ощутимые плоды по извлечению бесценных фактов истории и артефактов культуры этих народов из состояния информационного безмолвия.

Исключительно важную роль в конституировании гагаузоведения как самостоятельного научного направления, как уже отмечалось, сыграла книга В.А.Мошкова «Гагаузы Бендерского уезда», в которой впервые в мировой науке было представлено монографическое описание гагаузского народа. Ее издание на страницах журнала «Этнографическое обозрение» было завершено в 1902 году. Рубеж XIX-XX вв. стал Золотым веком российской этнографической науки, в предметной области которой проблема происхождения народов играла ключевую роль.

Переломным моментом в этногенетических процессах вероятных предков гагаузского народа стал, в частности XIII век. В этом столетии происходили коренные изменения в расселении и формировании образа жизни тюркоязычных кочевников, переходивших на оседлость и частично принявших христианство. Одновременно с синтезом разнородных этнических компонентов происходит формирование основ вероятных предков гагаузов.

Напомню, что миграции вероятных предков гагаузов-кочевников и полuosедлых тюрок из Поднепровья, как центра древнерусского государства, происходило по двум направлениям. На северо-востоке, в пределах Суздальского края, еще до XII в. медленно возникал новый центр притяжения в лице нескольких городов, защищенных от бушующей кочевой степи дремучими труднодоступными лесами. Второй миграционный поток был направлен на Запад и на Юго-запад, в области верхнего и среднего Днестра, вглубь Польши, Галиции, в пределы Паннонии и будущего молдавского государства. Следы передвижений полuosедлых тюркоязычных печенегов, узов (торков) и куман (половцев) прослеживаются в судьбах Галицкого и Волынского княжеств, в истории зарождения Венгерской, Молдавской и Болгарской государственности. Красноречивое свидетельство отлива вероятных предков гагаузов из пределов Киевской Руси и трагического запустения древнерусской земли, оставил, в частности, посланник Запада Плато Карпини. На всем пройденном им пути в южнорусских степях (в середине XIII в. в 1246 г.) он встречал лишь «бесчисленные головы и кости мертвых людей, лежавшие на поле» [Плато Карпини, ... 1997, с.51].

В наши дни тайна происхождения гагаузов и их вероятных предков, а так же виражи этнической истории молдаван не перестаёт завораживать исследователей во многих странах.

Одной из первых родилась гипотеза о куманском (половецком) происхождении гагаузов. В 1869 г. её высказал знаменитый профессор Новороссийского университета (г. Одесса) В.И.Григоревич [Донесение об испытаниях в Тираспольском уездном училище и о болгарских народных училищах в Бессарабии и пр. / В: Циркуляр по управлению Одесским учебным округом, Одесса, 1869, июль, №7, 153-197; Губогло М.Н., 1967, с. 165].

Разработку гипотезы куманского происхождения гагаузов продолжил академик Константин Иречек, внук выдающегося чешского слависта П.И.Шафарика. Побывав в местах проживания гагаузов в Северо-восточной части Балканского полуострова и ознакомившись с культурой, языком и бытом гагаузов, он обобщил итоги своих исследований следующим образом: «Гагаузи по крайбережето от Варна на север, т.е. христиане, който говорят турски, без сомнения, потомците на куманите, заселены и покръстени в XIII век в България» [Иречек К., 1974, с. 741, с. 889; Губогло М.Н., 1967, с. 165].

Уникальную сводку работ по истории, языку, культуре куман собрал и издал в 2-х томах болгарский учёный В.Стоянов [Стоянов В., т. 1-2, 2009]. Мимо этого труда, как маяка в океане кумановедческой литературы, на создание которого у болгарского исследователя ушло около двух десятилетий, вряд ли сможет пройти кто-либо из современных исследователей средневековой истории куман (половцев) [Стоянов В., 2009, с. 10; Губогло М.Н., 2010]. По сравнению с так называемой («куманской») менее популярна теория южного «огузско-сельджукского» происхождения гагаузов. Заслуга её выдвижения принадлежит болгарским историкам Г.Баласчеву и И.К.Димитрову [Баласчев Г., 1915, 1917 в 1936 она была переведена на греческий, а в 1940 г. – на румынский язык; Димитров И.К., 1915, с. 23-40; Balascef G.D., 1940].

Согласно этой теории, основанной на произведении «Огуз-наме», но подвергнутой острой, а порой и эпатажной критике известным болгарским историком П.Мутафчиевым, [Мутафчиев П., т. 2, 1973, с. 607-745] гагаузы – суть потомки турок-сельджуков, переселившихся в середине XIII века в Добруджу из Малой Азии. В разные времена её поддержали П.Н.Ников, Е.М.Хоппе, В.Зайнчковский, Р.Вулпе, Г.Братяну. к числу сторонников этой теории относятся востоковед из Лондонского университета Пауль Виттек [Wittek P., 1952, с. 639-668]. Среди новейших публикаций выделяются труды Кемалья Карпата (США) [Карпат Кемаль Х., 1994, с. 36-43], Ф.А. Ангели [Ангели Ф.А., 2007] и некоторых других исследователей. Хотя, судя по контексту книги, Ф.А.Ангели, как уже упоминалось, придерживается не столько однозначной «огузской», сколько более сложной синтетической теории, согласно которой в этногенезе гагаузов определяющую роль сыграл синтез нескольких тюркоязычных предков [Губогло М.Н., 2010, с. 6].

Теория «сельджукского» происхождения гагаузов особую популярность получила среди турецких исследователей. К их числу относятся Осман Туран, Халил Иналджык, Фарук Сюмер, болгарский историк И.Джансызов и др. [Ан-

гели Ф.А., 2007, с. 228]. Решающий вклад в поддержку этой теории внёс Пауль Виттек [Wittek P., 1952, с. 639-668], решивший на основании данных хроники Языджи оглу Али, что гагаузы «действительно» являются потомками Изеддина Кейкавуса («The gagauz are, indeed, the people of Kaikaus») [Wittek P., 1929, P. 668].

Незаслуженно оказалась на периферии исторических обзоров и не была подвергнута тщательной экспертизе гипотеза о том, что этногенез гагаузов складывался из смешения местных балканских народов, в том числе из синтеза греков, болгар, влахов и итальянцев во времена Венецианской республики.

Весомым аргументом в пользу «болгарской» теории выступает отсутствие в источниках о ранней истории гагаузов этнонима «гагаузы» и глоттонима «гагаузский язык» вплоть до начала XIX века, а также наличие сходных черт в материальной культуре гагаузов и болгар.

Окидывая общим взглядом горизонты гуманитарного знания, трактуемого в разнообразных, порой взаимоисключающих теориях происхождения гагаузов, читатель невольно приходит к мысли, что каждый из сторонников прямолинейной этногенетической преемственности гагаузов то с одними, то с другими средневековыми кочевниками, в чём-то по-своему прав. Нельзя не согласиться, что в этногенезе гагаузов есть и печенежский, и узкий (торческий), и куманский (половецкий), и сельджукский след. Весь вопрос в доле каждого из предков. Однако совершенно ясно, что синтез этнического ядра вероятных предков гагаузов происходил в два этапа: сначала в пределах южнорусских степей и Древнерусского государства за счёт этнического смешения печенегов, узов (торков) и куман (половцев), а затем в северо-восточных регионах Балканского полуострова, в том числе в прилегающих к Черному морю районах, когда в историческую драму формирования новой этнической общности – гагаузов – подключились новые этнические факторы в лице сельджуков и ногайских татар, а также представители болгарского и греческого населения.

Сегодня гагаузы твёрдо знают, что они гагаузы, точно так же как преобладающее большинство молдаван убеждены, что они молдаване. Согласно данным переписи населения Молдовы 2004 года, лишь 7.7% гагаузов и 21.6% молдаван испытали сомнение и некоторую неуверенность в своей этнической принадлежности, поскольку у них родной язык по их собственному признанию не совпадал с их этнической принадлежностью.

Делать какие-либо прогнозы о дальнейшей этнической истории и судьбе этнической идентичности и тех, и других в условиях этнопсихологической маргинализации, я не берусь. Прогноз требует обстоятельных, глубоких исследований и длительных обсуждений.

В одном я уверен: в основе этногенетического процесса лежит не последовательное восхождение народа от какого-либо единого предка, не признание точечной прародины, ни перечень переселений из одних в другие места проживания, а многосторонний процесс взаимодействия, взаимообогащения, несущий в себе взаимопроникновение культур. Термины могут быть разные: межэтни-

ческая интеграция, межэтнический синтез, консолидация, амальгама и многие другие, но в основе лежит универсальный процесс межэтнического смешения.

В одной из самых первых этнографических монографий в России Григория Новицкого «Краткое описание о народе остяцком», написанной в 1715 году, были обозначены предтечи двух теорий этногенеза – прародина, переселение, а так же роль межэтнического смешения в этнической судьбе хантов и манси. Опираясь на свои, как мы сегодня сказали бы, полевые наблюдения, а так же на сходства в языке хантов и пермяков, Григорий Новицкий сделал вывод о том, что ханты переселились из Пермской земли, спасаясь от насильственной христианизации, ради сохранения своих традиционных верований.

«Како же по сих сей Остяцкий народ в сия вселися страны наченше от дни святого Стефана Великия Пермы епископа – известно есть: сей бо первый проповедник и просветитель во тме неверия. Великой Пермы бысть яко солнце светом благовидения тму нечестия и скверну идолобесия от стран Великия Пермы начат прогонити, тогда мраком идолским одержимыя Пермяне света истинны евангелской благодати божией бежаша в сия полнощныя страны, укрывахуся zde, где и доселе с тмою идолобесия пребываху» [Новицкий Г., 1941, с. 38-39].

В дальнейшем этническая судьба выходцев из Пермы складывается трояко. «... сии людие по переселении своём от Пермы и разыдошася zde по различных тех странах, измениша и язык свой: едины бо, иже по Иртышу селения своя имеют и всегда обхождени и имея с Татары, измениша язык свой пермский и перемениша татарскому наречию; друзии же, иже по Оби вверх яко в далныя разстояния от своих удалишася и имея обхождениа с различными народы с Калмыки, Пегою ордою и прочими, сии зело измениша язык свой, яко мало что с пермским согласуют с наречием, ис великою трудностию едины других между собою наречия заледво узнати могут...»

Сии же, что вниз по Оби, непременно глаголют наречием пермским, зане сии егда чрез Камень, иже от Пермы прилежат, преишоша, тогда не в дальние страны удалишася от Пермы, но близ предел оныя пребывают, и всегдашние с оными имущи обхождениа, сохраниша неизменно язык свой пермский» [Новицкий Г., 1941, с. 39].

В сочинениях Д.Кантемира нет прямых упоминаний о гагаузах, как о самостоятельном народе, и, похоже, его мало интересовала судьба и личность сельджукского султана Изеддина Кейкавуса II. Однако, приводимые им ценные сведения о типологическом сходстве сценариев и обычаев гостеприимства в двух, отдаленных друг от друга регионах Турции – в Добрудже и малоазиатской Конии, - представляют исключительный интерес. Они свидетельствуют о наличии этнокультурных параллелей между сельджуками Малой Азии XIII-XIV вв., оставившими след в многоэтнической Добрудже в XVII-XVIII вв. и современными гагаузами. Причины подобного сходства остаются пока не до конца разгаданной загадкой Д.Кантемира. Трудно удержаться от подробного цитирования его сообщения о гостеприимстве, приправленного

тёплым доброжелательством, сообщения, значимость которого сегодня, почти через 300 лет, трудно переоценить. «Странноприимство, - характеризует Д.Кантемир гостеприимство двух регионов Турецкой империи, - Добруджи и Кони, - понеже есть аки сестра щедроты, по истине в турецком роде похвалы достойно есть суть бо зело прилежащи странноприимству, и всемь мимоходящимь странникамь, ничтоже рассуждая о религии, столь представляють, и место ко предпочитию показують. Две суть в Турецкой империи, зело пространные страны, една Европейская яже называется Добружие [сия есть древняя нижняя Мисия] другая Иконийская в Анатолии, сихъ глаголю стране жители, толикое являют человеколюбие, и странноприимство, я не сведущему о нихъ, едва вероятно бытии покажется, всякими дому господинь, имеет во дворе своемь особливую горницу для гостей странныхъ уготованную, где хотя кто о полунощи придет, обрящет брашо готовое, и постелю чистыми перинами, простынями, и одеялами настланную, подобно и коням овёс, и сено, домовые слуги предлагают, и оных в подобающее время напоить. Сие усердно творять, даже до третьего дни, без всякого роптания, таже въ трети день изобилно угощенного, без всякого денегъ, или цены напоминания, вопрошают, куда едете? И аще гость речеть, яко такой градъ, ему путь предлежитъ, учтиво путь ему показують, и проводника придают, а которые въ городехъ и великихъ селехъ обитають, не тако, хотя и те въ тои стране, о нечеловеколюбии никакоже укоритися могут» [Кантемир Д., 1722, с. 228].

Оказывается постоянно употребляемые у гагаузов сопровождения дающего и принимающего подарок словами, как заклинаниями, «Хелал елнян» и «Хелал олсун», означало в повседневной жизни турок на рубеже XVII-XVIII вв., легитимное обрамление, ограждающее участников этой акции от обвинения во взяточничестве и мздоимстве».

«... аще кто хотяи подкупити судию, или драгии каковый даръ, или знатную денегъ сумму принесёт ему онъ, да не причтется то ко греху лакомства, или овощ гранатовый, или иной какой-либо малый цены подарокъ, приложив сии слова: Галаль зіле, то есть, сотвори да невозбранно будет, то иже отвечает: Галаль олсунъ, то есть да будет невозбранно. Таким образом погибает в нёмь лакомство, име же благоденяния, милости и правды лжеприемлется, и сия тако суть» [Кантемир Д., 1722, с. 228].

В более ранней работе «Описание Молдавий», написанной в 1714-1716 гг., Д.Кантемир дал описание гостеприимства молдаван, «достойное похвалы и постоянного прославления». Однако градус восхищения заметно слабее, чем при описании гостеприимства «турок» Добруджи и доосманских сельджуков Кони. Никто у молдаван, рассказывает Д.Кантемир, «не отказывает в крове и пище гостю и бесплатно кормит его самого и его лошадей в течение трёх дней, хотя сами очень бедны из-за соседства с татарами. Прибывающего гостя принимают с весёлым и радостным видом, как будто пришёл родной брат или близкий родственник [Кантемир Дмитрий, 1973, с. 157-158].

Через призму этнической истории подведем некоторые предварительные итоги этнической истории тюркских народов. Можно видеть, как сегодня работают традиционные концепции этногенеза: генеалогическая, когда происхождение наивно интерпретируется путем выявления связи между современным народом и каким-либо легендарным родоначальником. Таким, мягко говоря, донаучным способом делаются неуклюжие попытки установления некоей прямой непрерывной связи, например, или между Огуз-ханом и некоторыми тюркскими народами, или между сельджукским султаном Кейкавусом Изеддином II и гагаузами.

Более наукообразный вид имеют теории возведения современного народа к какому-либо конкретному «пранароду»: средневековому или народу древнего мира. Проблема, однако, состоит, во-первых, в том, насколько правомерен подобный подход, во-вторых, какие представлены серьезные аргументы, в-третьих, в какой мере тот или иной народ является продуктом непрерывного однолинейного или длительного и сложного историко-культурного процесса, в-четвертых, насколько перспективными или бесперспективными выступают попытки объяснить «чистоту» или «смешанность» этнического ядра народа и его этнополитических и этнокультурных связей с другими народами.

Для выяснения исторических связей между прошлым и настоящим, между «пращурами» и потомками, между древними и современными народами важное значение имеет еще одна группа теории этногенеза, суть которых сводится к поискам прародины. Стратегия и практика исследований по логике такой теории обычно сводится к анализу передвижений конкретных народов с одних на другие места обитаний и связанной с передвижениями динамике численности народов. При этом основное внимание уделяется пространственным перемещениям, порой в ущерб вертикальной мобильности и в ущерб социодинамике культурных ценностей, и взаимопроникновения культур.

Принципиальная теоретическая проблема заключается в экспертном определении времени, пространства и причин становления этнической общности в качестве самостоятельной и самодостаточной единицы. Иными словами, нужен ответ на вопрос, существует или отсутствует воображаемая или реальная грань между свершившимся или продолжающимся процессом становления, формирования или разрушения и исчезновения этнической общности. Иными словами, речь идет о том, завершится ли этногенез, как традиционно было принято считать, или он продолжается бесконечно.

Исключительная важность изучения проблем этнической истории состоит, прежде всего, в том, что этнологическая наука, хотя и в необходимом союзе с рядом других дисциплин, более чем какая-либо другая отрасль гуманитарного знания, создает адекватную питательную среду для становления и укрепления этнического самосознания, свободного от этноцентризма и чрезмерных политических амбиций, от попыток признания превосходства одних народов над другими. Знание ее проблематики страхует этническую мобилизацию от ошибок и

приближает к справедливому решению проблем, возникающих в ходе межэтнических взаимодействий.

Актуальность задач изучения «этнической истории» обусловлена поиском и объяснением этнокультурных параллелей в культуре, менталитете и системе жизнеобеспечения конкретного народа с образом жизни его вероятных или воображаемых предков. В соответствии с ними важно исследовать и подвергнуть описанию новые и уже использованные источники и историографию этнографического изучения этногенеза, этапов этнической истории, динамику численности и развития социальной структуры, хозяйственных занятий, институтов соционормативной культуры, амальгаму культов кочевой и оседлой жизни, этнополитические и этнопсихологические аспекты межэтнических отношений.

Глубокий общественный интерес к русскому, а, следовательно, и к славянскому миру, не лишенный на заре XIX века идеологической и политической ангажированности, неизбежно актуализирует проблематику, связанную и с тюркским миром. Оправданием для реализации старых и выдвижения новых теорий происхождения и этнической истории тюркских народов евразийского пространства может служить этнокультурный синтез славянского и тюркских миров, который имел место на евразийском пространстве на протяжении многих столетий и продолжается по сей день. В ходе многомерного этнокультурного синтеза одни народы, говорившие на тюркских языках, исчезли с этнической и политической карты мира, другие, напротив, родились и укрепились под крышей Российской империи и Советского Союза. Историческая память об ушедших поколениях и их связях с современниками, представляет исключительный интерес с точки зрения выявления и типологии различных по форме, содержанию и типов этнических историй.

Отечественной этнологии, особенно в пору ее «Золотого века» на рубеже XIX-XX вв. принадлежит заслуженный приоритет в мировом гуманитарном знании в деле исследования этногенеза и этногенезов на основе накопления огромного фактического материала об этнографических особенностях и повседневной жизни многих народов, в том числе тюркских. И подобно тому, как историю взаимоотношений народов можно рассматривать через призму «Антропологии движения» [Головнев А.2009], точно также дискурс этнической истории народов можно подвергнуть ревизии путем анализа межэтнических взаимоотношений, взаимопроникновений и этнических смешений.

Создание свода «этногенезов» и панорамы «этнических историй», можно надеяться, позволит соотнести возрастание или угасание общественного интереса к этой проблематике с тем или иным социальным заказом в связи с ростом этнического самосознания, активизацией этнической мобилизации, переменами в общественно-политической жизни. Научное освещение происхождения народов позволит использовать данные науки для оптимизации этнической политики как в сфере этногосударственных, так в области межэтнических отношений. В служении этой идее видится в первую очередь долг этнологии и смежных с ней наук.

РАЗДЕЛ II

ДИНАМИКА ОТРАСЛЕВОГО И СОЦИАЛЬНО-ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО СОСТАВА ГАГАУЗОВ XX в.

ГЛАВА 4

ОСОБЕННОСТИ ОТРАСЛЕВОЙ И СОЦИАЛЬНО-ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ СТРУКТУРЫ ГАГАУЗОВ В XX в.

Остапенко Л.В.

ДИНАМИКА ОТРАСЛЕВОГО И СОЦИАЛЬНО-ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО СОСТАВА ГАГАУЗОВ В СОВЕТСКОЙ МОЛДАВИИ

Основной территорией проживания гагаузов в Молдове был и остается ее южный регион, характеризующийся сельскохозяйственной направленностью экономики, отсутствием крупных городов и многопрофильных промышленных и культурных центров. Все это в значительной мере определило на многие годы особенности отраслевого и социально-профессионального состава гагаузского населения, его роль и место в хозяйственном и культурном развитии Молдавии, позиции в социальной структуре.

На рубеже XIX – XX вв. гагаузы, живущие в Бессарабии, входившей тогда в состав Российского государства, отличались самым высоким на данной территории уровнем занятости в сельскохозяйственном производстве, в котором работало 94,5% всех гагаузов, имеющих занятия [*Первая Всеобщая перепись населения 1897 г.*]. Это было обусловлено практически стопроцентным проживанием гагаузов в сельской местности (к горожанам принадлежало лишь около 1% занятого гагаузского населения) и, соответственно, крайне слабым участием их во внесельскохозяйственных отраслях, развитых в то время преимущественно в городских поселениях. В фабрично-заводской промышленности, на транспорте и предприятиях связи трудилось чуть более 2% гагаузов, еще около 2% - в торговле и облуживании, в том числе в качестве прислуги и поденщиков. Буквально единицами насчитывались гагаузы, служившие в сфере управления, вооруженных силах, просвещении, медицине, науке, культуре, искусстве вместе взятых (табл. 1).

Таблица 1.

Отраслевой состав гагаузов в конце XIX в. (%).

Отрасли	Доля имеющих данное занятие среди гагаузов	Гагаузы в составе данной категории работников (в индексах участия)*	Разница по сравнению с молдаванами (величина отклонения в %, за 100% принята доля занятых у молдаван)
Управление, суд, полиция, общественная и сословная служба, юридическая деятельность	0,2	17	- 50
Вооруженные силы	0,2	6	- 51
Медицина, образование, наука, культура, искусство	0,15	12	- 57
Сельское хозяйство	94,5	158	+ 13
Промышленно-ремесленное производство, транспорт, связь	2,4	20	- 33
Торговля, обслуживание	1,75	11	- 76

Таблица составлена по материалам Первой Всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г. Т.3. Бессарабская губерния, 1905. С. 158-215.

* Индекс участия равен частному от деления доли гагаузов в составе соответствующей категории работников на долю гагаузов в занятом населении, умноженному на 100. Чем выше показатель, тем значительнее представительство гагаузов в данной группе работников и наоборот.

Основным сельскохозяйственным занятием гагаузов было земледелие. Довольно широко было распространено и животноводство. В промышленно-ремесленном производстве гагаузы отдавали предпочтение работе на предприятиях по изготовлению тканей и обработке древесины, уже тогда они проявляли интерес и к строительным профессиям.

Социальные позиции гагаузов выглядели в те годы довольно скромными и не только благодаря особенностям их расселения и трудовой специфике. Политика царского правительства четко классифицировала людей по этническому и религиозному признакам. Гагаузы в этой классификации занимали отнюдь не первые места, которые отводились представителям славянских народов, прежде всего, русским. В качестве этнического меньшинства, принадлежащего к тюрко-татарской группе, гагаузы в те годы не имели особых перспектив для социального роста. Подавляющее большинство среди них составляли крестьяне.

По многим социально-культурным параметрам гагаузы в той или иной мере отставали не только от местных русских и украинцев, но и от молдаван и болгар, хотя значительная часть последних также проживала в селе и была занята в сельском хозяйстве (см. табл. 1). Например, доля работников преимущественно умственного труда в составе гагаузов была вдвое ниже, чем у молдаван, в 4 раза меньше, по сравнению с болгарскими и почти в 10 раз, - в сравнении с русскими.

Тем не менее, уровень материального достатка многих сельских гагаузских семей был не ниже, чем у представителей других национальностей. Благодаря трудолюбию, хозяйственности, деловитости, а также сравнительно высокому уровню грамотности, гагаузы имели довольно крепкие хозяйства. Не зря известный исследователь гагаузов В.Мошков характеризовал их как «народ способный, энергичный и трудолюбивый» [В.Мошков, 1900]. При крайне низком участии гагаузов в профессиях умственного труда, из их среды вышло в те годы немало людей духовного звания, пастырей, просветителей. К ним принадлежали, например, выходцы из семьи Чакир. «Более тридцати священнослужителей вышли из рода Чакир. Незаметные сельские священники, бережно несущие прихожанам свет Христовой любви, чередовались с высокообразованными деятелями культуры [Гагаузские судьбы...С. 27-28]. Например, Протоирей Михаил Чакир был широко известен своей педагогической, научной и культурной деятельностью, занимался вопросами развития гагаузского языка, изысканиями в области этнографии и т.п., а его сын стал драматургом.

За время пребывания Бессарабии в составе Румынии социально-экономическое положение гагаузов ухудшилось. Подавляющее большинство гагаузов, как и раньше, было представлено сельскохозяйственным населением. Экономическая слабость самой Румынии и ущемление культурно-языковых интересов этнических меньшинств привели к тому, что немало гагаузских крестьянских хозяйств было разорено, а часть гагаузов эмигрировала за пределы страны.

К моменту присоединения Бессарабии к Советскому Союзу гагаузы отставали от многих других народов союзного государства по степени включенности в современную экономическую и культурную среду. При этом начальный этап нахождения гагаузов в составе Советской Молдавии был омрачен тяжелыми потерями, которые понесли гагаузы в период коллективизации и борьбы с кулачеством, когда целые гагаузские семьи, в том числе наиболее успешных, грамотных, крепких хозяев, были репрессированы, отправлены в Сибирь.

Став колхозниками, бывшие крестьяне на первых порах мало изменили свой образ жизни и характер труда. Такое положение во многом обуславливалось как экономическими и политическими, так и этнокультурными факторами. Несмотря на декларируемое советской властью равенство народов, шансов их социально-культурного роста, возможности продвинуться у гагаузов оставались менее благоприятными, чем, например, у молдаван, которым, как титульному народу предоставлялись определенные льготы. В первые десятилетия советской власти молдаване довольно активно пополняли ряды не только индустриальных рабочих, но и работников управления, здравоохранения, просвещения, культуры, участие в составе которых, в свою очередь, обеспечивало им дальнейшее массовое воспроизводство отрядов собственной

интеллигенции. В «городских отраслях» хозяйства, особенно в индустрии, значительную роль в те годы продолжали играть русские и украинцы, живущие преимущественно в городах, имеющие развитые навыки промышленной культуры и сравнительно высокий уровень образовательной и профессиональной подготовки, с которыми еще явно не могли конкурировать гагаузы.

К тому же развитие южных районов Молдавии, в которых преимущественно проживали гагаузы, шло менее быстрыми темпами, чем центральных и северных, где создавались новые предприятия крупной промышленности, расширялись культурные и образовательные центры, совершенствовалась инфраструктура городов и т.д. Гагаузские территории, согласно хозяйственной специализации регионов, оставались зонами сельскохозяйственного производства и обрабатывающей промышленности, в основном пищевой. Предприятия же пищевой и легкой отраслей в те годы не отличались особой технической оснащенностью и широким штатом сотрудников, их работники имели в своем большинстве менее высокий уровень профессиональной квалификации или вообще не имели таковой, низкую оплату труда, пользовались меньшими социальными благами. В этом они заметно уступали персоналу крупных промышленных предприятий машиностроения и металлообработки, особенно союзного подчинения, в которых работали русские и украинцы и куда все шире вовлеклись молдаване.

Даже в конце 1950-х годов в сельском хозяйстве все еще трудилось более 80% гагаузов, в то время как в среднем по республике – 73%, а по СССР – 40% [*Всесоюзная перепись населения 1959 г.*]. Сравнительно слабо были развиты у гагаузов индустриальные кадры, доля которых не достигала и 10%. Относительная численность, например, работников промышленного производства среди гагаузов отставала от среднереспубликанского показателя почти втрое. При этом гагаузы сохраняли свою профессионально-отраслевую специализацию, сосредотачиваясь преимущественно в деревообрабатывающей, текстильной и пищевой отраслях, в которых работало до 70% всех промышленных рабочих гагаузской национальности, в то время как в среднем по республике – четверть. В машиностроении и металлообработке была занята лишь пятая часть гагаузов, а в среднем по Молдавии – уже более трети.

Непропорционально низким было участие гагаузов и в составе персонала предприятий транспорта и связи, и только в строительстве они сохранили свою этническую нишу. Помимо сельского хозяйства и строительства, во всех прочих отраслевых группах представленность гагаузов оставалась в той или иной мере пониженной, включая даже такие сферы, как торговля и обслуживание. Особенно слабо были вовлечены гагаузы в отрасли, где требовался преимущественно умственный, в том числе квалифицированный труд. В те годы многие гагаузы были вынуждены довольствоваться услугами специалистов (врачей, учителей, юристов и т.п.) не своей, а иной этнической принадлежности, в основном русских, украинцев, евреев, молдаван. Например,

в конце 1950-х годов на 10000 занятого населения у гагаузов в городах приходилось всего 3 учителя, в селе – 11, а, например, у молдаван соответственно 51 и 35, у русских – 91 и 82. Относительная численность работников здравоохранения среди гагаузов была втрое ниже, чем в среднем по республике, а культуры и искусства – в 8 раз.

В условиях широкого распространения в Молдавии русского языка сравнительно хорошее знание его гагаузами помогало им осваивать школьные дисциплины, обращаться за медицинской и юридической помощью, в органы власти, но в то же время делало не столь уж остро необходимым формирование собственных педагогических, медицинских, управленческих кадров, как это имело место у молдаван, слабее владеющих русским языком. Тем не менее, процесс формирования массовой интеллигенции у гагаузов постепенно набирал обороты. В 1959-60-е годы основная масса гагаузской интеллигенции была представлена именно работниками медицины, образования и сельскохозяйственными специалистами, правда в основном с дипломами техникумов или учебных курсов. Профессии, требующие сравнительно высокого образования, длительного и сложного обучения, были в те годы для гагаузов не только менее доступны, но и менее востребованы из-за особенностей поселенческой структуры и хозяйственной деятельности. Например, по относительной численности инженерно-технических работников гагаузы отставали от молдаван в три раза, от русских – в 13 раз, а по относительному числу научных работников – соответственно в 6 и в 8 раз.

Привлечение гагаузов к участию в управлении также носило эпизодический характер. Численность государственных чиновников в расчете на 10000 занятого гагаузского населения составляла в городах 6 человек, в селах – 9, в то время как у молдаван соответственно 23 и 10, а у русских – 63 и 37.

В социально-профессиональном составе гагаузов наиболее многочисленной была группа работников физического труда (95%), причем в основном мало – и неквалифицированного (более 70%), что в целом соответствовало их отраслевой структуре с преобладанием сельскохозяйственного населения. Доля специалистов и руководителей лишь немногим превышала 2%. Даже в городах в конце 1950-х годов сфера умственного труда оставалась крайне узкой (менее 10%), что соответствовало еще весьма невысокому образовательному уровню гагаузов. Дальше овладения чтением и письмом, необходимыми для успешного ведения крестьянского хозяйства, образование у многих гагаузов в тот период особо не продвигалось. По данным переписи 1959 г. на 1000 гагаузов в возрасте от 10 лет и старше приходился всего 1 человек с высшим образованием, 6 – со средним специальным и столько же – с общим средним. Эти показатели были самыми низкими среди этнических общностей республики. Подобная ситуация во многом стало следствием того, что на территории преимущественного проживания гагаузов практически не было высших и средних специальных учебных заведений, кроме педагоги-

ческого училища. Оставалась низкой и потребность в высококвалифицированных кадрах, во многом из-за сравнительно медленных темпов в Гагаузии процессов урбанизации и индустриализации, неразвитости местных городов.

В большинстве регионов Молдавии именно в городах уже в 1950-60-е годы началось активное строительство новых индустриальных предприятий, учреждений науки и культуры, стала расширяться сфера медицинского и бытового обслуживания и т.п. Городское население, тем самым, получало все более широкие возможности для своего социально-культурного роста, необходимость которого усиливалась растущими народнохозяйственными потребностями. В Гагаузии города оставались по существу большими деревнями, которые пополнялись преимущественно жителями соседних сел. В конце 1950-х годов (по данным переписи населения 1959 г.), например, почти 40% городских гагаузов работало в сельскохозяйственном производстве, в индустрии – менее трети и лишь около 6% - в здравоохранении, просвещении, науке, культуре. Хотя, конечно, отраслевой и социально-профессиональный состав городского населения был более развит, чем сельского, в городах гагаузы по многим социально-культурным параметрам заметнее отставали от людей иной этнической принадлежности, нежели это имело место в селе. Так, например, по уровню занятости в сельском хозяйстве городские гагаузы вдвое опережали молдаван.

В то же время в сельской местности гагаузы и молдаване были заняты в сельском хозяйстве практически в равной мере (89 – 90%). В условиях села этническая дистанция выглядела короче и по другим показателям. Например, если в городах разница между гагаузами и молдаванами по относительной численности работников культуры, литературы и искусства составляла 6 раз, а учителей – 17, то в селе – только три раза.

Сельские гагаузы, живя в своей привычной среде и занимаясь своими традиционными видами деятельности, требовавшими не столько высокого образования, сколько трудового опыта, усердия, навыков и сноровки, нередко добивались довольно заметных успехов, в том числе в освоении технических профессий. Весьма активно, например, сельские гагаузы пополняли ряды механизаторов. По доле механизаторов сельского хозяйства гагаузы опережали не только молдаван, но и украинцев, отставая в этом отношении лишь от русских. Учитывая, что основная масса гагаузов проживала в селе, можно сказать, что это обстоятельство играло определенную позитивную роль, но в то же время не могло стимулировать гагаузскую молодежь к массовым социальным перемещениям, повышению образовательного уровня и социального статуса.

Из среды сельчан вышли многие представители пока еще немногочисленной гагаузской интеллигенции. Священников-просветителей сменили педагоги-литературы. Среди них – Николай Танасоглу, Василий Арабаджи, Владимир Касым, Иван Перчемли и др.

С течением времени влияние начавшихся в Молдавии после ее присоединения к Союзу экономических и социально-культурных преобразований стали ощущать и гагаузы, хотя волна перемен докатилась до них несколько позднее в силу различной интенсивности реформ в разных регионах республики. Процессы урбанизации и индустриализации способствовали росту среди гагаузов городского населения, расширению и укреплению «городских» отраслей хозяйства. К концу 1970-х годов доля горожан выросла у гагаузов почти до 40%, а к концу 1980-х – до 45%. Стал меняться и их отраслевой состав.

Принципиально значимые изменения произошли в соотношении работников индустриального и сельскохозяйственного секторов. В этот период темпы индустриализации оказались довольно интенсивными как в городах, так и в сельской местности. В республике широко развернулось строительство, так называемых, аграрно-промышленных комплексов. Молдавия стала одним из зачинателей движения по агропромышленной и научной интеграции. Здесь активно создавались совхозы-техникумы, совхозы-заводы, научно-промышленные объединения, республиканские производственно-торговые подразделения и т.п., по уровню развития которых Молдавия заняла одну из лидирующих позиций в Союзе. С каждым годом в состав агропромышленных комплексов включалось все большее число хозяйственных единиц. В этом отношении сельскохозяйственные районы преимущественного проживания гагаузов предоставляли весьма благоприятную почву. В городах Вулканешты, Комрате, Чадыр-Лунге, в сельских районах Гагаузии строились и расширялись ткацкие и табачные фабрики, предприятия пищевой промышленности и стройматериалов, винные и коньячные производства и т.п. Началось строительство машиностроительных и металлургических заводов.

Хотя, как и раньше персонал местных промышленных предприятий не отличался особой многочисленностью, доля занятых в индустриальном секторе стала существенно увеличиваться. Рост индустриальных кадров у гагаузов был особенно хорошо заметен в 1970-е годы. За 20 лет, с конца 1950-х до конца 1970-х годов, доля гагаузов, занимавшихся сельским хозяйством, снизилась в полтора раза (до 55%), а работников индустрии повысилась почти втрое, достигнув 25% [*Всесоюзная перепись населения 1979 г.*]. С течением времени гагаузы стали все больше «вписываться» в ход социально-экономического развития всей страны, для них были характерны те же тенденции, что для населения Союза, в том числе - дальнейшее падение удельного веса людей, обслуживающих сельское хозяйство, и повышение относительной численности персонала индустриальных отраслей. Если в конце 1950-х годов уровень занятости гагаузов в индустриальном секторе экономики был в 8 раз ниже, чем в сельском хозяйстве, то через десять лет разница сократилась до 2 раз.

Таблица 2.

**Занятость гагаузов в основных отраслях хозяйства
в 1959, 1979 и 1989 гг.**

Отрасли	Отраслевой состав всего населения республики (%)			Отраслевой состав гагаузов (%)			Представительство гагаузов в основных отраслях хозяйства (в индексах участия)		
	Городское население								
	1959 г.	1979 г.	1989 г.	1959 г.	1979 г.	1989 г.	1969 г.	1979 г.	1989 г.
Промышленность	31	35	34	18	27	25	69	78	75
Строительство	9	11	11	8	10	11	92	86	98
Транспорт	8	7	7	3	6	6	79	82	99
Связь	1	1	1	0,5	1	1	62	91	101
Сельское хозяйство	13	7	7	52	28	23	458	403	350
Торговля, снабжение	10	9	10	7	9	12	60	100	120
Бытовое обслуживание	4	4	4	2	3	4	54	85	92
Здравоохранение	7	6	6	2	4	5	36	64	75
Просвещение	6	8	8	3	5	7	48	71	83
Культура, искусство	1	1	2	0,1	1	1	12	59	58
Наука, научное обслуживание	1	3	3	0,2	0,6	0,5	19	24	29
Управление	5	6	5	1	4	3	26	55	61
Прочие	4	2	2	3,2	1,4	1,5	61	94	79
Итого	100	100	100	100	100	100			
	Сельское население								
Промышленность, строи- тельство, транспорт, связь	5	17	19	4	14	12	77	98	66
Сельское хозяйство	87	69	59	91	74	70	104	109	118
Торговля, снабжение	1	3	5	1	1	4	61	59	78
Бытовое обслуживание	0,3	1	1	0,2	1	1	68	92	77
Здравоохранение	2	3	5	1	1	2	73	52	50
Просвещение	3	6	8	1	5	8	42	87	92
Культура, искусство, наука	0,2	1	1	0,1	0,5	0,6	70	61	62
Управление	0,5	1	2	0,4	0,4	1	66	45	56
Прочие									
Итого									

Таблица составлена по материалам Всесоюзных переписей населения 1959,1979,1989 гг. ЦГАНХ РФ, фонд 1562, опись 336, ед хр. 1944, 7455. Расчет индексов участия см. в сноске к таблице 1.

Принципиально значимые изменения шли в городах, где индустриальные кадры у гагаузов с 1959 по 1979 гг. увеличились почти в полтора раза, в то время как в среднем по республике повысились в гораздо меньшей степени. За счет этого стали снижаться различия в отраслевом составе гагаузов

и представителей других этнических общностей, которые в еще недалеком прошлом казались почти непреодолимыми. Процент гагаузов, работающих в промышленности, строительстве, на транспорте и предприятиях связи стал приближаться к соответствующему показателю у молдаван, составив 44% (у молдаван – 54%), хотя тридцать лет назад гагаузы отставали от молдаван в этом отношении в полтора раза.

В сельской местности в 1970-1980-е годы также обозначилась тенденция к изменению соотношения между работниками индустриального и сельскохозяйственного производства, хотя последние еще явно преобладали. С конца 1950-х до конца 1980-х годов уровень занятости сельских гагаузов в индустриальных отраслях вырос с 4 до 14%, а доля обслуживающих сельское хозяйство снизилась с 91% до 70%.

Среди индустриальных отраслей гагаузы, как и раньше в большей мере, чем представители других этнических общностей республики, ориентировались на отрасли пищевой промышленности и строительство. С развитием транспортной системы стало расти представительство гагаузов на предприятиях транспорта. В 1980-е годы гагаузы даже сумели опередить русских и украинцев по относительной величине работников не только строительства, но и транспорта, а молдаван - по доле персонала предприятий связи. В то же время несколько менее масштабно шел процесс включения гагаузов в крупное промышленное производство.

На фоне роста промышленных отрядов у гагаузов, менялась их отраслевая специализация. В отраслях машиностроения и металлообработки участие гагаузов повышалось довольно стремительно, особенно в 1970-е годы, - так, с конца 1950-х до конца 1980-х годов число занятых в них работников увеличилось вдвое и составило около 50% всех индустриальных рабочих этой национальности. Однако данный показатель все же был заметно ниже среднереспубликанского. В соотношении работников тяжелой индустрии и отраслей легкой и пищевой промышленности среди занятого гагаузского населения последние продолжали занимать весомые позиции. Если по республике в целом численность рабочих машиностроения и металлообработки была вдвое выше численности рабочих легкой и пищевой промышленности, то у гагаузов только в 1,2 раза.

Именно предприятия легкой и пищевой промышленности сыграли определяющую роль в деле массового приобщения гагаузов к индустриальному труду. Не предъявляя особо строгих требований к уровню квалификации работников, они вовлекали в промышленное производство представителей многочисленного слоя сельчан, создавая для них определенную стартовую площадку для дальнейшего социального роста.

Однако, когда на крупных производствах республики начался процесс модернизации, роста технической оснащенности труда, повышения его оплаты, многие перерабатывающие предприятия юга Молдавии как бы застыли в

своем развитии, занятые на них гагаузы оказались в стороне от достижений научно-технического прогресса. За 1980-е годы доля работников промышленности у гагаузов, в отличие от других национальностей республики, практически не увеличилась, оставалась повышенной численность людей, занятых мало – и неквалифицированным физическим трудом.

Отраслевая специализация гагаузов, как и раньше, обуславливалась аграрной направленностью экономики региона их преимущественного проживания. Социально-экономическое и культурное развитие отдельных территорий Молдавии продолжало быть неравномерным. 5 южных районов, где в основном сосредотачивалось гагаузское население, как и раньше, отставали от остальных по уровню урбанизации и индустриализации. Даже в конце 1980-х гг. более 90% территории Гагаузии было занято под сельхозугодья. Составляя в эти годы около 7% населения Молдавии, жители данных районов представляли 5,5% рабочих и служащих, 2,3% промышленно-производственного персонала, но 11% колхозников. Их трудом создавалось свыше 10% валовой продукции республиканского сельского хозяйства и только 4% общего объема промышленного производства. При этом в конце 1980-х годов более 80% промышленной продукции гагаузского региона приходилось на долю перерабатывающих отраслей преимущественно пищевой направленности.

Малочисленность производственного персонала перерабатывающих предприятий стала одной из причин того, что в период с конца 1970-х до конца 1980-х годов уровень участия гагаузов в промышленности перестал повышаться. Важно и то, что большинство подобного рода производств, расположенных на территории Гагаузии, в те годы отличалось маломощностью, обитало в старых помещениях, было не в состоянии реагировать на развитие научно-технического прогресса. Их потребности в высококвалифицированных кадрах рабочих и специалистов оставались довольно слабыми, что, в свою очередь, провоцировало сохранение среди гагаузов высокой доли работников мало – и неквалифицированного физического труда, которая была даже в городах самой высокой в сравнении с другими этническими общностями республики.

Тем не менее, идущие на территории Гагаузии социально-экономические и культурные преобразования вели к постепенному повышению в составе гагаузов не только индустриальных кадров, но и работников других «городских» отраслей. Прежде всего, заметно возросло участие гагаузов в сферах торговли и обслуживания. Если в конце 1950-х годов молдаване, украинцы, русские, евреи еще в той или иной мере опережали гагаузов по доле работников названных отраслей, то в 1979 г. (по данным соответствующей переписи) гагаузы в этом отношении уже «обошли» русских и почти достигли уровня молдаван, а накануне 1990-х годов оказались впереди всех других этнических групп Молдавии. Это обстоятельство, с одной стороны, имело определенный положительный аспект, так как в известном смысле

«приближало» часть гагаузского населения к распределению материальных благ, а в дальнейшем – к участию в процессе приватизации, которая началась со сфер торговли и обслуживания. С другой, - вряд ли могло способствовать совершенствованию характера их трудовой деятельности, повышению образования и квалификации, так как основная масса тружеников торговли и обслуживания занималась мало – и неквалифицированным физическим трудом.

С точки зрения социально-культурного развития гагаузов принципиальное значение имело расширение в их составе работников просвещения, здравоохранения, науки, культуры. По сравнению с молдаванами и болгарями, имевшими примерно такие же «стартовые показатели», у гагаузов этот процесс несколько затянулся. Хотя за 30 лет (с 1959 по 1989 гг.) доля занятых в названных сферах увеличилась у гагаузов в несколько раз, она оставалась на уровне 11-13%, что было в той или иной мере ниже, чем у молдаван, русских, украинцев, евреев, болгар.

Тем не менее, прогресс и в этом секторе выглядел весьма впечатляющим, если рассматривать более конкретные показатели. Например, в городах за данный период на 10000 занятого гагаузского населения количество учителей выросло с 3 до 156, медицинских работников – с 11 до 49, деятелей литературы и искусства – с 15 до 31, научных работников – с 3 до 27 и т.д. Внутри и за пределами Молдавии получили известность гагаузские поэты, писатели, ученые, художники, музыканты – Михаил Губоглу, Иван Фазлы, Дионис Танасоглу, Валентин Стефоглу, Николай Киоса, Николай Бабоглу, Николай Кыльчик, Дмитрий Карачобан, Гаврил Гайдаржи, Мария Маруневич, Иван Каварналы, Константин Василиоглу, Михаил Колса, Степан Курголо, Дмитрий Свастин, Михаил Губогло и др.

В сельской местности включение гагаузов в отрасли просвещения, здравоохранения и культуры носило несколько менее массовый характер, но было чрезвычайно значимым для всего гагаузского населения, так как сельчане продолжали численно доминировать. Важно, что в селе гагаузы не только не отставали от представителей других национальностей в социально-культурном росте, но и нередко по темпам развития опережали их. Например, доля работников здравоохранения, просвещения, культуры выросла у сельских гагаузов с 1959 по 1979 гг. – втрое, в то время как у молдаван лишь в 2 раза. Особенно заметных успехов достигли гагаузы-сельчане в области педагогической деятельности. По относительной численности педагогических кадров гагаузы почти догнали молдаван и болгар и опередили украинцев. Приведем еще несколько весьма показательных цифр. По сравнению с 1959 г., в 1989 г. численность работников культурно-просветительных учреждений на 10000 занятого сельского населения повысилась у гагаузов с 3 до 36, а педагогических и медицинских работников - с 76 до 955 человек (!) и т.п.

Практически все годы до образования собственной автономии гагаузы отличались довольно слабым представительством в сфере управления, где

преобладали молдаване, русские, украинцы и евреи. Несмотря на постепенное повышение участия гагаузов в управленческих структурах, даже в конце 1980-х годов они оставались там сравнительно малочисленной группой. На 10000 занятого населения у гагаузов приходилось всего 6 руководителей органов государственного управления, в то время как, например, у молдаван и русских – 22, у украинцев – 25, а у болгар – 33. Причем, доля гагаузов, как и прочих этнических меньшинств, в органах управления разного уровня заметно варьировала. Чем выше был статус власти, тем меньше в ее составе оказывалось работников гагаузской национальности. Так, например, среди всех депутатов Чадыр-Лунгского Совета депутатов трудящихся тринадцатого созыва (конец 1980-х годов) гагаузы составляли около 40%. В то же время среди 55 председателей рай - и горисполкомов республики был всего один гагауз, а среди 27 руководителей министерств и госкомитетов, среди 80 заместителей министерств и председателей госкомитетов гагаузов не было вообще.

Одновременно с изменениями в отраслевом составе гагаузов происходили перемены и в их социально-профессиональной структуре и образовательном уровне (табл.3). За рассматриваемый 30-летний период относительная численность гагаузов, занятых профессиями умственного труда, увеличилась более чем втрое (до 20%), а специалистов и руководителей – в 7 раз (до 14%). Это были самые высокие темпы развития данной социально-профессиональной группы в сравнении со всеми другими этническими общностями Молдовы. За счет этого происходило сближение социально-профессионального состава населения Молдавии разной этнической принадлежности.

Таблица 3.

Динамика социально-профессионального состава гагаузов. %.

Социально-профессиональные группы	Город		Село			
	1959 г.	1979 г.	1989 г.	1959 г.	1979 г.	1989 г.
Руководители	0,9	1,4	5,2	0,8	2,2	3,0
Специалисты высшей квалификации	0,7	7,1	8,7	0,5	4,6	4,9
Специалисты средней квалификации	0,8	4,2	4,8	0,5	1,5	1,9
Работники малоквалифицированного умственного труда	2,6	5,1	6,5	1,7	1,8	5,4
Работники квалифицированного физического труда	32,0	36,7	44,3	14,9	25,8	36,0
Работники мало – и неквалифицированного физического труда	63,0	45,5	30,5	81,6	64,1	48,8
Итого	100	100	100	100	100	100

Таблица составлена на основе материалов Всесоюзных переписей населения 1959,1979 и 1989 гг.

Важно, что этот процесс шел уже и в городском населении. За 1960-70-е годы успехи гагаузов-горожан в развитии собственных кадров интеллигенции, прежде всего, ее высококвалифицированных отрядов, можно назвать поистине грандиозными. Если в конце 1950-х годов в городах уровень занятости умственным трудом у гагаузов был почти в три раза ниже, чем у молдаван, и в 8 раз, - по сравнению с русскими, то через 30 лет эта разница снизилась соответственно до 1,3 и 2 раз.

В сельской местности рост относительной численности работников квалифицированного умственного труда среди гагаузов составил более 5 раз. Однако и в конце 1980-х годов она оставалась сравнительно невысокой - менее 10%.

Из-за весьма низких «стартовых позиций» и отсутствия особых потребностей в высококвалифицированных кадрах в районах преимущественного проживания гагаузов в силу их отраслевой специфики, гагаузы еще продолжали отставать от представителей других этнических групп республики по относительной массовости сферы умственного труда. Как в городе, так и в селе гагаузы оставались на последнем месте среди других этнических общностей (молдаван, русских, украинцев, евреев, болгар) по доле всех занятых в интеллектуальной сфере, и, особенно ее высококвалифицированных отрядов. В составе всей республиканской интеллигенции гагаузы были представлены почти вдвое ниже своего удельного веса в занятом сельском населении, а среди специалистов и руководителей высшего звена – почти втрое.

Сохранялись особенности профессионально-отраслевого состава гагаузской интеллигенции. Как и у молдаван, комплектование собственной интеллектуальной элиты продолжалось в основном за счет сельскохозяйственных и педагогических кадров, необходимых для дальнейшего социально-экономического и культурного подъема всего гагаузского населения. В конце 1980-х годов на представителей, так называемых, массовых профессий (учителей, врачей, культурно-просветительных работников) у гагаузов приходилось более 60% всех занятых квалифицированным умственным трудом.

Расширение отрядов производственной интеллигенции обеспечивалось в основном ростом рядов сельскохозяйственных специалистов, преимущественно со средним специальным образованием. По относительной численности этой категории работников гагаузы почти приблизились к молдаванам и болгарам. Постепенно увеличивалась у гагаузов, прежде всего, в городах, и группа инженерно-технических работников. Однако в этом отношении гагаузы еще заметно отставали от представителей других этнических общностей республики.

Малочисленность собственных кадров интеллигенции, их профессиональная «однобокость» весьма серьезно осложняла жизнь всего гагаузского населения республики. Не имея достаточного представительства в органах власти, в науке и информационных структурах, гагаузы не могли оказывать существенного влияния на проводимую в Молдове и в «собственном» регионе проживания экономическую и социальную политику, в том числе связанную с развитием своей этнической культуры и языка.

Важным процессом для гагаузов стал рост квалифицированных кадров в сфере физического труда, в которой концентрировалась основная масса работающего гагаузского населения. В конце 1980-х годов в ней было занято до 80% гагаузов в городах и 85% в селе. Однако состав самих работников физического труда постепенно изменялся: в соотношении людей с профессиональной подготовкой и не имеющих таковой все больший удельный вес получали квалифицированные кадры. К началу реформ по относительной массовости занятых квалифицированным физическим трудом гагаузы и в городе, и в селе практически догнали молдаван и болгар, а в городах даже опередили представителей всех других этнических общностей, включая русских и украинцев. Именно квалифицированные рабочие составили самую многочисленную группу в занятом городском населении, 44%. Правда, второе место по массовости занимали работники мало – и неквалифицированного физического труда, но их доля снизилась с 1959 по 1989 г. с 63% до 31%.

В сельской местности неквалифицированный физический труд еще явно доминировал, но все же им было занято уже менее половины сельчан, а доля профессионально подготовленных кадров повысилась здесь почти до трети. Как и раньше, сельские гагаузы были впереди представителей многих других этнических общностей, в том числе молдаван и русских, по относительной численности механизаторов сельского хозяйства.

Перемены в отраслевом и социально-профессиональном составе гагаузов не могли бы быть осуществлены без соответствующего повышения их образования. 1960-70-е годы были ознаменованы заметным прорывом в уровне образовательной подготовки гагаузов. Так, по сравнению с 1959 г., в 1979 г. число людей со средним специальным образованием в расчете на 1000 человек в возрасте от 10 лет и старше выросло у гагаузов в 2,5 раза, а со средним общим – в 5 раз. В 1989 г. среди городских гагаузов на 1000 населения приходилось уже 45 человек с высшим образованием и 140 со средним специальным, а среди сельчан – соответственно 23 и 84. Наиболее активно гагаузская молодежь, большинство которой вышло из села, пополняла профессионально-технические учебные заведения и техникумы. Величина же студенческих отрядов даже накануне реформ не отличалась у гагаузов особой масштабностью, что помимо других факторов было обусловлено недостаточной развитостью образовательной системы в районах преимущественного проживания гагаузов. В итоге, если относительная численность среди гагаузов людей со средним специальным образованием в конце 1980-х годов была почти такой же, как у молдаван, то с высшим – вдвое ниже. Многие работы в сфере умственного труда, требующие высшего образования, осуществлялись людьми, не имевшими такового. Даже в конце 1980-х годов общая численность гагаузов с дипломами вузов была вдвое ниже численности людей, занятых на должностях, требующих высшего образования. Эта особенность была свойственной не только гагаузам, но и многим другим народам бывшего Союза,

вступившим на путь интенсивного социально-экономического развития, и соответствовала политике центрального руководства страны по форсированному формированию «национальных кадров» у отстававших в прошлом народов при некотором отставании их образовательной подготовки.

Интерес к высшему образованию у гагаузской молодежи все еще ограничивался педагогической ориентацией. Среди молодежи, принятой на 1-ый курс высших учебных заведений республики в 1989 г., увеличение доли гагаузов за два предыдущих года произошло только в педагогических институтах. В других высших учебных заведениях относительная численность гагаузской молодежи понизилась. Ни в одном из вузов (кроме Кишиневского Госпединститута) гагаузы в конце 1980-х годов не были представлены в соответствии со своими пропорциями в населении республики. Особенно низким присутствием гагаузов отличались студенческие аудитории Кишиневского государственного университета, Политехнического института, Института искусств. Между тем, для того, чтобы гагаузы смогли добиться более пропорционального представительства в составе всей республиканской интеллигенции, было необходимо повышение их доли среди студенчества в несколько раз.

Таким образом, в последние годы перед суверенизацией Молдовы и переходом республики на новый путь политического и социально-экономического развития позиции гагаузов на социальной лестнице существенно повысились. По некоторым социально-культурным параметрам гагаузы достигли уровня других этнических общностей Молдавии, особенно в сфере квалифицированного физического труда. Заметные позитивные изменения произошли в городском гагаузском населении, в составе которого существенно расширились группы массовой интеллигенции. Определенное отставание гагаузов от молдаван, украинцев, русских, болгар выглядело более или менее значимым лишь в сфере высококвалифицированного умственного труда, особенно технической направленности. При этом сохранялась отраслевая специализация районов преимущественного проживания гагаузов и, соответственно, основной экономической функцией гагаузов оставалось производство сельскохозяйственной продукции и ее промышленная переработка.

СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ ПОЗИЦИИ ГАГАУЗОВ В ПОСТСОВЕТСКОЙ МОЛДОВЕ

Трансформационные процессы, начавшиеся после распада Союза, внесли значительные коррективы в условия жизни граждан всех постсоветских стран. Адаптацию гагаузов к новым реалиям в социально-экономической сфере сопровождали как позитивные, так и негативные события, как успехи, так и неудачи. Важнейшими факторами, изменившими судьбу значительной части гагаузского населения, помимо таких общих явлений, как экономический кризис, принесший снижение уровня жизни и безработицу, и переход к рыночной экономике, давшей возможность предприимчивым людям заметно

повысить свои социально-экономические позиции, выступали и более специфические. Среди последних, прежде всего, два – отрицательный и положительный – новая этноязыковая политика в республике, болезненно затронувшая права и интересы этнических меньшинств, и образование на территории преимущественного проживания гагаузов автономии Гагауз-Ери (1994 г.), заметно расширившей их социально-культурные возможности.

В постсоветской Молдове, особенно в первые годы после распада Союза, на фоне существенного повышения роли языка и культуры титульного народа и в условиях новой кадровой политики, направленной на вытеснение из престижных сфер деятельности русскоязычных работников, сам факт принадлежности к этническому меньшинству мог спровоцировать ряд нежелательных последствий, включая увольнения с работы, затруднения в социальном росте, в получении специальности и т.п. Гагаузы, в основной массе плохо знавшие молдавский язык, стали все острее ощущать свою ущемленность в сферах труда и образования. Однако в отличие от представителей других нетитульных национальностей негативное влияние на них новой этноязыковой ситуации в республике оказалось слабее. Основным удар в этом отношении приняли на себя русские, бывшие для молдаван главными конкурентами в социально-политической и культурной областях. Гагаузы не представляли подобной угрозы, в том числе и из-за своей малочисленности. Это обстоятельство стало одной из причин того, что в суверенной Молдове была создана территориально-культурная автономия Гагауз-Ери.

Автономия дала региону гораздо больше независимости в решении многих местных хозяйственных проблем. Расширение рядов и усиление роли местного управленческого аппарата, повышение внимания к модернизации производственных отраслей, совершенствованию бытового и культурного обслуживания местного населения и т.п. способствовали росту квалифицированных кадров в регионе и уровня участия в них гагаузов. Знаменательным событием стало открытие в 1991 году Комратского государственного университета, преподавание в котором велось на русском языке, в отличие от большинства высших учебных заведений остальной Молдовы, перешедших на молдавский. Процесс формирования гагаузской интеллигенции вышел на более высокий уровень и стал более массовым.

В то же время и на территории Гагаузии остро ощущались последствия экономического кризиса. Низкие закупочные цены на сельскохозяйственную продукцию, тяжелое положение в самом сельском хозяйстве, в том числе снижение обеспеченности крестьянских хозяйств сельскохозяйственной техникой, удобрениями, качественным посевным материалом и т.п., реструктуризация промышленных предприятий, сокращение финансирования бюджетной сферы болезненно сказались на гагаузском населении. Согласно материалам, собранным в одном из крупных гагаузских сел – Казаклия Чадыр-Лунгского района в 2005 г., из 5154 человек трудоспособного возраста сохранило работу только 1609, т.е. менее трети. Труд в сельскохозяйственной бригаде давал всего 4

доллара в день, а на местных винодельческих заводах размер среднемесячного заработка нередко падал до 20 долларов [Юраков А.В. 2006].

Переплетение позитивных и негативных явлений в жизни гагаузов обусловило и весьма неоднозначные процессы развития их социальной структуры. Прежде всего, как и многие граждане республики, гагаузы оказались подхвачены волной трудовой миграции, к чему их вынуждало резкое ухудшение экономического положения и обострение этнополитической ситуации в Молдове. В период с 1989 по 2004 гг. (согласно материалам соответствующих переписей населения) доля занятого городского населения среди всех гагаузов сократилась в 2,2 раза, а сельчан – в 1,7. [Субботина И.А. 2007]. Более высокие темпы снижения численности горожан способствовали изменению соотношения между городскими и сельскими жителями (имеется в виду занятое население). То преимущество, которое имели гагаузы перед молдаванами в конце 1980-х годов, обгоняя последних по доле горожан, перестало быть значимым: этот показатель снизился у гагаузов с 44 до 37%, а у молдаван – с 37 до 34%.

На фоне заметного уменьшения абсолютной численности занятого гагаузского населения, особенно городского, менялась его отраслевая и социально-профессиональная структура. Векторы трансформации отраслевого состава гагаузов в целом соответствовали общим тенденциям, характерным для республики в целом, принципам отраслевой перестройки ее экономики, но при этом данный процесс имел у гагаузов и свои особенности.

Деиндустриализация экономики, характерная для начального периода реформ в республике, серьезно затронувшая большинство ее работающего населения, оказала влияние и на гагаузов, но все же не столь сильное, как на представителей более «индустриализированных» этнических групп. Сокращение индустриальных кадров носило у гагаузов менее выраженный характер по сравнению с русскими, украинцами и молдаванами. Причем этот процесс распространялся в основном на городское население, где доля гагаузов, занятых индустриальным трудом, снизилась в полтора раза (для сравнения – у живущих в городах молдаван этот показатель упал более чем вдвое), в сельской же местности данный показатель даже несколько увеличился. Показательно, что на долю сельского занятого населения у гагаузов приходилось, например, 66% всех рабочих пищевой промышленности и 65% швейников, в целом же по республике эти показатели были в той или иной мере ниже – соответственно 57% и 39%, хотя гагаузы отличались меньшей долей сельских жителей, чем в среднем по республике.

Сохранить свой индустриальный потенциал гагаузам во многом помогло широкое развитие в Гагаузии аграрно-промышленных комплексов, традиционно массовое участие занятого гагаузского населения в отраслях легкой и пищевой промышленности, которые также пострадали от кризиса, но все же не в такой степени, как отрасли крупной индустрии. В период экономического кризиса во всех постсоветских странах наиболее серьезные потери понесли крупные предприятия тяжелой промышленности, высокотехнологичные производства, которых на территории Гагаузии были распространены сравнительно

но слабее, чем в других районах Молдовы. Многие же предприятия пищевой и легкой отраслей, которыми всегда славился регион, остались «на плаву», хотя их материально-техническая база давно устарела и нуждалась в обновлении, а заработная плата работников была крайне низкой. К началу 2000-х годов доля машиностроения и металлообработки в структуре производства промышленной продукции Молдовы снизилась по сравнению с 1991 г. в 5 раз, составив лишь около 4%, в то же время удельный вес пищевой промышленности увеличился в полтора раза, превысив половину всего промышленного производства [*Республика Молдова: современные тенденции развития. 2004*].

К середине первого десятилетия 2000-х годов, когда индустрия республики стала постепенно возрождаться, в Гагаузии не только началась модернизация действующих предприятий, но и стали создаваться новые, в том числе при поддержке иностранных инвестиций. В настоящее время в автономии Гагауз-Ери действует 17 крупных винодельческих заводов, концерн «Бессарабия» (плодово-овощные консервы и соки), 3 комбината хлебопродуктов, 3 предприятия по переработке молока, 8 швейных фабрик, 2 машиностроительных завода и т.д.

Важно отметить, что в условиях деиндустриализации, гагаузы сумели повысить уровень своего присутствия во многих промышленных отраслях, причем не только в своих традиционных – пищевой и легкой, но и в машиностроении и металлообработке (табл. 4), даже опередив в этом отношении молдаван. Однако перестройка отраслевой структуры республиканской промышленности сказалась и на гагаузах. Особенности отраслевого состава их промышленных рабочих, сформировавшиеся в прошлые годы, но имевшие тенденцию к сглаживанию, вновь заявили о себе. Так, если в конце 1980-х годов среди всего промышленного персонала рабочие машиностроения и металлообработки составляли у гагаузов 47%, а занятые в легкой и пищевой промышленности – 37%, то через 15 лет это соотношение коренным образом изменилось: на долю машиностроителей пришлось всего 25% работников, удельный же вес рабочих легкой и пищевой отраслей превысил половину всех гагаузов, работающих в промышленном производстве [*Перепись населения Республики Молдова 2004 г.*]. Подобная ситуация была характерна и для молдаван.

Гагаузы также повысило свое представительство и в других индустриальных отраслях. Они не только сохранили за собой многие строительные профессии, но и сумели освоить различные технические специальности на предприятиях транспорта и связи, в чем раньше не слишком преуспевали. Успехи гагаузов в индустриальной сфере оказались настолько бурными, что в ряде профессионально-отраслевых групп их относительный уровень занятости стал самым высоким в республике в сравнении с другими этническими общностями. Например, гагаузы опередили молдаван, русских, украинцев, болгар, румын по доле рабочих легкой и пищевой промышленности, строителей, водителей и машинистов подвижного состава, телефонистов и т.п. Это заметно повысило роль их труда в индустриальном секторе республиканской экономики (табл. 4), несмотря на их малочисленность.

Однако, при всех достижениях гагаузов в индустриальном секторе, доля его работников среди них оставалась ниже доли занятых в сельском хозяйстве, что в переходный период было свойственно всем этническим группам Молдовы, кроме русских. Многим жителям республики обращение к сельскохозяйственному производству давало возможность пережить тяжелое кризисное время, приспособиться к новым реалиям, выработать новую стратегию и тактику трудового поведения. Но и в этом отношении гагаузы проявили некоторую самобытность. Если у молдаван, украинцев и русских отмечалось то или иное повышение удельного веса сельскохозяйственных производителей среди всего занятого населения, то у гагаузов при увеличении абсолютной численности сельских жителей, доля работников сельскохозяйственного труда несколько сократилась. Впервые за многие годы удельный вес сельскохозяйственного персонала среди гагаузов стал ниже, чем у молдаван. Основными причинами этого можно назвать, с одной стороны, расширение в сельской местности Гагаузии промышленных предприятий по переработке сельскохозяйственной продукции и массовое привлечение к промышленному труду сельских жителей, чему местной властью уделялось серьезное внимание, с другой, - разорение мелких крестьянских хозяйств и переход бывших сельскохозяйственных производителей в другие отрасли или их массовый отъезд за рубеж.

Таблица 4.

***Представительство гагаузов в ряде профессионально-отраслевых групп.
1989, 2004 гг. Индексы.***

Профессионально-отраслевые группы	1989 г.	2004 г.
Руководители органов власти	29	70
Хозяйственные руководители	57	98
ИТР	56	72
Специалисты сельского хозяйства	118	177
Механизаторы	159	260
Врачи	42	53
Учителя	61	90
Преподаватели вузов	24	40
Юридический персонал	65	75
Работники литературы и печати	31	54
Работники искусства	43	83
Рабочие машиностроения и металлообработки	72	103
Рабочие швейной промышленности	102	226
Рабочие пищевой промышленности	91	190
Строители	117	120
Водители автотранспорта	126	142
Телефонисты	73	112
Работники физического труда в сельском хозяйстве	135	73
Продавцы	115	120
Повара, официанты, бармены	132	97

Таблица составлена по материалам переписей населения 1989, 2004 гг.

Тем не менее, гагаузский регион продолжал играть заметную роль в выпуске товарной продукции аграрного сектора республики, находясь, например, на первом месте по производству винограда. Несмотря на все трудности переходного периода, сельские гагаузы продолжали свой медленный, но упорный подъем по социальной лестнице. Помимо широко участия в составе механизаторов, они стали играть все более весомую роль среди сельскохозяйственной интеллигенции, чего не было в прошлом. Об этом достаточно красноречиво говорят следующие цифры: в 2004 г. (по данным соответствующей переписи населения) на 10000 сельского населения приходилось механизаторов сельского хозяйства: у гагаузов – 719 человек, у болгар – 686, у украинцев – 470, у русских – 291, у молдаван – 276. По сравнению с 1989 г. в 2004 г. доля механизаторов снизилась у представителей всех этнических общностей, но у молдаван, например, – почти втрое, а у гагаузов – лишь в 1,2 раза. По относительной же численности агрономов сельских гагаузов опережали только болгары, а молдаване отставали почти втрое (соответственно 35 человек на 10000 занятого сельского населения у гагаузов против 13 человек у молдаван).

Весьма активно включились гагаузы в развитии обслуживающих отраслей, значительный рост которых был таким же индикатором нового времени, как и упадок индустрии. В целом по Молдове доля занятых в торговле и обслуживании с начала 1990-х до половины первого десятилетия 2000-х годов выросла почти вдвое, у гагаузов же – в 2,3 раза. В городах в сферах обслуживания, торговли и жилищно-коммунального хозяйства трудилась пятая часть всего занятого гагаузского населения, что было выше, чем у других этнических общностей республики (молдаван, румын, украинцев, русских, болгар). По относительной численности, например, продавцов (1035 на 10000 городского населения) гагаузы соперничали только с местными русскими и украинцами, которые были вынуждены в силу новой этноязыковой политики в республике в массовом порядке переключаться на частную сферу деятельности, получившую наибольшее распространение именно в обслуживающих отраслях. Молдаване же, которым открылся широкий доступ к работе в государственных структурах с преимущественно умственным характером труда, заметно уступали гагаузам по уровню занятости в сфере торговли. Важно отметить, что гагаузы лидировали по относительной численности не только продавцов, но и руководителей малых предприятий в оптовой и розничной торговле. Этот последний показатель вдвое превышал соответствующую величину у молдаван.

Все более заметным стало присутствие гагаузов и во многих других городских видах деятельности, в том числе получивших развитие в новое время и сравнительно высоко оплачиваемых. Например, в состав специалистов в области финансово-банковской системы, работников в сфере коммерческой деятельности и операций с недвижимостью и т.п. (табл. 5). Однако здесь от-

носительное лидерство оставалось за русскими и румынами. Достаточно востребованными оказались гагаузы в тех государственных учреждениях, в которых при приеме на работу гласно или негласно во главу угла ставился этнический фактор, т.е. предпочтение отдавалось молдаванам и румынам. Например, их участие выглядело сравнительно высоким в составе служащих полиции, таможенников, пограничников, государственных инспекторов и т.п.

Хотя в условиях новой Молдовы определенные преимущества при занятии должностей в сферах образования, медицины, науки, культуры были отданы молдаванам, особенно в первые годы суверенизации республики, гагаузы и здесь сумели укрепить свои позиции. Создание автономии помогло выживанию в Гагаузии и, так называемой, бюджетной сферы, практически лишившейся государственного финансирования. Процесс сокращения ее работников, особенно резко обозначившийся у русских и украинцев, в том числе из-за этноязыкового фактора, у гагаузов, большинство которых сосредотачивалось в своем территориальном образовании, где проводилась особая этноязыковая политика в сфере труда и образования, и где русский язык сохранил свою роль, был гораздо менее заметен.

Гагаузы продолжали, например, в довольно массовом порядке пополнять ряды работников образования и медицины. Особенно выдающихся успехов добились гагаузы в развитии собственных педагогических кадров. В городах численность специалистов в области просвещения на 10000 занятого гагаузского населения выросла за период 1989 – 2004 гг. в 1,3 раза достигнув 300 человек, а в селе она увеличилась почти вдвое, до 400 человек [*Перепись населения Республики Молдова 2004 г.*]. В середине первого десятилетия нового века гагаузы уже с полным правом могли гордиться своими педагогическими кадрами, в составе которых, помимо школьных учителей, было немало преподавателей высших и средних специальных учебных заведений.

Явных успехов достигли гагаузы на стезе научной деятельности. Научные кадры республики, потерянные в первые годы реформирования, стали постепенно восстанавливаться, в том числе благодаря деятельности отдела гагаузоведения Института культурного наследия Академии Наук Молдовы, а также Комратского университета. На базе последнего с середины первого десятилетия 2000-х годов практически ежегодно начали проводиться международные научные конференции и симпозиумы, вдохновителем и организатором которых стал доктор исторических наук, профессор, сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, гагауз по национальности М.Н.Губогло. В московских академических институтах были успешно защищены кандидатские диссертации новой плеяды гагаузских научных деятелей, в том числе П.Пашалы, Л.Квиленковой, Д.Никогло и других, в которых рассматривались важнейшие вопросы истории и культуры гагаузского народа.

Гагаузы почти догнали молдаван по уровню обеспеченности специалистами здравоохранения, хотя абсолютная численность медицинского персо-

нала уменьшилась как в целом по республике, так и у гагаузов. Расширились у гагаузов отряды работников юриспруденции, литературы и искусства. Например, численность юридического персонала (специалистов и руководителей) в расчете на 10000 занятого городского населения выросла у гагаузов за годы между переписями 1989 и 2004 гг. с 19 до 89 человек, а работников сферы искусства – с 23 до 46 человек.

Расширение отрядов гагаузской интеллигенции во многом базировалось на совершенствовании социально-культурной инфраструктуры городов и сел Гагауз-Ери, в которых росло число школ, клубов, музеев, библиотек, медицинских и бытовых учреждений.

Рост включенности гагаузов в индустриальные отрасли способствовал более широкому участию их в труде инженерно-технических работников, что раньше для почти полностью сельскохозяйственного населения казалось недостижимым.

Принципиально важным процессом для гагаузского народа стал рост участия его представителей в органах власти, в составе хозяйственных руководителей, в чем значимую роль сыграло образование гагаузской автономии. Правда, после суверенизации Молдовы многие ведущие посты в сфере республиканского управления были заняты молдаванами и румынами, но среди других этнических меньшинств позиции гагаузов, в отличие от прежних времен, оказались далеко не худшими. Так, например, в 2004 г. на 10000 занятого населения у гагаузов приходилось 24 представителя органов публичной власти. У болгар этот показатель был равен 28, у украинцев - 29, у русских – 23, у молдаван - 35.

Должности хозяйственных руководителей также стали более доступными для гагаузов, особенно во внесударственной сфере. Начавшиеся рыночные реформы, формирование частного сектора стимулировали гагаузское население к занятию предпринимательской деятельностью. В начале 2000-х годов предприятия частной собственности уже преобладали в республике. Причем общее число предприятий малого бизнеса в Гагаузии оказалось выше, чем в соседних районах Южного региона Молдовы. По мнению П.М.Пашалы, «причинами этого являются не только традиционная предпринимчивость местного населения, но и определенная поддержка предпринимательства органами местного публичного управления». Массовые опросы населения Молдовы в постсоветское время показали сравнительно высокую адаптивность гагаузского населения к рыночной системе хозяйствования. Например, согласно итогам исследования, проведенного в Молдове в 2007 г сотрудниками Института культурного наследия Академии наук Молдовы и Института этнологии и антропологии РАН среди городского населения, в пользу предпринимательской модели трудового поведения (желание работать не по найму, а на себя) высказалось около 40% гагаузов, в то время как среди молдаван, русских, украинцев – лишь чуть более четверти. Почти 60% гагаузов

в той или иной мере положительно оценили переход Молдовы к рыночной экономике, почти пятая их часть принимала участие в какой-либо предпринимательской деятельности и более 40% были готовы в нее включиться.

Хотя еще далеко не во всех занятиях, появившихся после начала в Молдове рыночных реформ, гагаузы были представлены достаточно широко, важно, что они проявили весьма высокую активность в деле создания и развития частных предприятий (табл. 5). По доли руководителей таких предприятий гагаузы в середине первого десятилетия нового века уступали только румынам, обгоняя молдаван, русских, украинцев, болгар. Опираясь на свой производственный опыт, проявляя необходимую в условиях рыночной экономики инициативу и смекалку, рабочую хватку, готовность идти на риск, гагаузы сумели возглавить значительное число малых предприятий не только в сельском хозяйстве, но и в отраслях промышленности, строительства, транспорта и связи. В расчете на 10000 занятого городского населения численность руководителей предприятий индустриального профиля у гагаузов по данным переписи 2004 г. составила 55 человек (против 42 человек у молдаван и 49 у русских). В сферах торговли и бытового обслуживания гагаузы достигли еще более высоких показателей – соответственно 205 человек против 152 у молдаван и 184 у русских. Не остались в стороне от этой тенденции и сельские гагаузы, среди которых относительная численность руководителей небольших сельскохозяйственных производств была вдвое выше по сравнению с молдаванами, в полтора раза - по сравнению с украинцами и в 1,3 раза – с русскими и болгарами.

Таблица 5.

Участие гагаузов в составе работников ряда новых «рыночных» профессионально-отраслевых групп. Все население. 2004 г.

Профессионально-отраслевые группы	В расчете на 10000 занятого населения в целом по республике (чел.)	В расчете на 10000 занятого гагаузского населения (чел.)	Индексы участия гагаузов
Руководители малых (частных) предприятий в области промышленности, строительства, транспорта, связи)	21	31	157
Руководители малых (частных) предприятий в области сельского хозяйства	16	30	191
Руководители малых (частных) предприятий в области торговли, обслуживания и прочей коммерческой деятельности	82	114	148
Специалисты по предпринимательской деятельности, в том числе в сфере финансовой деятельности	127	86	68
Дилеры, брокеры, агенты по недвижимости и т.п.	11	5	48

Таблица составлена по материалам переписи населения Республики Молдова 2004 г.

Как видно, те негативные явления, которые в переходный период затронули все народы бывшего Союза – экономический кризис, снижение уровня жизни, рост безработицы и т.п., сказавшись и на жизни гагаузов, все же не смогли затормозить их поступательный социально-культурный рост, который, напротив, в новых условиях получил дополнительные импульсы и стал более интенсивным. Достижения гагаузов во многих сферах деятельности в условиях капитализма оказались значительно выше, чем за все годы советской власти. Это относилось и к переменам в образовательном и социально-профессиональном составе гагаузов.

Таблица 6.

Динамика образовательного уровня гагаузов. Изменение числа людей с высшим и средним специальным образованием в расчете на 1000 человек в возрасте 10 лет и старше (чел.).

Годы	Город		Село	
	Высшее образование	Среднее специальное образование	высшее образование	Среднее специальное образование
1959	1	7	0	5
1979	7	21	3	11
1989	45	140	23	84
2004	89	99	40	76

К середине первого десятилетия нового века уже почти 20% горожан и 12% сельчан имели высшее и среднее специальное образование. Если в 1970-80-е годы среди гагаузов несколько более масштабно шло формирование группы людей со средним специальным образованием, то в годы перестройки, напротив, темпы роста выпускников техникумов снизились, а численность гагаузов с дипломами вузов существенно возросла. После суверенизации Молдовы и образования автономии Гагауз-Ери гагаузы сумели существенно расширить свои международные связи, в том числе с Турцией. На территории Гагаузии появились турецкие колледжи и гимназии, гагаузская молодежь получила возможность обучаться в высших и средних специальных учебных заведениях как Турции, так и ряда других зарубежных стран. Все это, наряду с открытием Камратского Университета, значительно повысило шансы гагаузской молодежи получить высшее образование, способствовало росту ориентаций юношей и девушек на профессии квалифицированного умственного труда, расширило диапазон выбираемых ими специальностей.

Соответственно и в городе, и в селе выросла доля работников умственного труда, в том числе специалистов и руководителей. Правда, число гагаузов, имеющих высшее образование, и в 2004 г. оставалось несколько ниже численности среди них людей, занятых на должностях, требующих подоб-

ного образования. Видимо, все еще можно говорить о сохраняющейся экономической потребности дальнейшего совершенствования образовательного уровня гагаузов, важности процесса пополнения отрядов их интеллигенции высококвалифицированными кадрами. Тем более, расширение этих отрядов носило у гагаузов в последние десятилетия довольно масштабный характер.

К 2004 г. доля работников умственного труда выросла в городском гагаузском населении в 1,8 раза, причем преимущественно за счет повышения доли специалистов и руководителей. Этот период стал переломным в развитии социально-профессионального состава гагаузов, так как в городах теперь уже именно специалисты и руководители стали наибольшей по величине социальной стратой, составив более трети занятого гагаузского населения. Второе место утвердилось за квалифицированными рабочими (33%). В селе успехи гагаузов в развитии сферы квалифицированного труда выглядели не менее значимыми. Здесь резко доминировали представители квалифицированных профессий физического труда (60%), а группа специалистов и руководителей поднялась на второе место (20%). Неквалифицированный физический труд, столь широко распространенный среди гагаузского населения в прошлом, полностью сдал свои позиции, причем не только в городе, но и в селе. Заметно выросло представительство гагаузов в составе всей республиканской интеллигенции.

Благодаря быстрым темпам социально-культурного роста гагаузов в постсоветские годы, стали заметнее сокращаться различия в отраслевом и социально-профессиональном составе гагаузов и представителей других этнических групп республики. В то же время в городах гагаузы еще продолжали несколько отставать от молдаван, румын, русских, украинцев, болгар по ряду социально-экономических и культурных показателей (образовательному уровню, доле работников умственного труда, в том числе квалифицированного, занятости в отраслях науки, культуры, искусства, по относительной численности ИТР и т.п.).

Сельские же гагаузы, не отступая от прошлых традиций, в своем социально-культурном росте не только не уступали сельчанам других национальностей, но и нередко опережали их. Так, по доле работников умственных профессий гагаузы «обошли» не только молдаван, но и украинцев. А по относительной численности руководителей и специалистов средней квалификации – даже русских. По сравнению с представителями всех этнических групп (кроме румын), у сельских гагаузов была самая низкая доля работников мало- и неквалифицированного физического труда.

Подобные особенности социально-профессионального состава сельских гагаузов в известной степени были связаны с более массовой миграцией из села молдавской, русской и украинской молодежи, занятой квалифицированным трудом. Многие же молодые гагаузские мужчины, в том числе имеющие образование и профессиональные навыки, в силу большей привержен-

ности к традиционному укладу жизни и семейным ценностям, чаще оставались дома с престарелыми родителями.

Приведенные выше материалы статистики, конечно, не в состоянии полностью и всесторонне обрисовать динамику социально культурной жизни гагаузов. Попытаемся дополнить представленную объективную картину, основанную на официальной статистике, некоторыми штрихами субъективного свойства – оценками, мнениями, взглядами и представлениями самих гагаузов по поводу их социально-экономических позиций. Воспользуемся информацией, полученной в ходе международного исследования по программе «Социально-экономическое неравенство этнорегиональных групп и технологии его преодоления при построении гражданского общества в Республике Молдова», проведенного среди городского населения Молдовы разной этнической принадлежности (около 1500 человек) в 2007 г. учеными Института культурного наследия Академии наук Молдовы и Института этнологии и антропологии РАН. Согласно его данным городские гагаузы были довольно хорошо обеспечены жильем и различными предметами домашнего обихода. Так, например, 85% гагаузов имели квартиры или дома (среди молдаван – 70%), примерно 90% пользуются цветными телевизорами и стиральными машинами, 70% – мобильными телефонами, около трети компьютерами. Сравнительно высок процент гагаузов, владеющих собственными автомобилями, в том числе иностранного производства, – 44% против 33% у молдаван и 29% у русских.

По мнению почти половины опрошенных гагаузов их материальное положение за годы реформ в той или иной мере улучшилось. Эти ответы были в целом близки к ответам молдаван, в то время как, например, русские рассматривали свой материальный рост в этот период гораздо пессимистичнее. Среди гагаузов оказалось и сравнительно немало тех, кто дал довольно высокие оценки своему нынешнему материальному положению: около трети принадлежало к группам, материальные возможности которых позволяли им или ни в чем себе не отказывать, или приобретать все, кроме особенно дорогих покупок. Только 7% гагаузов считали, что в их семьях денег не хватает даже на питание. И в этом случае ответы гагаузов во многом совпадали с ответами молдаван. У русских, украинцев, болгар оценки возможностей семейного бюджета оказались в той или иной мере ниже.

Правда, при определении своих позиций на шкалах богатства, власти и престижа, гагаузы проявили довольно большую скромность, как, впрочем, и представители других этнических общностей. На шкале богатства на две низшие ступеньки из пяти поставили себя более 60% гагаузов, на шкале престижа – около половины. Но особенно низко оценили гагаузы свои позиции на шкале власти: с группами практически полностью удаленными от власти ассоциировали себя 70% гагаузов.

Тем не менее, такой важный показатель адаптации людей к окружающей среде, индикатор их жизненного оптимизма, как уровень удовлетворенности

ими различными сторонами своей жизни, был у гагаузов одним из самых высоких. Так, например, 53% гагаузов были в той или иной мере довольны своими жилищными условиями (среди молдаван – 47%), 58% - положением в обществе (среди молдаван – 59%), 68% работающих гагаузов устраивала их работа (у молдаван – 69%). И даже такой, обычно весьма низкий показатель, как удовлетворенность материальным положением, у гагаузов опускался не столь уж низко. Доля в той или иной мере довольных своим материальным благосостоянием была у гагаузов, как и у молдаван, меньше доли недовольных в 3,3 раза, а, например, у болгар эта разница составляла 4,5 раза, у русских – 3,6, у украинцев – 3,5.

Оценивая свою жизнь в целом, гагаузы продемонстрировали не только определенный заряд оптимизма, но и готовность спокойно пережить временные трудности. Четверть из них ответили, что все не так плохо, а скоро будет еще лучше, ответ «жить трудно, но терпеть можно» выбрали 56% и только 11% пожаловались на то, что терпеть свое столь бедственное положение уже невозможно. Примерно такие же ответы были получены от молдаван, мнения же русских, украинцев и болгар были негативнее. Подавляющее большинство гагаузов (78%) были полностью уверены в завтрашнем дне.

Подобный оптимистичный настрой базировался на активной жизненной позиции гагаузов, привыкших рассчитывать на свои силы, а не надеяться на помощь со стороны, готовых упорно трудиться и добиваться поставленных целей. Весьма показательны в этом отношении ответы гагаузов на вопрос о том, что им помогает чувствовать уверенность в завтрашнем дне. Ответом, набравшим одно из наибольшего количество голосов, был: «способность зарабатывать», который выбрало более 40% респондентов, заметно больше, чем среди представителей других этнических групп (среди молдаван, например, 29%, среди русских – 32% и т.д.). Стремление и готовность гагаузов обеспечить семью, чувство ответственности перед ней в прошлом реализовалось в традициях отходничества. В нынешнее время – в массовой трудовой миграции, благодаря которой многие гагаузские семьи смогли поддерживать нормальное существование. По данным упомянутого выше опроса более половины городских гагаузов имели дополнительный доход от какой-либо побочной деятельности, в том числе пятая часть постоянно работала на двух и более работах. Немалая доля гагаузской учащейся молодежи также старается иметь собственный заработок.

Руководство Гагаузии многое делает для улучшения жизни местного населения, дальнейшего подъема его социально-культурного уровня. Однако в этом отношении остается еще немало проблем. Среди факторов, особенно болезненно воспринимаемых гагаузами, на первом месте по числу упоминаний стоят чисто экономические, общие для всех граждан Молдовы – низкий уровень заработной платы и пенсий, тяжелое материальное положение, рост безработицы. В то же время для гагаузов остаются актуальными и аспекты,

связанные с их принадлежностью к нетитульной национальности. Особенно важно, что гагаузы не ощущали равенства возможностей с молдаванами в своем социальном росте. Так, например, по мнению более 50% гагаузов молдаване сейчас имеют более высокие шансы продвинуться по службе и занять руководящую должность и примерно пятая часть считала, что молдаванам легче вести предпринимательскую деятельность.

Однако, несмотря на некоторые издержки кадровой политики руководства Молдовы, шансы людей разной этнической принадлежности на социальное продвижение выравниваются. Итоги этносоциологических исследований позволили доказать, что довольно интенсивная межпоколенная социальная мобильность имела место у людей разных национальностей и молдаване в этом отношении не находились в каком-то особо привилегированном положении. Сравнение социально-профессионального состава респондентов и их отцов показало превышение доли специалистов и руководителей в поколении «детей» у молдаван, украинцев и болгар в 2 раза, у русских – в полтора, у гагаузов же – почти в 4. У родителей, занятых мало – и неквалифицированным физическим трудом, дети стали работниками квалифицированного умственного труда, т.е. совершили наиболее значительный скачок в своем социальном росте, в 34% случаев у молдаван, в 31% у украинцев и в 33% у гагаузов. У русских и болгар, соответственно, в 23% и 25%. Остались в этой же социально-профессиональной группе всего 11% «детей» у молдаван, 10% у гагаузов, 25-28% у украинцев и болгар и никто у русских. В целом повысили социально-профессиональный статус по сравнению с отцами от 28% болгар до 43% молдаван, в том числе у гагаузов 38%, а понизили – от 5-6% украинцев и гагаузов до 8-15% молдаван, русских и болгар.

В целом можно сказать, что в XXI век вошли уже далеко не те гагаузы, какими они были на рубеже XX века. Из этнической группы, преимущественно занятой тяжелым физическим трудом в сельском хозяйстве, они стали людьми, владеющими широким диапазоном профессий и занятий в самых разных отраслях экономики, имеющих в своих рядах высококвалифицированных специалистов, руководителей и рабочих, прекрасно освоивших сложные технические специальности. В то же время они бережно и с любовью продолжают относиться к традиционному занятию своих предков – выращиванию сельскохозяйственной продукции, без которой немыслима жизнь даже самых «образованных» и «социально продвинутых» народов.

ВРЕМЕННЫЕ ТРУДОВЫЕ МИГРАЦИИ ЗА РУБЕЖ В СЕЛЕНИЯХ БЕШАЛМА, КИРИЕТ-ЛУНГА И ЧИШМИКИОЙ

А.Н. Ямсков

Обследованные автором в 2005-2007 гг. сёла расположены в центральной (с. Бешалма – Комратский район), северо-восточной (с. Кириет-Лунга – Чадыр-Лунгский район) и южной (с. Чишмикиой – Вулканештский район) частях Гагаузии. Они были выбраны относительно произвольным образом, но так, чтобы представлять основные районы Гагаузии и при этом иметь средние по численности населения размеры. Исследование, ставшее частью коллективного проекта [о последнем см.: *Губогло, Дубова, 2004*], базировалось на сборе деперсонифицированной количественной информации о каждом из гастарбайтеров и домохозяйств в селе путём сплошной обработки всех похозяйственных книг и занесения сведений в бланки-таблицы. Правда, в первый полевой сезон в Чишмикиое часть такого рода информации была получена на основе анализа случайной выборки домохозяйств. Во всех этих сёлах проводилось также интервьюирование работников примэрий (сельских администраций) и местных жителей, имеющих личный опыт временной работы за границей или близких родственников, выехавших либо недавно выезжавших на заработки о методике этого исследования см. подробнее: *Ямсков, 2008. С. 66-79*].

Полученные таким образом сведения позволяют детальнее осветить некоторые важные черты и специфику гастарбайтерства сельских гагаузов в середине 2000-х гг. Согласно переписи населения 2004 г., на эти 3 обследованных селения приходилось примерно 12,0 тысяч человек из 97,4 тысяч сельских жителей, в подавляющем своём большинстве гагаузов, проживавших в 27 сёлах Гагаузии [рассчитано по официальным данным из: *Субботина, 2007. С. 66-67, 68*]. Правда, представленные ниже выводы вряд ли могут служить основой для однозначных обобщений о гастарбайтерстве всей сельской Гагаузии, так как особенностью временных трудовых миграций за рубеж в гагаузских сёлах являлось наличие заметных различий между последними в гендерных и возрастных характеристиках мигрантов, преобладающих в направлениях выезда на заработки и т.п. Обследованные сёла, однако, хорошо отражают эти существенные вариации [собранные количественные сведения о гастарбайтерстве в этих селениях см.: *Ямсков, 2008. С. 115-120*].

Распространение выездов на заработки за рубеж в Молдавии середины 2000-х гг., вследствие сложившейся неблагоприятной социально-экономической ситуации и массовой безработицы, приобрело очень большие масштабы, особенно в сельской местности. Так, по материалам одного из социологических

исследований, в 2006 г. члены домохозяйств, в которых хотя бы один человек работал в момент обследования за границей, составляли 22,5% населения страны, а в сельских населённых пунктах – 28,4% жителей (цит. по: *Мошняга*, 2008). Однако показатели развития гастарбайтерства в Гагаузии были выше среднереспубликанских – по данным переписи населения 2004 г., 8,1% трудоспособного населения Молдавии находились за рубежом, а в Гагаузии этот показатель составлял тогда 16,9% трудоспособного населения, причём 56,8% гастарбайтеров из Гагаузии пребывали на территории России и 34,2% – в Турции (*Губогло*, 2007. С. 14). Согласно переписи 2004 г., на тот момент времени из городов Гагаузии на заработки выехало 8,9% всего населения, а из сельской местности – 11,8% всех жителей, в том числе по интересующим нас сёлам: Кириет-Лунга – 5%, Чишмикией – 7,4%, Бешалма – 16% [*Субботина*, 2007. С. 133, 134-135].

Более подробная информация по обследованным селениям представлена ниже в Таблице № 1, которая наглядно показывает огромные размеры официально регистрируемой безработицы в этих сёлах (от 60% до 70% лиц трудоспособного возраста), являвшейся главной причиной развития гастарбайтерства. Также обращает на себя внимание и то, что местные власти официально учитывали в этих селениях больше жителей, чем было зафиксировано переписью населения 2004 г. (особенно показателен в этом отношении пример Чишмикией, где через 1 год разница составила 335 человек). Впрочем, массовое распространение выездов на заработки в сочетании с тем, что многие уехавшие по многу лет не возвращались в село, а часть из них очевидно осела в местах работы навсегда, делает саму процедуру определения численности населения в таких селениях крайне сложной, а получаемые в итоге цифры – лишь приблизительными.

Таблица № 1.

Численность и этнический состав населения, безработица в обследованных селениях*.

Селение	Численность населения по переписи 2004 г.	Доля гагаузов в населении в 2004 г.	Численность населения, по официальным данным на момент обследования	Трудоспособное население: (мужчины 16-61 года, женщины 16-56 лет)	Безработные в трудоспособном возрасте, по официальным данным
Бешалма	4440 чел.	97,3%	4746 чел. (2007 г.)	3200 чел. (2007 г.)	59% (2007 г.)
Кириет-Лунга	2499 чел.	93,2%	2512 чел. (2006 г.)	1698 чел. (2006 г.)	69% (2006 г.)
Чишмикией	5035 чел.	95,1%	5370 чел. (2005 г.)	3400 чел. (2005 г.)	64% (2005 г.)

* Данные на 2004 г. – см.: *Субботина*, 2007. С. 66-67, 134-135. Сведения на 2005-2007 гг. взяты из рукописных сводок: с. Чишмикией – *Белекчи Е.А., Соколов С.И.* «Основные показатели экономического развития Примэрии на 1 января 2004 г.» (сводка содержит сведения на 2004 и 2005 гг.); с. Кириет-Лунга – *Кайкы В.В.* «Основные показатели экономического развития Примэрии на 1 января 2006 г.»; *Топал Е.К.* «Основные показатели социально-экономического развития села Бешалма по состоянию на 1 января 2007 г.». В скобках указаны годы полевых исследований в данных селениях.

Гастарбайтерами в середине 2000-х гг. становились не только безработные, но и многие жители сёл, формально имевшие работу, однако получавшие низкую заработную плату. Это были бюджетники (молодые учителя, воспитатели в детских садах, медсёстры и т.п.), работники сельскохозяйственных кооперативов, наёмные работники в частных предприятиях торговли и сферы услуг и т.д. [Ямсков, 2008. С. 82, 86].

Точность определения численности сельских гастарбайтеров в официальных статистических сводках, равно как и в переписи 2004 г., оставляет желать лучшего и отличается явным занижением сведений об этом феномене в силу целого ряда причин.

Во-первых, во всех обследованных селениях работники сельских администраций указывали автору на то, что родственники выехавших на заработки не всегда с готовностью сообщают им о последних во время проводимых ежегодно в начале января учётов гастарбайтеров, либо же кого-то из этих родственников так и не удаётся застать дома. Это может приводить к заметному, примерно на 10% – 15%, недоучёту количества временных трудовых мигрантов, как, например, предположили в примэрии Бешалмы [Ямсков, 2008. С. 94].

Во-вторых, в достаточно многолюдных гагаузских сёлах собрать сведения о гастарбайтерах в начале января, то есть в период или сразу после празднования Нового Года и православного Рождества, технически не просто. В сельских администрациях этим занимаются не только штатные сотрудники, но иногда и временно нанимаемые для этой процедуры работники. Последние, к сожалению, могут и схалтурить. Вероятно, такое случилось в Бешалме в 2007 г., где в каждой из 15 полных похозяйственных книг села гастарбайтеры были отмечены в 25-45 домохозяйствах из примерно 60-80 внесённых в неё, но в одной такой книге – почему-то только в 7 домохозяйствах из 73 [Ямсков, 2008. С. 94].

В-третьих, по инструкции гастарбайтерами должны учитываться лишь те лица, которые в данный момент находятся на заработках. Однако к началу января некоторые рабочие-строители ненадолго возвращаются домой из России, с её новогодними каникулами и многодневными празднованиями Нового Года и Рождества. Поэтому в Чишмикиое, например, по состоянию на 1 января 2005 г. официальная справка об участии жителей села во временных трудовых миграциях за рубеж давала цифру 920 человек. Но ещё 30 жителей Чишмикиоя, как показала наша совместная с сотрудницами примэрии работа с похозяйственными книгами, вернулись в это время в село к родственникам. Однако к моменту обследования села осенью 2005 г. они в большинстве своём вновь отбыли на заработки за рубеж, и не учитывать их в качестве гастарбайтеров было бы ошибкой. Так что численность гастарбайтеров в Чишмикиое была в действительности никак не меньше 950 человек, или на 3% больше официальных данных только по одной этой причине [Ямсков, 2008. С. 92].

В-четвёртых, при подготовке сводок в вышестоящие инстанции о количестве в селе гастарбайтеров работники примэрий иногда округляют собранные и отмеченные в каждой из похозяйственных книг сведения и потом суммируют их, или же ещё каким-то образом получают относительно «круглые» либо даже не совсем круглые цифры, которые тем не менее оказываются иногда ниже, чем то, что дают тщательные подсчёты по тем же самым книгам. Так, например, в Бешалме отчитались о 700 гастарбайтерах на начало 2007 г. при 801 человеке, отмеченном в похозяйственных книгах. Из Кириет-Лунги сообщили о 474 человеках, на начало 2006 г. временно работавших за пределами республики, но в действительности в 2002-2006 гг. из этого селения выезжали на заработки не менее чем 591 человек [Ямсков, 2008. С. 93].

В представленной ниже Таблице № 2 даны более адекватные, нежели официальная статистика, оценки количества и доли гастарбайтеров в населении рассматриваемых селений. Но предварительно стоит уточнить следующее. Под численностью населения здесь понимается реальная численность только гагаузского населения, определенная при составлении возрастно-половых (демографических) пирамид на наличное население этих сёл, то есть лишь на тех, кто полностью охарактеризован в похозяйственных книгах. Эта численность, естественно, несколько меньше, чем сведения из официальных справок (см. выше Таблицу № 1). Под «полными домохозяйствами» в данном случае понимаются только те, которые включают в себя семью из обоих супругов работоспособного возраста (18-59 лет) и хотя бы одного ребёнка школьного или дошкольного возраста, то есть до 17 лет включительно [об этом понятии см. подробнее: Ямсков, 1999. С. 208-209].

Таблица № 2.

Масштабы развития гастарбайтерства в изученных селениях.

Селение, год обследования	Численность гагаузского населения	Численность гастарбайтеров	Доля гастарбайтеров среди работоспособного населения (18-59 лет)	Доля домохозяйств с гастарбайтерами	Доля «полных домохозяйств» с гастарбайтерами
Бешалма (2007 г.)	4533 чел.	801 чел. (2007 г.)	28%	47%	55%
Кириет-Лунга (2006 г.)	2457 чел.	591 чел. (2002-2006 гг.)	38%	52%	67%
Чишмикиой (2005 г.)	5331 чел.	950 чел. (2002-2005 гг.)	27%	44%	69% *

* Подсчитано по случайной выборке в 265 гагаузских домохозяйств из 1480, имевшихся в Чишмикиое; в этой выборке оказалось 121 «полное домохозяйство».

Итак, в середине 2000-х гг. более четверти взрослого населения Бешалмы и Чишмикиоя и существенно более трети жителей Кириет-Лунги участвовали во временных трудовых миграциях за рубеж. Особенно ярко истинную роль гастарбайтерства в обеспечении средствами существования современного сельского населения раскрывает последняя вертикальная графа таблицы № 2, демонстрирующая достаточно близкие и при этом очень высокие показатели участия членов полных домохозяйств в выездах на заработки за границу. Получается, что в этих сёлах около 60% – 70% полных гагаузских домохозяйств зависели от гастарбайтерства.

Показатель доли полных домохозяйств, в которых есть гастарбайтеры, представив его как долю от единицы, можно считать *индексом развития гастарбайтерства* (Ямсков, 2007. С. 304). Эти индексы, например, составляли в Бешалме – 0,55, в Кириет-Лунге – 0,67, и в Чишмикиое – 0,69. Целесообразность использования таких индексов состоит в том, что они позволяют более корректно сопоставлять уровни развития гастарбайтерства в селениях с существенно разным возрастным составом населения, чем просто сравнение сёл по доле домохозяйств с гастарбайтерами или по доле гастарбайтеров среди всего населения. При таком подходе возможный случай рассмотрения, например, в ряду других селений и села с явно повышенной долей домохозяйств пенсионеров, которые просто по возрасту уже не могут быть гастарбайтерами, не скажется на выводах о масштабах развития этого феномена среди сопоставимых по возрасту и семейному положению жителей.

Данные Таблицы № 2 о долях среди полных домохозяйств тех, в которых были гастарбайтеры, также показывают, что в середине 2000-х гг. около двух третей детей и подростков в Кириет-Лунге и Чишмикиое, и более половины – в Бешалме (в которой, как было сказано выше, данные о количестве гастарбайтеров оказались занижены), росли в семьях гастарбайтеров, то есть как минимум без одного из родителей, а зачатую – и без обоих.

Направления выездов на заработки за рубеж в гагаузских сёлах в основном определяются сложившейся уникальной лингвистической ситуацией – практически все жители с раннего детства свободно владеют русским и родным гагаузским языками. С одной стороны, это означает, что у гагаузов отсутствует языковой барьер при выезде в города России или соседних областей Украины, где также преобладает русскоязычное население. С другой стороны, вследствие близости турецкого и гагаузского языков, в Турции гагаузы сразу же начинают практически полностью понимать турецкий язык и могут на нём вполне успешно объясняться буквально через несколько дней после приезда. Таким образом, в этом плане рынки рабочей силы Турции и России оказались в почти равной степени доступны для гагаузов.

Поэтому не удивительно, что в Россию или Турцию выезжали на заработки соответственно 12% и 76,5% гастарбайтеров из Чишмикиоя, 44% и 54% – из Кириет-Лунги, 77% и 21% – из Бешалмы. В качестве принимающей

страны следом за Россией и Турцией, но резко отставая от них, шла Украина, куда выезжали всего по 1,5% – 3% гастарбайтеров (чаще всего в Одессу). В страны Западной Европы ездили на заработки лишь несколько человек из рассматриваемых трёх сёл [Ямсков, 2008. С. 118-119].

К ведущим факторам, предопределяющим выбор гастарбайтерами мест выезда на заработки, относятся следующие: (а) уровень оплаты труда в принимающей стране; (б) наличие доступных свободных рабочих мест, соответствующих квалификации гастарбайтера; (в) опыт друзей и родственников, уже бывавших на заработках за рубежом и помогающих во время первого выезда (как советами, так и практически, то есть беря вместе с собой и помогая найти работодателя); (г) общие социально-культурные ориентации индивида.

Кроме того, как потенциальные, так и уже приобретшие личный опыт гастарбайтеры-гагаузы примерно одинаково оценивают Турцию и Россию с ещё нескольких очень важных для них точек зрения. Имеются в виду следующие особенности гастарбайтерства в этих странах: удобство и стоимость проезда на заработки; лёгкость получения разрешения на проживание в стране и степень контроля за нарушениями правил трудоустройства иностранных рабочих, которую реально осуществляют власти (почти все гастарбайтеры часто нарушают эти правила и потому заинтересованы в слабом контроле за их исполнением), опасность для жизни и заработка (будь то со стороны местного криминалитета или же правоохранительных органов, занимающихся поборами при обнаружении иностранцев-нелегалов); честность работодателей при оплате труда (последнее особенно важно для работников-нелегалов, которых иногда просто обманывают при окончательном расчёте).

Среди опасностей, грозящих гастарбайтерам за заработках и вызывающих опасения у остающихся в селе их близких родственников, в первую очередь выделяется производственный травматизм на стройках в России. К сожалению, ныне уже почти в каждом гагаузском селении есть люди, получившие в России не просто тяжёлые травмы, но превратившиеся в потерявших трудоспособность инвалидов. Теперь нередко можно услышать и об односельчанах, погибших на российских стройплощадках или автотрассах. В Турции, куда в основном едут на заработки женщины, некоторые молодые девушки бесследно пропали. Опять-таки почти в каждом гагаузском селении могут назвать тех женщин, о ком после выезда в Турцию на заработки буквально ничего не известно в течение вот уже многих лет. Вероятно, в большинстве случаев это те, которые вышли там замуж и по каким-то причинам решили оборвать все связи с родственниками, но некоторые из этих девушек, как подозревают односельчане, стали жертвами криминала и трагически погибли.

В целом представляется, что основную роль в выборе страны для выезда на заработки играет всё же профессиональная подготовка будущего гастарбайтера и возможность получения там помощи со стороны родственников или друзей. Так, в Кириет-Лунге в течение 2002-2006 гг. многие га-

старбайтеры сменили страну выезда, что было отражено в похозяйственных книгах. Оказалось, что однозначных предпочтений при выборе между Россией и Турцией здесь не было. Так, после личного опыта работы в Турции переключились на заработки в России 16 человек, из них 11 женщин. Напротив, поездки в Россию впоследствии сменили на работу в Турции 22 человека, из них ровно половина, то есть тоже 11 человек – женщины.

С приоритетными направлениями выезда гагаузских сельских гастарбайтеров на заработки тесно коррелирует и выезд молодёжи за границу на учёбу в вузах и техникумах или колледжах. В Чишмикиое по состоянию на 2005 г. в России обучались 7 человек (4 юноши и 3 девушки), из которых 5 человек – в Санкт-Петербурге, а в Турцию на учёбу уехали 3 человека, в том числе 1 девушка. В недавние годы студенты из Чишмикиоя учились также в вузах Одессы и Киева. В Кириет-Лунге по состоянию на 2006 г. в России учились 2 юноши, в Турции – 1 юноша, ещё 1 юноша и 1 девушка обучались в Румынии, а целых 20 человек уехали на учебу в Приднестровье (8 девушек и 1 юноша находились в Бендерах, 8 юношей и 3 девушки – в Тирасполе). В Бешалме в 2007 г. в России обучались 1 юноша и 2 девушки, и ещё 2 девушки учились в Тирасполе, а в Турцию на учёбу выехал только 1 юноша. Таким образом, в этой сфере Россия и Приднестровская Молдавская Республика (недавно – они же вместе с Украиной) явно доминировали, что, вероятно, отражает преимущественно пророссийскую ориентацию большинства сельской гагаузской интеллигенции и населения в целом и их желание дать своим детям среднее специальное либо высшее образование на русском языке [Ямсков, 2008. С. 103-104].

Основные сферы приложения труда гагаузских гастарбайтеров за рубежом заметно варьировали, если сравнивать Россию и Турцию.

Наиболее чётко профессиональная специализация гастарбайтеров соблюдалась в Турции, где почти все женщины работали домработницами, а мужчины – дворниками-садовниками в коттеджах богатых турецких семей. Впрочем, иногда женщины выполняли там функции сиделок с тяжело больными или пожилыми людьми, а мужчины изредка устраивались дворниками-уборщиками и грузчиками в торговых предприятиях или ресторанах курортной зоны. Таким образом, работа в Турции в подавляющем большинстве случаев не требовала какой-либо особой квалификации и, следовательно, не позволяла её получить или совершенствовать. Однако в Турции, где охотно брали в домработницы для помощи в уборке дома и приготовлении пищи женщин среднего и даже пожилого возраста, многие работодатели тем не менее стремились нанять “культурных” и образованных, а потому обладательницы дипломов о высшем или среднем специальном образовании имели некоторые преимущества. Тем более важна была квалификация для сиделок, ибо на такую работу чаще всего приглашали дипломированных медсестёр или врачей.

В Турции выходцы из Гагаузии чаще всего работали как в крупнейших городах, включая Стамбул и Анкару, так и в особенности в их пригородах, где в коттеджах с небольшими земельными участками проживают многие представители турецкого среднего класса. Определённая часть гастарбайтеров находила также работу в курортных приморских небольших городах и посёлках, и лишь меньшинство – в турецких сёлах у богатых семей.

Напротив, в России практически все мужчины трудились преимущественно в городах на стройках, выполняя требующие высокой квалификации и потому неплохо оплачиваемые виды работ (сварщики, электрики, бульдозеристы, каменщики и т.п.), или водителями (как на стройках, так и в различных автотранспортных предприятиях). Женщины из Гагаузии работали в России большей частью тоже в городах на стройках (маляры, штукатурицы и т.д.), частью – в сфере торговли (продавщицы). В последние годы некоторые женщины устраивались в Москве и Санкт-Петербурге нянями к грудным детям или домработницами либо сиделками к одиноко проживающим пожилым людям.

Таким образом, Россия оказалась гораздо более притягательна для квалифицированных рабочих-мужчин, уже имеющих технические и строительные специальности. Но если такой квалификации у мужчины не было, то тогда он не мог бы заработать приличных денег в России, ведь разнорабочим на стройках платят мало и к тому же на такие вакансии обычно берут гораздо менее требовательных неквалифицированных рабочих – выходцев из Средней Азии. Поэтому выезд в Турцию постепенно становился всё более популярным и среди мужчин, особенно молодых и не получивших строительных или технических профессий.

Россия как место притяжения гастарбайтеров-гагаузов в большинстве случаев была представлена городом Москвой и Московской областью. Так, среди работающих в России жителей Чишмикиоя сюда приезжали 46% временных трудовых мигрантов, в том числе 41% мужчин и 67% женщин, из Кириет-Лунги – 92,5% мужчин и 85% женщин, а из Бешалмы – 87% гастарбайтеров, при близких среди мужчин и женщин пропорциях. Также в качестве мест работы нередко фигурировали Тюменская область, включающая Ханты-Мансийский и Ямало-Ненецкий автономные округа с их нефте- и газодобывающей промышленностью (туда, например, ездили 5% выезжавших в Россию жителей Бешалмы) и некоторые другие регионы Сибири и Дальнего Востока, а также такие крупнейшие города как Ростов-на-Дону и Санкт-Петербург [Ямсков, 2008. С. 102].

Гендерные и возрастные особенности гагаузского гастарбайтерства в рассматриваемых сёлах представлены ниже в таблицах №№ 3, 4, 5.

Так, по данным из представленной ниже Таблицы № 3 видно, что существовали как общие для отдельного селения, так и явные гендерные предпочтения в выборе страны для отъезда на заработки. Например, в Бешалме явно

преобладал выезд на заработки в Россию (77% гастарбайтеров, в том числе 94% мужчин, но только 53% женщин). В Кириет-Лунге, напротив, доля выезжающих в Турцию превышала таковую, приходящуюся на Россию (соответственно 54% и 44%, однако в Турцию здесь ездили 81% гастарбайтеров-женщин и только 18% мужчин). Наконец, в Чишмикиое абсолютно господствовала ориентация на Турцию, куда на заработки выезжали 76,5% гастарбайтеров из этого села, в том числе 94% женщин и 48% мужчин (но среди последних в Россию ездили 25%). Таким образом, на примере этих трёх обследованных селений мы видим три весьма различные модели развития гастарбайтерства с точки зрения выбора страны пребывания на заработках и, следовательно, преобладающих сфер занятости [Ямсков, 2008. С. 118-119].

Таблица № 3.

Гендерные и локальные особенности выбора страны для выезда на временные заработки.

Селение	Группы населения	Доля выезжающих на заработки в указанную страну, в соответствующей группе гастарбайтеров			
		Россия	Турция	Украина	Страны Западной Европы
Бешалма	Мужчины	94%	4%	2%	0
	Женщины	53%	45%	1%	1%
	Все гастарбайтеры	77%	22%	1%	–
Кириет-Лунга	Мужчины	79%	18%	3%	–
	Женщины	18%	81%	1%	–
	Все гастарбайтеры	44%	54%	2%	–
Чишмикиой	Мужчины	25%	48%	25%	2%
	Женщины	4%	94%	2%	0
	Все гастарбайтеры	12%	76,5%	11% *	0,5%

* В Чишмикиое в число гастарбайтеров формально включены все те, кто выезжал на заработки на Украину. Однако 72% из них работали в соседнем городе-порте Рени на Дунае (в 15-20 км от села, считая по автотрассе), куда некоторые ездили ежедневно, но большинство – на всю рабочую неделю, возвращаясь на выходные в село. Если не учитывать работавших в Рени, то другие города Украины притягивали всего 3% гастарбайтеров из Чишмикиоя.

С точки зрения представленных ниже в Таблице № 4 особенностей возрастного-полового состава гагаузских гастарбайтеров, выбравших Россию либо Турцию в качестве мест приложения труда, обращает на себя внимание то, что среди гастарбайтеров-мужчин каких-либо устойчивых и ярко выраженных тенденций в данной сфере не просматривается, но среди женщин они явно присутствуют.

Во-первых, среди гастарбайтеров-женщин среднего возраста (30-49 лет) доля лиц, ездивших на заработки в Турцию, везде составляла большинство – относительное (Бешалма) или подавляющее (Чишмикиой и Кириет-Лунга).

Если же с женщинами среднего возраста объединить ещё и пожилых (50-64 года), то это преобладание станет ещё более чётко выраженным. Более того, среди выезжавших в Турцию женщин доля лиц в среднем возрасте превышала пропорцию молодых женщин 18-29 лет (Бешалма, Кириет-Лунга) либо была примерно равна ей (Чишмикиой).

Во-вторых, обратная ситуация была характерна для выезжавших в Россию женщин-гастарбайтеров, среди которых доля молодых (18-29 лет) оказалась заметно выше, чем доля лиц среднего возраста (Бешалма, Кириет-Лунга). Правда, в Чишмикиое эти пропорции равны, но там в Россию ездило крайне незначительное меньшинство женщин (в обоих возрастных когортах – всего по 4% гастарбайтеров).

Несомненно, эти различия объясняются существенной разницей между Россией и Турцией в преобладающих сферах занятости гастарбайтеров-женщин. Так как в Турции подавляющее их большинство выполняли роль прислуги в доме, то богатые турецкие семьи часто даже предпочитали нанимать женщин среднего возраста как более умелых, надёжных и спокойных работниц. По этой же причине там могли найти подобную работу и женщины относительно пожилого возраста. Напротив, в России на стройках предпочтение явно отдавали молодым отделочницам разных специальностей, так как в этом случае ценится прежде всего здоровье и выносливость работниц [Ямсков, 2008. С. 104-105].

Таблица № 4.

Возрастные и гендерные особенности гастарбайтеров, выезжавших на заработки в Россию и Турцию.

Селение	Группа населения	Численность лиц, выезжавших на заработки в данную страну, и их доля среди гастарбайтеров указанной возрастной когорты					
		Россия			Турция		
		18-29 лет	30-49 лет	50-64 лет	18-29 лет	30-49 лет	50-64 лет
Бешалма (2007 г.)	Мужчины	96% 245 чел.	92% 174 чел.	100% 16 чел.	3% 7 чел.	5% 9 чел.	0
	Женщины	61% 105 чел.	44% 67 чел.	56% 9 чел.	37% 63 чел.	55% 83 чел.	44% 7 чел.
Кириет-Лунга (2002-2006 гг.)	Мужчины	79% 154 чел.	84% 46 чел.	0	18% 35 чел.	15% 8 чел.	100% 1 чел.
	Женщины	28% 49 чел.	7% 10 чел.	9% 2 чел.	72% 126 чел.	92% 131 чел.	91% 19 чел.
Чишмикиой (2002-2005 гг.)	Мужчины	24% 42 чел.	27% 48 чел.	25% 2 чел.	58% 103 чел.	39% 69 чел.	50% 4чел.
	Женщины	4% 9 чел.	4% 12 чел.	0	94% 209 чел.	93% 302 чел.	100% 40 чел.

Имеет смысл отметить ещё одну бросающуюся в глаза гендерную особенность гастарбайтерства сельских гагаузов – резкие различия в возрастном составе между мужчинами и женщинами, выезжающими на заработки. Наиболее явно эта разница видна в расчётах, приводимых ниже в Таблице № 5.

Как показывают данные Таблицы № 5, в целом доля женщин среди гастарбайтеров была больше доли мужчин на 7% в Кириет-Лунге и на целых 12% в Чишмикиое (в обоих селениях, как было показано выше, женщины специализировались на заработках в Турции), и только в Бешалме она оказалась на 8% ниже доли мужчин (но здесь в Турцию ездили менее половины женщин). Однако, несмотря на описанные выше различия в направлениях временных трудовых миграций за рубеж в этих трёх селениях, в каждом из них пропорция женщин среди молодых гастарбайтеров в возрасте 18-29 лет была ниже, чем пропорция женщин среди всех тех лиц, которые выезжали на заработки. Напротив, уже среди гастарбайтеров среднего возраста (30-49 лет) в каждом из обследованных селений доля женщин превышала их суммарную долю среди трудовых мигрантов всех возрастов. Ещё более выраженный характер этот перекокс в пользу женщин-гастарбайтеров имел место среди выезжающих на заработки лиц пожилого возраста (50-64 года). Соответственно, противоположная тенденция была характерна для мужчин-гастарбайтеров из этих селений – среди молодёжи их доля оказалась повышена, а вот среди лиц среднего и пожилого возраста – понижена, особенно в последнем случае [Ямсков, 2008. С. 106-107].

Таблица № 5.

Доля женщин в различных возрастных когортах гагаузских гастарбайтеров.

Возрастная группа \ Селение	Бешалма	Кириет-Лунга	Чишмикиой
В целом среди гастарбайтеров 18-64 лет	42%	57%	62%
В том числе в возрасте:			
18-29 лет	40%	47%	56%
30-49 лет	44%	72%	64%
50-64 лет	49%	95%	83%

Например, среди всех мужчин-гастарбайтеров в каждом из обследованных сел абсолютно или как минимум относительно преобладали представители молодёжной возрастной когорты до 29 лет включительно (78% в Кириет-Лунге, 55% в Бешалме, 49% в Чишмикиое), что типично для большинства регионов и народов мира в этом отношении. Но вот среди гагаузских гастарбайтеров-женщин примерно половину или даже больше составляли лица от 30 лет и старше (48% в Кириет-Лунге, 49% в Бешалме, 62% в Чишмикиое), что достаточно необычно, ибо на заработки за границу чаще всё же ездят в более молодом возрасте. Однако если посмотреть на

возрастной состав гагаузских женщин-гастарбайтеров, выезжавших только в Турцию, то эта удивительная особенность окажется ещё более ярко выраженной: в Чишмикиое – 62%, в Бешалме – 59%, в Кириет-Лунге – 54% из них были старше 29 лет. Это явление объясняется спецификой их трудовой деятельности в Турции [Ямсков, 2008. С. 107].

Наконец, ещё одна область гастарбайтерства сельских гагаузов, в которой довольно чётко проявляются гендерные различия, – уровень образования лиц, выезжающих на заработки за рубеж.

К сожалению, в Бешалме и Кириет-Лунге удалось получить лишь неполные сведения об образовательном уровне отдельных поло-возрастных групп гастарбайтеров. Но в целом можно отметить, что образовательный уровень сельских гастарбайтеров-гагаузов был достаточно высок и обычно достигал своего максимума в возрастной когорте лиц от 30 до 49 лет. Особенно бросается в глаза тот факт, что женщины-гастарбайтеры во всех обследованных селениях имели существенно более высокий уровень образования, чем мужчины. Так, среди лиц среднего возраста (30-49 лет) женщины с образованием выше среднего (среднее специальное, незаконченное высшее, высшее) составляли от 1/5 (Бешалма) до более чем 1/3 (Чишмикиой) гастарбайтеров, тогда как мужчины – менее 1/5 (Чишмикиой), а чаще всего и менее 1/10 (Кириет-Лунга, Бешалма) выезжавших на заработки. Видимо, во временные трудовые миграции за рубеж в среднем и пожилом возрастах чаще включались наиболее социально активные и, соответственно, лучше образованные гагаузские женщины. Так как большинство из них работали прислужкой в Турции, то это, к сожалению, означало постепенную потерю квалификации многими представительницами сельской гагаузской интеллигенции [Ямсков, 2008. С. 108-109].

Ещё одно печальное следствие массового развития гастарбайтерства в гагаузских селениях – появление молодёжи только с начальным образованием, по одному-два человека на село. Чаще всего это являлось следствием того, что матери вынужденно брали их детьми с собой на заработки в Турцию, так как не с кем было оставить в родном селе. Впоследствии эти люди повзрослели и тоже начали работать в Турции, но даже незаконченного среднего образования они так и не получили.

Связь гастарбайтерства с безвозвратными миграциями за рубеж в гагаузских сёлах прослеживается достаточно хорошо. В середине 2000-х гг. гастарбайтерство, во-первых, развивалось на фоне уже достаточно далеко зашедшей урбанизации сельских гагаузов, а во-вторых, само являлось по сути специфической формой незавершённой урбанизации. Из-за этого, в частности, сложно определить как реальную численность наличного населения, так и количество жилых усадеб в селе, так как шёл постоянный процесс превращения части гастарбайтеров в эмигрантов, выехавших на постоянное место жительства в города за рубежом. В результате после смерти оставшихся дома стариков появлялись полностью заброшенные усадьбы, которые, правда, потом передавались родственникам либо продавались ими.

Правда, фактически пустующие хозяйства появлялись в гагаузском селе и тогда, когда гастарбайтерами становились оба родителя или мать-одиночка, а их дети перебирались жить в дом к бабушке с дедом либо к родной тётке или дяде, оставаясь в родном селении. Но в таких случаях дети и их родители-гастарбайтеры оставались прописанными в своём родном доме и он формально не регистрировался в качестве брошенного. В Бешалме, например, таких домохозяйств насчитывалось не менее 30. Кроме того, огороды, виноградники и сады в таких временно пустующих усадьбах из-за дефицита земли в многолюдных гагаузских сёлах обычно обрабатывались родственниками либо, реже, соседями по согласованию с выехавшими на заработки владельцами этих усадеб.

Частично процессы такого рода отражены в представленной ниже Таблице № 6, где доля домохозяйств, состоявших только из пенсионеров в возрасте 60 лет и старше, была рассчитана по отношению к количеству реально существовавших населённых дворов. В официальное количество домохозяйств, напротив, входят как временно нежилые усадьбы гастарбайтеров, так и заброшенные усадьбы. В условиях отсутствия в течение нескольких лет связи с некоторыми из гастарбайтеров, не имеющих близких родственников в селе, даже руководителям селения бывало сложно определить, к какой именно из этих двух категорий относится конкретная усадьба – временно пустующих или брошенных.

Таблица № 6.

Количество и демографические особенности домохозяйств.

Селение	Официальное количество домохозяйств	Реальное количество домохозяйств	Доля опустевших домохозяйств, по отношению к их официальному количеству	Доля домохозяйств, состоящих из пенсионеров (60 лет и старше)	Доля населения, входящего в состав домохозяйств с полными семьями
Бешалма	1288	1104	14%	9%	68,5%
Кириет-Лунга	803	703	12,5%	18%	56,5%
Чишмикой	1586	1480	6,7%	12% *	65% *

* Подсчитано по случайной выборке из 265 гагаузских домохозяйств села Чишмикой.

Как видно из таблицы № 6, лишь немногим более половины (Кириет-Лунга) или около двух третей (Бешалма, Чишмикой) сельского населения проживали в полных домохозяйствах, включавших в свой состав супружескую пару в работоспособном возрасте (18-59 лет) и детей или хотя бы одного ребёнка дошкольного либо школьного возраста (до 17 лет включительно). Напомним, что примерно 60% – 70% таких «полных домохозяйств» существовали во многом благодаря заработкам гастарбайтеров и, строго говоря, в социологическом смысле не являлись действительно полными семьями из-за длительного отъезда на заработки одного, а то и обоих родителей (см. выше Таблицу № 2).

Подобные социально-демографические процессы на селе, порождаемые урбанизацией, можно также оценивать, используя *индекс постарения сельского населения*. Он рассчитывается в долях единицы либо в единицах и представляет собой отношение процентной доли в селе домохозяйств из одного, двух или более пенсионеров 60 лет и старше к доле домохозяйств, включающих полные семьи в составе трудоспособных супругов 18-59 лет и их детей либо ребёнка до 17 лет (Ямсков, 2007. С. 303). Теоретически его значения могут колебаться от нескольких десятков и даже сотен (если все хозяйства представлены только пенсионерами) до 0 (если все хозяйства включают в свой состав полные семьи в указанном понимании), причём значения индекса менее 1 указывают на то, что в данном селе полных семей больше, чем семей пенсионеров. Этот индекс хорошо отражает демографические перспективы села.

Например, вследствие развития процессов урбанизации индексы постарения населения имели следующие значения: Бешалма – 0,17, Чишмикой – 0,26, Кириет-Лунга – 0,5. Таким образом, выражаемые индексом постарения сельского населения социально-демографические последствия урбанизации, то есть выезда на постоянное место жительства лиц молодого и среднего возраста, в селе Кириет-Лунга (где только 36% домохозяйств относились к полным) почти вдвое превысили таковые в Чишмикое (в выборке 46% домохозяйств оказались полными) и практически в три раза – в Бешалме (там 54% домохозяйств попали в категорию полных).

В Гагаузии середины 2000-х гг. представители младших поколений в значительной своей части уже были психологически ориентированы на переезд в город либо как минимум были готовы попробовать на собственном опыте «городскую жизнь и профессии». Причём речь идёт именно о постиндустриальной версии урбанизации, то есть, например, об ориентации не на работу на заводах и фабриках в тяжёлой либо лёгкой промышленности, а на занятость в сфере услуг, на транспорте и в строительстве. Поэтому прекращение повседневной работы в собственном приусадебном хозяйстве или сельскохозяйственном кооперативе и выезд в города или пригородные коттеджные посёлки для работы в сфере строительства, транспорта или услуг воспринимались молодыми людьми уже не только как способ получить там намного более значительные денежные доходы, но ещё и как знак позитивного развития собственной личности и вообще социального прогресса [Ямсков, 2008. С. 110-111].

В этом плане специфика Гагаузии, да и современной Молдавии в целом, состоит лишь в том, что там нет действительно крупных городских центров со свободными рабочими местами с относительно высоким уровнем оплаты труда, способных принять и трудоустроить всю желающую сменить свой образ жизни, сферу занятости и уровень доходов сельскую молодёжь. Поэтому она и вынуждена ехать на работу в зарубежные города. Даже Кишинёв в условиях затяжного экономического кризиса и периодических обострений социально-политической обстановки почти перестал выполнять роль центра урбанизации для русскоязычных гагаузов, и только частично играл её для молдаван и других

молдаваноязычных жителей Молдавии. То есть именно временные трудовые миграции за рубеж, в Россию и Турцию, фактически стали для сельских гагаузов наиболее доступным путём перехода от сельского к городскому образу жизни и видам занятости, а потому гастарбайтерство и может рассматриваться в том числе и как своеобразная форма незавершенной урбанизации. По крайней мере бесспорно то, что, судя по сферам их занятости и видам выполняемой трудовой деятельности, гагаузы-гастарбайтеры являются носителями городского образа жизни и культуры либо как минимум находятся на разных стадиях приобщения к ним, и именно они привносят эти культурные стереотипы в среду сельских гагаузов, и прежде всего – своим остающимся в сёлах супругам, детям и другим молодым родственникам [Ямсков, 2008. С. 111].

Ситуация в гагаузском селе такова, что если даже сельское хозяйство в Гагаузии когда-нибудь вновь, как и в поздний советский период, будет в состоянии приносить её жителям достаточные для нормальной жизни доходы, то и это уже не сможет остановить выезд молодёжи в города. Всё равно останутся как экономическая (заметно более высокий уровень оплаты труда в городе), так и социально-культурная (высокая престижность городского образа жизни, соответствующих сфер занятости и доходов, форм проведения досуга молодёжи) причины урбанизации. Последняя из причин урбанизации сформировалась параллельно и во многом благодаря массовому гастарбайтерству середины 1990-х – второй половины 2000-х гг., и в обозримом будущем эти установки никуда не исчезнут из гагаузской народной культуры.

Данный тезис о гастарбайтерстве как специфической форме незавершенной урбанизации подтверждается не только словами самих жителей Гагаузии, но и реальными фактами, когда экономически наиболее успешные гастарбайтеры из села, возвращаясь домой, зачастую покупают себе или своим детям дома или квартиры в городах Гагаузии (Комрат, Чадыр-Лунга, Вулканешты). В ряде случаев на заработанные за рубежом деньги ими приобретается жильё в городах Бессарабка (соседний с Гагаузией уезд Молдавии), Бендеры (Приднестровье) или Рени (Одесская область Украины). Кроме того, весьма многие гастарбайтеры рассматривают свою нынешнюю жизнь лишь как переходный период, причём они надеются в итоге когда-нибудь окончательно осесть в городах России и перевезти туда свои семьи [Ямсков, 2008. С. 112-113].

Таким образом, массовое гастарбайтерство как своеобразная форма незавершенной урбанизации гагаузов по сути означает искусственную консервацию высокой доли сельских жителей и формальное сохранение исходной (то есть по состоянию на поздний советский период) или близкой к таковой численности населения того или иного села. Однако этот эффект в значительной степени обусловлен лишь экономическими и политическими условиями в странах въезда трудовых мигрантов, так как при имеющихся уровнях доходов гастарбайтеров и проблемах с жильём в местах работы им почти невозможно перевезти к себе в Россию или в Турцию свои семьи (супругов и детей), и к тому же этому прямо препятствуют иммиграционные законодательства этих стран.

ПРОМЫСЛЫ И РЕМЕСЛА

М. В. Маруневич
Д. Е. Никогло

Специфика хозяйственно-бытовых привычек и сильно выраженные патриархальные пережитки в семейно-бытовом укладе гагаузов обусловили в XIX в. устойчивость полунатурального характера крестьянского хозяйства даже в условиях проникновения в деревню капиталистических отношений как в дореформенный, так и в пореформенный период. Однако возрастающая роль городов в экономической жизни края. Развитие промышленного производства товаров хозяйственного обихода, широко проникавших в быт колоний через рынок, оказывали влияние на обособление и развитие сельских ремесел. Рост спроса на изделия ремесленного производства обеспечивал увеличение доходов от соответствующих занятий, что способствовало превращению многих старинных видов домашних занятий (кузнечное, плотницкое, столярное, сапожное, портняжное, бондарное и др.) в ремесленные, т. е. появлялась категория сельских жителей, работающих в основном на заказ, а иногда на рынок. Так, в 1855г. в Комрате насчитывалось 113 семей ремесленников, из которых только 25 сочетали занятия ремеслом и сельским хозяйством, а в Болграде из 828 семей 486, т.е. большая половина занимались ремеслом и торговлей [Мещерюк, 1971, с. 180]. Развитие получили и некоторые промыслы, существование которых связано с сельскохозяйственными занятиями гагаузов относятся мукомольный, валяльный, кожевенный, скорняжный промыслы, рогоже- и лозоплетение, добыча и обработка камня, свечное и мыловаренное дело, а также ткачество.

Ремесло по-гагаузски называется *zanaat* (*занаат*), а ремесленники – *zanaatçi*. К ним всегда относились с уважением и почтением. Гагаузский ремесленник совмещал, как правило, занятия ремеслом с велением крестьянского хозяйства. Это превращало ремесленные занятия в источник дополнительного дохода, поэтому в условиях аграрного юга в социальном отношении сельские ремесленники относились чаще всего к преуспевающим сословиям.

Некоторые домашние занятия и ремесла (ювелирное дело, аппликация кожаной одежды, скорняжное дело, бондарное ремесло и др.) являлись продолжением вековых традиций, другие же (например, вышивка) появились в силу объективных условий во второй половине XIX в. Промыслы и ремесла гагаузов имеют аналогии у других народов, особенно соседних по Северо-Восточной Болгарии, Бессарабии, что свидетельствует о вековых этнических взаимовлияниях.

ДОМАШНИЕ ЗАНЯТИЯ ДОБЫВАЮЩЕГО И ОБРАБАТЫВАЮЩЕГО ХАРАКТЕРА

Мукомольный промысел относится к числу наиболее древних промыслов гагаузов. В эпоху натурального хозяйства крестьянин вынужден был в домашних условиях молоть зерно, чтобы из муки и крупы готовить различные блюда, и главным образом хлеб. Берущие начало в далекой древности мукомольные традиции гагаузов имели много аналогий с таковыми у соседних народов [Маруневич, 1988, с. 2].

В старину гагаузы пользовались ручными зернорушками (*kaya, rişnița*), а также деревянными ступами (*dübek*). Этими простейшими приспособлениями располагала каждая семья. Они были известны переселенцам на прежнем месте жительства под теми же названиями и имели полные аналогии у соседнего болгарского и другого населения [Маринов, 1956, с. 175; Вакарелски, 1974, с. 345,355; Маруневич, 1988, с. 26]. Она представляла собой цилиндрический сосуд, изготовленный из толстого деревянного бруса с выдолбленной сердцевиной. Ступы выдалбливались из твердых пород дерева (акации, дуба) простейшими орудиями: тесло с вогнутым лезвием и длинной рукояткой, топорами и специальными ложкообразными изогнутыми ножами для скобления. Все эти орудия изготовлялись сельскими кузнецами и плотниками. В селе Копчак Тараклийского района, где добывали твердый камень, встречались каменные ступы. Необходимой частью этого орудия является пест (*tokmak, tokuç*), представляющий собой утолщенный брус с закругленными концами. Для удобства в верхней части песта по бокам выдалбливали пазы или прибивали две вертикальные ручки. С конца XIX – начала XX в. Деревянный пест стал заменяться чугунным толкачом [Станчу, 1978, с. 13]. В ступах, как правило, лутили просо или толкли ячменную или пшеничную крупу. Чтобы зерна ячменя лучше лутились, их увлажняли, а затем просушивали и просеивали.

Большой популярностью пользовались ручные мельницы с каменными жерновами (*kaya*) – одно из древних изобретений человека. Для изготовления жерновов выбирали твердые породы ракушечника или песчаника. Мельница приводилась в движение при помощи ручки (*sap*), которая прикреплялась к верхнему жернову. Такими ручными мельницами пользовались все народы сопредельных с Южной Бессарабией территорий.

Встречались в быту гагаузов и усовершенствованные технические ручные мельницы, снабженные простейшим приводным механизмом. Они появились во второй половине XIX в. Чтобы увеличить производительность труда, сельские мастера стали шире использовать систему приводных механизмов по принципу работы ветряных, водяных и тягловых мельниц, распространенных в колониях. Ручные мельницы с приводной системой требовали специальных навыков и поэтому изготовлялись кузнецами. Как правило, их заказывали зажиточные семьи. В гагаузских селениях можно было увидеть и

мельницы с маховым колесом. К таким мельницам беднота прибегала, когда надо было намолоть много муки. За разовое пользование таким орудием существовала специальная плата мукой или зерном.

Изготавливали и простые по устройству металлические ручные мельницы, которые были распространены наряду с простыми каменными в начале XIX в. В бедных семьях. Они представляли собой толстый металлический шероховатый брус цилиндрической формы. Заключенный в подвижный цилиндр из толстой жести, имеющей шершавую внутреннюю поверхность. Этот своеобразный кожух приводился в движение специальной ручкой. Зерно, попадая в зазор между брусом и кожухом, размалывалось от трения двух поверхностей. Помол накапливался в тарелке-подставке.

Наибольшей популярностью в селах пользовались ветряные мельницы (*dermen*), которые составляли характерный облик гагаузских сел в Буджаке. Их строили на возвышенности у окраины селений или в самих селениях. В Комрате до сих пор часть селения называется Дермен Маалеси (Махала ветряных мельниц) [Маруневич, 1988, с. 30]. В 1884 г. в колониях насчитывалось уже 1421 ветряная мельница и только 132 земляные и 27 водяных. В последующие годы количество ветряков росло (Жуков, 1964: 226); (Мещерюк, 1971: 189). У гагаузов, как и у других народов, встречались два вида ветряных мельниц: стержневые (козловые или столбовые) и шатровые. Наиболее характерными были стержневые, т. е. с одной парой жерновов. Двухпоставные наблюдались реже [Мошков, 1902, №4, с. 70]. Рабочий корпус мельницы представлял собой огромный восьмиугольный каркас из толстых бревен, опиравшийся на крестовину из четырех толстых брусьев, застланную досками. Каркас мельницы вместе с мельничным механизмом можно было поворачивать по ветру с помощью специального рычага (*arış*) и ворота (*kelevək*). Рычаг был привязан к цепи или веревке, которыми фиксировали нужную ориентацию мельницы, наматывая их на один из столбов, расположенных вокруг ветряка по периметру. Столб выбирали в зависимости от направления ветра. Как правило, такие мельницы были двухъярусными. В центре первого яруса находились мельничные жернова с приводным механизмом и мешки с готовой продукцией. На второй ярус в виде круглого внутреннего балкона вела лестница. Отсюда зерно ссыпалось в постав. Центральный вал ветряка через особый паз выходил наружу. На его концы были насажены скрещивающиеся крылья (*kanat*), количество которых доходило до восьми. Размах и парусность крыльев регулировались с помощью съемных дощечек (*oblon*). Для соединения вращающегося вала с вертикальным жерновом существовала сложная система передач в виде шестерен разной величины. Услугами ветряков пользовались крестьяне одного села или округи.

В конце XIX – начале XX в. Количество ветряных мельниц в селах значительно сократилось в связи с тем, что в местечках и городах края, а также

в вотчинах помещиков стали появляться паровые мельницы с более высокой производительностью и качеством помола. В начале XIX в. у гагаузов были и земляные мельницы, приводимые в движение тягловыми животными – волами и лошадьми [Станчу, 1978, с. 52]. Как правило, такая мельница располагалась в центре селения и представляла собой подземелье с бревенчатым перекрытием, засыпанным толстым слоем земли. Внутри вели ступеньки. Наружу сквозь потолок выступала вертикальная ось. Соединенная под землей через шестерни с большим горизонтальным зубчатым колесом, она вращала жернов. Ось приводилась в движение лошадьми. Приобретение и содержание земляной мельницы было довольно дорогостоящим, поэтому чаще всего она встречалась в помещичьих хозяйствах [Маруневич, 1988, с. 31].

Валяние шерсти было одним из характерных занятий гагаузов. Материальную базу для этого промысла создавало широко развитое овцеводство.

Вытканная обычным способом ткань из толстой шерстяной пряжи превращалась в сукно (*dimi, aba*) только после специальной обработки – валяния (*dolaplamaa*). Сукно предназначалось для шитья верхней одежды. При ручном способе валяния ткань укладывали на подставку – дощатый щит, а иногда просто на снятые с петель двери. Щит устанавливали горизонтально на вбитые в землю столбики. Технология сводилась к битью по увлажненной ткани ладонями, палкой, грубым веником или веткой. Специалисты-мастера использовали для этого специальный, плетенный из лозы мат, который устанавливали так же, как и дощатый. Здесь битье по увлажненной ткани чередовалось с горизонтальными движениями полотна по настилу. Неровности мата ворсили и запутывали волокно, уплотняя его структуру. В другом случае по уложенной на плетеный настил ткани протаскивали плетеный щит, пока не получится сукно [Маруневич, 1988, с. 31, 32]. Валяние производилось также с помощью плетеной из лозы корзины: «На стол кладется большая корзина, нарочно для этого плетенная из вербы, с очень низкими краями. Два человека становятся с одной стороны стола, а два – с другой. Сукно наматывается на длинную круглую палку и катается по корзине то в одну, то в другую сторону, причем его время от времени поливают горячей водой [Мошков, 1902, № 4, с. 52].

Бытование этого занятия у гагаузов Бессарабии, несомненно, связано с традициями широко известного в Болгарии абаджийского ремесла. Традиционный способ валяния шерсти требовал специальных навыков и мастерства. В каждом селе были свои мастера, а в крупных населенных пунктах и мелисы и работавшие на заказ мастерские [Маруневич, 1988, с. 32]. Во второй половине XIX в. в городах и местечках Южной Бессарабии (Болграде, Чадыр-Лунге) появились механические валяльни. Это привело к тому, что валяние шерсти в домашних условиях резко сократилось. Старинными способами в основном валяли грубое сукно для плащей (*yaamurluk*). Сукновальни существовали вплоть до конца 30-х гг. XX в.

Обработка кожи и скорняжное дело относится к числу наиболее древних домашних занятий гагаузов. Базой для его развития послужило скотоводство, как одна из ведущих отраслей крестьянского хозяйства гагаузов и на территории Северо-Восточной Болгарии, и в Южной Бессарабии. Из Овечьих шкур изготавливалась теплая одежда. Из свиной и воловьей кожи шили постолы, а при специальной обработке делали и более совершенную обувь (туфли, сапоги, ботинки и др.). Но технология дубления кожи для обуви была сложной и в домашних условиях затруднительной, поэтому в крае, главным образом в городах, существовали для этого специальные дубильные мастерские.

Обработка овечьих шкур (*sepilemää*) была практически более доступна основной массе переселенцев, тем не менее, уже в начале XIX в. данное крестьянское занятие уже приобретало черты ремесленного, так как качество дубления кожи мастерами было все же выше, что объяснялось накопленным опытом, передаваемым друг другу многими поколениями мастеров-дубильщиков (*sepici*). В 20-х гг. XIX в. в буджакских местечках было известно немалое число «кожемяков» и «овчинников». Основа кожевенного промысла находилась в крестьянском хозяйстве, где сырье обрабатывалось традиционным способом. Эти традиции сохранялись вплоть до 90-х гг. XX в..

Непосредственно дублению предшествовало несколько операций по очистке овчины. Шкуру с только что освежеванной туши расстилали и, посыпав густо солью, складывали вдвое шерстью наружу, а затем, свернув туго в рулон. Связывали шнуром. Продержав так шкуру некоторое время, разворачивали и сушили. Затем при помощи специального крюковидного гребня (*kanca*) или скребка с зазубринами (*dişli kosa*) очищали шерсть от репейника и грязи. Далее шкуры мочили в кадке с водой, в реке, озере, у колодца, расстилали шерстью вниз на деревянном щите и продолжали очистку с помощью деревянной лопатки (*kürek*). После этого поверхность шкуры посыпали ячменной крупой (*arpa yarması, dert*). Для обеспечения более высокого качества дубления часто из муки месили тесто. Тонко раскатав его, накрывали им шкуру наполовину и, сложив ее вдвое, укладывали в кадку. Уложив таким образом несколько шкур, их заливали соленой водой (*salamura*) и оставляли на несколько дней, периодически переворачивая специальной лопаткой. Как правило, в теплую погоду процедура длилась 10 дней, в холодную – до 15. По окончании процедуры шкуры вынимали, встряхивали и сушили на солнце. Затем овчины протирали слегка смоченной в соляном растворе тряпочкой, складывали одна на другую и оставляли на некоторое время.

После этого чистка производилась вторично с помощью ножевидного железного скребка (гребка) или металлической заостренной по краю пластинкой, вправленной в деревянное основание. Более совершенной считалась широкая ножевидная загнутая книзу металлическая пластинка, вправленная в дощечку перпендикулярно к ее поверхности пластинка. Перед чисткой один

из концов шкуры зажимали узлом веревки, привязанной к крюку на стене или на балку потолка. Как правило, мастер одной рукой расправлял шкуру, а другой водил по ней каким-либо скребком. Следующий этап обработки шкуры связан с ее отбеливанием и заключается в том, что очищенную кожу растирают большим куском мела. Мел и остатки мездры снимают маленькой гребенкой. Только после этого овчины считаются выделанными.

Гагаузы во все времена славились как умелые скорняки, обеспечивавшие себя меховой одеждой. Из овчины высшего качества шили меховые безрукавки. На одну безрукавку требовалось две-три шкуры, на шубу шло больше. Шили также меховые штаны, которые носили, как правило, пастухи. Вещи из овчины шили при помощи скорняжной изогнутой иглы, конопляной дратвы, шила и портновских ножниц. Швейные машины изредка стали появляться в деревне лишь в конце XIX – начале XX в..

Покрой женских и мужских безрукавок различался: спинка мужских кроилась из цельной шкуры, у женских был шов посередине, позволявший их слегка приталивать. Перед у тех и других состоял из двух бортов и застежкой посередине. По швам и краям безрукавки обшивались тесьмой из кожи темного (коричневого и черного) цвета. Декор располагался обычно на груди, по бокам и на карманах. Орнамент создавался методом аппликации и был геометрический. На полосках темной кожи с прямыми или фигурными краями вырезали, чередуя. Треугольники, кружочки, ромбы, квадраты. Темный орнамент колоритно выделялся на светлой матовой кожаной поверхности, придавая изделию сдержанную красоту и строгую нарядность. Декоративный узор вырезали специальными металлическими долотами-резаками (*zimba, kütük*), которые представляли собой металлические стержни разного диаметра, длиной до 15 см., полые на нижнем рабочем конце с заостренными краями. Приковке им придают нужные очертания – круга, ромба, квадрата, треугольника. Каждый мастер имеет свой излюбленный узор, и его работу узнают по почерку. Мастеров кожевенных дел называли *derici* (*дериджи*) или *kürkçü* (*кюркчю*). В каждом селе были известные семейные династии таких мастеров. Об этом свидетельствуют распространенность прозвищ Кюркчю, превратившихся для потомков в официальную фамилию. Наряду с этим действовала система ученичества, получившая развитие в конце XIX – начале XX в., когда древний крестьянский промысел стал одним из доходных ремесел.

Особую область кожевенного промысла, приобретенного позднее признаками ремесла, составляет заготовка каракуля и изготовление из него мужских головных уборов, а также воротников для верхней мужской праздничной одежды. Из всех разводимых в Бессарабии пород овец наиболее выгодной во всех отношениях являлась смушковая овца и овцы каракулевых пород. Ягнят забивали в возрасте от одного до трех месяцев. Смушки на шапки получали от 3-7-дневных ягнят, воротниковые, с более крупными завитками – от

3-4-недельных. Дубили смушки сами крестьяне и мастера-скорняки. Особо ценился черный и серый каракуль. Белый применялся изредка как отделочный материал для детских шапок.

Для шитья шапок мастер (*kalpakçı*) имел несколько деревянных колодок (*kalup*) разной величины. Колодки представляли собой брусы с закругленным верхом. Шили шапки вручную мелкой стежкой с помощью скорняжной иглы, шила и суровых конопляных ниток. До сих пор в антропонаимической системе гагаузов бытует фамилия Калпакчи, что указывает на принадлежность предков данного рода к разряду мастеров по шитью шапок. Этот факт в свою очередь свидетельствует о древнем происхождении у гагаузов скорняжного мастерства, связанного с архаичными традициями овцеводческого хозяйства.

На уровне промысла существовало в быту гагаузов и сыромятное дело. Оно было связано с добычей и заготовкой сыромятной кожи для изготовления крестьянской обуви (*çarık*). Традиции этого промысла очень древние и встречаются у населения Балкано-Дунайского региона. Благодаря развитию сыромятного дела потребность гагаузских крестьян в легкой и удобной будничной обуви удовлетворялась вплоть до 40 - 50-х гг. XX в. Сейчас такой старинной обувью пользуются только пастухи. Сырьем для изготовления чарыков служила свиная кожа, использовалась также яловая, изредка – ослиная. По традиции после очищения шкуры от мездры шкуру помещали на две недели в соленый раствор. Затем вытаскивали, расправляли, еще раз очищали и, просушив до полусухого состояния, сворачивали в неплотные рулоны, которые хранили в прохладном темном месте. Шить постолы умел каждый крестьянин. Согласно размеру вырезалась заготовка, имеющая с одного конца овальную, с другого - прямоугольную форму. Специальным узким зубиком (*dalta*) в этой заготовке по периметру проделывали отверстия, положив ее на деревянную доску. Шили постолы заранее заготовленным кожаным шнурком (*tasma*). Сначала туго, двойным встречным швом на специальном станке с зажимом прошивали сложенную вдвое прямоугольную часть заготовки. В результате формировался остроконечный носок. Затем длинный кусок тесьмы продевали через отверстия по краю заготовки, начиная от носка до середины полуовала с одной и другой стороны, и плотно присборивали. Получалось закругленное углубление для стопы. Стягивавшие край заготовки *тасмы* переkreщивались сзади на ноге и завязывались.

В старину из сыромятной кожи шили и нехитрые сандалии (*emeni*), суконные туфли (*terlik*). Из кожаной тасмы делали кнуты (*katçı*). В плетении кнутов многие гагаузы проявляли особое мастерство. Искусно сплетенный кнут, украшенный бахромой из кожи, а иногда кисточками из разноцветных шерстяных нитей, являлся предметом гордости владельца, так как свидетельствовал о его хозяйственности, рачительности и богатстве. Изготавливали также сбрую (*yular*). В народе шорников называли (*yularcı, hamutçu*). Традиции

шорного дела были известны гагаузам издавна, еще на территории Северо-Восточной Болгарии [Маринов, 1982; Етнография, 1983, Т. III, с. 83]. Сыромятная кожа шла на изготовление сит для просеивания муки (*elek*), а также для очистки зерна на току (*kalbur*). Для изготовления сита использовали тонкую эластичную ослиную или телячью кожу, натянутую на берестяной круг. Для калбура брали яловую или свиную кожу. Кожу для сита продырявливали специальными долотцами (*zimba*), предварительно прогрев их на огне, а затем приложив к коже. Но в целом основное количество сыромятной кожи уже с середины XIX в. шло на рынок или экспортировалось в западноевропейские страны.

Рогоже- и лозоплетение считалось одним из важных для крестьянского быта промыслов. Материалом для изготовления рогожек (*hasır*) служили мягкие породы камыша (*papur*), произраставшие в припрутских плавнях Южной Бессарабии, а также по берегам мелких рек и многочисленных озер Нижнего Подунавья и Причерноморской низменности. Плели из указанного материала и корзины (*sepet*), в которых хранили различные продукты. Добычей камыша и плетением из него рогож занимались жители сел Болбока, Курчи (ныне Виноградовка), Чишмикия.

Мастера (*hasırcı*) владели навыками плетения и подготовки сырья. Предупотреблением камыш хорошо вымачивали и отбирали цельные, эластичные листья и стебли одинаковой толщины и длины. Основой (*eriş*) служили скрученные плотно в шнур листья, утком (*argaç*) – эластичные увлажненные стебли. Плели на вертикальном станке, представлявшем собой большую раму с рядом отверстий для основы в параллельных горизонтальных перекладинах, по принципу простого полотняного переплетения, когда уток перевивал нити основы через одну. Для плетения корзин использовались деревянные болванки или каркасы (Маруневич, 1988: 38). Мастера сбывали свои изделия односельчанам, а также на рынках Комрата, Болграда, откуда камышовые плетенки распространялись по всей Бессарабии.

Из лозы плели корзины для сбора винограда и хранения продуктов, колыбели (*sallangaç*) и др. Наряду с ивовым прутком использовали стебли молодой поросли вишни, терновника, вербы. Там, где позволяла местность, заводили специально плантации с необходимыми растениями и деревьями. Данное ремесло также распространялось по наследству. Из отборных ивовых прутьев плели корзины для базара и обрядов (*aynalı sepet*). Из лозы или терновника изготавливали хозяйственные корзины без ручки (*çiten*) и с одной ручкой (*bir kuluplu çiten*). Корзины для базара и обрядов делали с круглым и плоским дном. При этом начинали с плетения овального каркаса дна, по краям которого втыкали прутья, служившие каркасом для стенок. Для корзин с круглым дном изготавливали ряд колец из толстых прутьев и, связав их в нужной для формы будущей корзины системе, делали каркас, который затем оплетали лозой [Маруневич, 1988, с. 40].

Добыча и обработка камня была слабо развита в связи со спецификой природных условий края. Но в тех местах, где был выход камня на поверхность (Курчи, Джолтай, Баурчи, Кириет-Лунга, Копчак), население пыталось использовать этот материал для удовлетворения своих хозяйственных потребностей. Например, мастера-каменодобытчики с. Копчак снабжали через рынок всю округу молотильными камнями (*harman taşı*), а его жители изготавливали для собственных нужд и продажи каменные желоба для водопоя (*holluk*), которые устанавливали у колодцев. Копчакцам заказывали каменные срубы для колодцев (*pinar taşı*), кормушки и поилки (*yalak*) для домашней живности [Архив ГМЭ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 726; Маруневич, 1988, с. 40]. В 40-е годы XIX в. повсеместное колониях было развернуто строительство из камня мостов, фасадных заборов, иногда домов, колодцев и фонтанов. Это было связано не столько с наличием в Буджакских колониях достаточного количества сырья, сколько с требованиями и предписаниями циркуляров центральных ведомств, поставивших задачу «облагородить» вид колоний. Поэтому целесообразно говорить об определенных, иногда локальных традициях использования камня в строительстве, несмотря на скудость месторождений и невысокое качество местного камня. Мастера-каменщики, как правил, сочетали разные занятия, связанные главным образом со строительством. Для изготовления деталей внешнего декора жилища камень использовали очень редко, в основном в гагаузских селах Украины. Местные мастера делали из этого материала заборы, ворота, калитки, погреба, украшая их арками, куполовидными, шаровидными или ромбовидными маковками. Декор из камня украшал также фронтоны, столбы галерей домов. Древняя, еще болгарская практика работы с камнем отразилась в изготовлении надгробий. Сохранившиеся на них орнаментальные мотивы обнаруживают сходство с таковыми у гагаузов Северо-Восточной Болгарии, что свидетельствует о преемственности не только явлений духовной культуры, но и навыков обработки камня [Маринов, 1956, с. 224,225; Етнография, 1983, Т. III, с. 124; Маруневич, 1988, 4].

Свечное и мыловаренное дело было известно гагаузам еще во время их пребывания в Болгарии, но значительно обогатилось под влиянием традиций местного населения.

Для производства свечей использовалось сало и воск [Мещерюк, 1971, с. 190]. Овечье и говяжье сало имелось в достатке. Некоторые сложности были связаны с приобретением хлопчатобумажных нитей для фитилей. Из воска делали свечи для обрядов. При всеобщем умении изготавливать эти изделия все же постепенно стали выделяться мастера, которых в народе называли «*tıtci*». Наличие у гагаузов антропонима Мумджи является подтверждением того, что свечной промысел был заметной частью хозяйственно-бытовой жизни колоний в XIX в. Технология изготовления сальных и восковых свечей была одинаковой. Растопленным воском или салом заливали нижнюю часть формы, укладывали по центру фильтр и, накрыв верхним желобком, в обра-

зовавшуюся щель заливали форму полностью. Застывшие стрезжни разрезали на куски нужной длины. По мере появления в крестьянских жилищах керосиновых ламп сальные свечи отливали все реже.

Навыками в мыловарении владели отдельные крестьяне, постигшие простейшую технологию этого занятия. Самодельное мыло значительно дополняло традиционный набор моющих средств (моющих глин, зольных растворов, кислого молока, сыворотки). В Южной Бессарабии были небольшие мыловаренные «заводы». Так в Комрате работали два мыловаренных и два свечных предприятия, основанные в 40-х гг. XIX в. по инициативе местных жителей [Мещерюк, 1971, с. 180]. Технология изготовления была простой: в чанах на медленном огне кипятили жиросодержащую массу (собачье или говяжье сало), постепенно добавляя в него каустическую соду. Варили до образования пасты, которую остужали, а затем разрезали на куски. С распространением изделий промышленного производства, в том числе и привозного мыла, в начале XX в. изготовление его кустарным способом ушло из быта гагаузов. Только в трудные послевоенные годы некоторые крестьяне пытались возродить старый промысел и делать мыло в домашних условиях старым способом.

РЕМЕСЛЕННЫЕ ЗАНЯТИЯ

Плотницкое и столярное дело в XIX в. было связано в основном с изготовлением сельскохозяйственных орудий (деревянных лопат, вил, деревянных частей к молотильным каткам, молотильных досок, всевозможных сит, носилок и щитов для укладки соломы и др.), повозок и саней, деревянной домашней утвари, инструментов и нехитрой мебели для крестьянского дома. Определенных плотницких умений требовали также возведение жилых и хозяйственных построек (домов, плетневых и дощатых амбаров и т. п.). В. А. Мошков отмечал, что по рудовым сельским традициям «каждый хозяин должен быть немного плотником и столяром», чтобы изготавливать всю необходимую мебель: столы, шкафы, скамейки, табуретки и т. д. [Мошков, 1902, № 4, с. 55]. Там, где требовалось более искусное мастерство: изготовление оконных и деревянных рам, деревянных резных деталей при декорировании дома, некоторых видов деревянной утвари (корыта, сита, ступы), мебели (скамьи, столы, этажерки, кровати, шкафчики, полки) – все чаще обращались к услугам ремесленников. В каждом селе были свои мастера плотницкого и столярного дела – *oduncu* (одунджу). Наиболее состоятельные из них имели свои мастерские с набором инструментов. Часть инструментов (преимущественно железных) приобретались на рынке: молоток (*çekiç*), топор (*nacak*), пила (*testerä*), скобель (*biçak, kosor*), долото (*dalta*) и т. др. Токарный станок, рубанок, пила-ножовка появились в конце XIX в. в связи с совершенствованием технических средств ремесленного производства и разнообразившимся

ассортиментом деревянных бытовых изделий и поделок под влиянием городской культуры (преимущественно мещанских слоев). В то время широко практиковалась выучка гагаузских детей у соседних немецких колонистов, славившихся в округе особо тонким умением и работавших в собственных мастерских, пристраиваемых, как правило, к жилым помещениям дома [Александров, 1900, с. 16]. Материал для необходимых поделок приобретали на базарах Кили, Измаила, Бендер, Кишинева, Аккермана, Татар-Бунар. Большой поток деревянного сырья поступал через Маяцкую пристань на Днестре [Защук, 1862, с. 289-292]. Навыки деревоотделочного мастерства были известны гагаузам еще на территории Болгарии, новых условиях Бессарабии они получили новое развитие.

В условиях дефицита древесного материала в Буджаке традиции художественной обработки дерева не отличались особым многообразием и яркостью. Уже к концу XIX в. сельские мастера делали по городским образцам кровати, сундуки, этажерки, скамьи и стулья с резными спинками, подвесные шкафчики, комоды и т. п. Как правило, их заказывали состоятельные крестьяне. Особо сложным считалось изготовление деревянных кроватей (*krivat*), спинки которых украшались резным орнаментом. Наиболее характерными мотивами являлись стилизованные изображения птиц. Верхняя часть спинки декорировалась розетками, шарами, фигурными пирамидками. Из обработанных деталей делали рельефный орнамент. Таким же способом украшали спинки длинных скамей (*skemnä, sklemnä*), полочки (*sergencik*), веретена (*iy*), оконные рамы (*pençerä*), входные двери (*kapu*) и пр. Большой спрос требовало изготовление сельхозинвентаря. Особенно сложно было делать колеса. Многие колесники специализировались одновременно и в кузнечном деле. В материалах о развитии ремесла плотники представляют значительную долю ремесленного населения. В 1852 г. в Комрате из примерно 113 семей ремесленников 60 занимались только плотницким делом. В Кирсово насчитывалось 10 плотников, в баурчи – 3, в Бешалме, Казаклии, Бешгиозе, Джолтае, Томае, Авдарме, Чок-Майдане – по 1-2 мастера [Маруневич, 1980, с. 92]. Ремесло плотника или столяра передавалось по наследству. Обычно в их семьях все были знакомы с секретами мастерства, и самые талантливые из сыновей наследовали опыт отцов вместе с набором инструментов, мастерской и популярностью. Во второй половине XIX в. развилась система ученичества. За соответствующее вознаграждение мастер брал ученика к себе в дом или чаще ученик ходил днем в его мастерскую на выучку. Таким образом, ремесло плотника и столяра занимала значительное место в крестьянском быту и отражало в своих традициях преемственность поколений, этнокультурные контакты с соседними народами.

Бондарное ремесло. Многие плотники занимались и бондарным ремеслом. Но были в селах и специальные мастера-бондари (*fiçici*). В крестьянском

хозяйстве потребность в деревянной клепаной посуде была традиционной. Бондарное ремесло – одно из самых старинных домашних занятий, поэтому оно раньше других приобрело самостоятельный характер. Как правило, бондари выполняли работу на заказ, а также на продажу. Они изготавливали клепаную посуду различного назначения: бочки для вина (*fiçi*), кадки (*kada*), для брожения сусла, переработки овечьего молока, заготовки на зиму брынзы и солений, бадьи (*kofa*), подойники (*doyniða*), мерки для зерна (*demirli*), чаны для выделки и дубления кожи (*kada*), лохани для стирки белья и купания, емкости для давления винограда (*şarapana*) и т. д. Мастера использовали в работе обычные плотницкие инструменты, а также самодельный циркуль и металлические скобели. Изготовление металлических обручей (*çember*) требовало от плотника знаний и кузнечного дела. Поэтому в инвентарь бондаря входила небольшая наковальня (*örs*), меха (*körük*), молот (*çekiç*), тиски (*kiskıç, mengen*), жаровня (*koorluk*). Все это приобреталось на ярмарках или заказывалось у кузнеца. Древесный материал бондари покупали на местных рынках или в центральных районах Бессарабии.

Клепи нужной толщины и длины в старину тесали из расколотых продольно бревен и брусьев. Сбивали их с помощью деревянных маленьких шипов, заостренных с обоих концов. С внутренней стороны клепей на равном расстоянии от краев выдалбливали паз, куда при сборке емкости вставляли заостренный край днища. Для долбления использовали специальный инструмент в виде циркуля. Клепи скрепляли кованными из железа обручами. Старые мастера помнят, что раньше в этих целях использовали бересту или прутья. В XIX в. гагаузы такой метод применяли изредка, в основном для емкостей малых размеров. Обычно клепали железом. С этими навыками мастера прибывали из Болгарии. Особо сложной работой считалось изготовление бочек. Если для кадушек и других видов мелкой посуды деревянные клепи вырезали ровными, чуть расширяющимися к одному из концов, то для бочек их стругали расширяющимися к середине, затем, специально замачивая, изгибали. Наиболее ответственным являлся сбор клепей вокруг днища. Иногда для облегчения этой работы использовали систему распорок в виде дощатого цилиндра, устанавливаемого в полость будущего сосуда. Влагонепроницаемость обеспечивалась за счет того, что между сборными деталями закладывались волокна осоки. Скрепив железным обручем нижнюю часть клепей вокруг днища, такой же обруч надевали на заготовку с противоположной стороны. Окончательное крепление сборных стенок обеспечивала насадка остальных обручей на нужном уровне. Насадка второго днища при необходимости производилась сразу вместе с корпусом или уже на готовую бочку. Для заливки жидкостей в одной из клепок просверливали отверстие (*dopu*), а чтобы можно было нацедить содержимое бочки, делали маленькое отверстие (*çep*) внизу одной из ее боковых сторон [Маруневич, 1988, с. 150-153]. Ремесло

бондаря очень ценилось и передавалось по наследству. Здесь также практиковалось ученичество. Мастер работал в основном в летнее время во дворе или под навесом, служившим мастерской.

Кузнечное дело. Кузница являлась обязательной принадлежностью каждого села. В больших деревнях их было две, а то и больше, в зависимости от наличия мастеров. По местной традиции определенной популярностью пользовались кузнецы-цыгане. В теплое время они передвигались от села к селу и чинили медную посуду: кастрюли (*tencerä*), ведра (*bakır*), котлы (*çauñ*) и др. Такую посуду на месте изготавливали редко. Ее завозили по традиции из Болгарии, где данное ремесло было широко распространено [Этнография, 1983, Т. III, с. 97-110]. По наблюдениям современников, в середине XIX в. медная посуда выходит из употребления и заменяется изделиями местного производства [Задерацкий, 1845, с. 163]. Лудильщиков и медников становится все меньше, а кузнецов все больше.

В конце XIX в. в каждом селе имелись свои мастера, выходцы из крестьян, сочетавшие занятия ремеслом с сельскохозяйственным трудом. Это, как правило, были семьи потомственных кузнецов (*çilingir, kovalcı*), владевшие ремеслом еще со времени переселения из Болгарии. Кроме того, наблюдалось определенное заимствование приемов мастерства у кузнецов-цыган. Гагаузы также обучались этому ремеслу у немецких колонистов. По этому поводу В. А. Мошков писал: «Обучившись у немца кузнечному ремеслу, болгарин или гагауз заводят у себя в селе не простую деревенскую кузницу, а настоящую мастерскую железного дела. Здесь не только сумеют подковать лошадь или нагнать на колесо шину, но могут приготовить на продажу совершенно новый немецкого образца плуг, который если в чем уступает настоящему немецкому, то только в легкости и изяществе, но в прочности несколько не уступает и много превосходит в дешевизне» [Мошков, 1902, № 4, с. 54]. Гагаузские кузнецы изготавливали широкий ассортимент изделий: орудия труда, мебель, двери, окна, утварь, механические приспособления к орудиям труда и предметам домашнего обихода (ручные механические мельницы с приводом, кукурузочистки, детали к плугам и боронам, сложные системы засовов, замки и пр.). Кузнечное дело упоминается в документах середины XIX в. как один из распространенных видов ремесла. Количество кузнецов и кузнечных мастерских в гагаузских колониях с каждым годом возрастало. Но нужды развивающегося земледелия и скотоводческих хозяйств превышали возможности этих мастеров, и часть необходимых предметов приходилось приобретать на рынке [ЦГИАЛ. Ф. 383. Оп. 4. Д. 3492. Л. 1.; Стевен, 1843, с. 129, 130; Мещеряк, 1971, с. 186].

Кузнечные изделия пользовались большим спросом у населения, поэтому это ремесло было довольно доходным. Все это позволяло мастерам держать хозяйство на хорошем уровне и приобретать необходимые инструменты, сырье, оборудование. Гагаузский кузнец устраивал мастерскую в той

части дома, которая выходила к улице, чтобы обслуживание заказчиков не мешало домашним. Около кузни стоял станок для подковывания лошадей. В целом кузнечное дело как ремесленное занятие было тесно связано с домашним бытом и хозяйством гагаузских крестьян и отражало уровень развития производительных сил и этнокультурный контакты с соседними народами. Наличие в антропонимической системе гагаузов фамилий Чилингир и Ковалджи свидетельствует о принадлежности предков ее носителей к этой ремесленной категории.

Сапожное ремесло основано на древнейшем опыте крестьян по использованию кожи животных. Обувь из сыромятной кожи постепенно становилась будничной обувью богатых и основной обувью бедных слоев населения. Богатые колонисты все чаще заказывали ремесленникам в качестве праздничной обуви сапоги, ботинки, туфли по городским образцам. Для выполнения сложных заказов сельские мастера покупали кожу на рынке [ЦГИА МССР. Ф. 5. Оп. 1. Д. 563; Мещерюк, 1971, с. 186].

Станок сапожника занимал угол между входными дверями и фасадным окном в комнате, где жила семья. Специальной комнаты для мастерской не выделяли, за редким исключением, когда в семье работали сразу два-три человека. Но и тогда использовали одну из жилых комнат дома. Каждый сапожник имел несколько деревянных колодок на разные размеры обуви. Одной из обязательных операций было сучение дратвы. Мастер отрывал от мотка кусок суровой конопляной пряжи и, сложив вдвое, перекидывал через прибитый к столику или к краю подоконника крюк. Затем, периодически прижимая ладонь к колену, скручивал каждую пару нитей вместе. Такую толстую нить в натянутом виде до 10 раз продергивали через кожаную складку с варом, приготовленным из воска и древесной смолы. В конце дратвы впрядали свиную щетину, чтобы легче было продевать через ушко иглы. Необходимыми инструментами сапожника были шило, ножницы, клещи, плоскогубцы, колодки, молотки, распорки, рашпиль, сапожная нога и др. Многие мастера имели швейную машину. Работа началась с раскроя деталей верха. При изготовлении сапог сначала кроили голенище (*konç*) и головку (*başlık*). Затем к ним пришивали подкладку. Сшив вместе голенище и головку, делали задний шов. После этого увлажненную заготовку натягивали на колодку и формовали нижнюю часть сапога. Далее прибавляли подошву (*taban*) и каблук (*padbor*) [Маруневич, 1988, с. 55].

Это ремесло в середине XIX в. было одним из самых распространенных. Во всем «болгарском водворении», в том числе в гагаузских селениях. В 1837 г. насчитывалось 117 сапожников, а в 40-х годах их численность возросла до 194. В дальнейшем сапожное ремесло получило еще большее развитие и сохранялось до 50-х гг. XX в., когда мелкие кустари-обувщики стали объединяться в артели [Маруневич, 1988, с. 56].

Портняжное ремесло. В условиях полунатурального хозяйства в XIX в. сельское население носило одежду в основном из домотканого полотна, сшитую в домашних условиях. У портных заказывали главным образом праздничную одежду. К услугам мастеров обращались также при необходимости сшить меховую одежду. Однако шитье меховых изделий было прерогативой скорняков. Портные же составляли самостоятельную категорию ремесленников. О большой роли портных в жизни гагаузского села свидетельствует распространенность фамилии Терзи (портной). К услугам портных в XIX в. стали прибегать сначала представители зажиточных слоев населения, заказывавшие наряд по городским образцам, отличавшимся сравнительно более сложными элементами кроя. Не всякой женщине было под силу сшить платье или кофту с вшивным рукавом или усложненным кроем лифа.

Вместе с городским кроем в быт гагаузских крестьян входили и материалы фабричного изготовления (репс, атлас, шелк, тонкое шерстяное полотно и т. п.). По примеру одежды городских мещанских слоев гагаузки стали шить выходные платья с буфами на рукавах, втачными складками, кокетками, воланами, кружевами, оборками. Как платья, так и пальто украшались фигурным орнаментом из нашивных лент и тесьмы. У портных шили суконные полушубки для мужчин, пальто для женщин, суконные мужские куртки, жилеты. Выполнение таких работ требовало специальных ремесленных навыков. На портняжном ремесле специализировались и женщины и мужчины. Но с грубыми материалами работали мужчины, а значит, они изготавливали и соответствующие виды одежды: полушубки, пальто, куртки. Женщины в основном шили мужские рубахи, женские и детские платья.

Каждый портной старался приобрести швейную машинку марки «Зингер». Наличие такой машины считалось обязательным условием популярности мастера и мастерицы и, несомненно, повышало производительность труда. Портняжное ремесло в XIX в., как и другие виды ремесел, совмещалось с сельскохозяйственными занятиями, т. е. обычно им занимался один из членов семьи, а остальные продолжали обрабатывать землю. Доходы от потрновского дела были существенной добавкой к семейному бюджету, поэтому портные относились к категории преуспевающих, зажиточных хозяев. Система ученичества в этом виде ремесла была наиболее ярко выражена. Стать портным в гагаузском селе считалось очень выгодным, надежным и, следовательно, престижным.

Ювелирное дело – является одним из древнейших видов домашнего ремесла, тесно связанным с бытовыми традициями и художественным творчеством. Устойчивость данного вида занятий обуславливалась спецификой национального костюма, преимущественно женского, включавшего большое количество металлических украшений [Мошков, 1902, № 4, с. 41]. Традиции ювелирного мастерства были известны гагаузам еще на территории Северо-Восточной Болгарии, где они складывались в течение веков в тесной связи

с развитием этого ремесла у болгарского и другого населения Балканского региона. В Болгарии к началу XIX в. ювелирное ремесло достигло высокого уровня развития и стало занятием городского населения. Которое работало на рынок, где изделия покупало сельское население, в том числе и гагаузское. На территории Бессарабии гагаузы и болгары также предпочитали покупать ювелирные украшения на рынке. Спрос на эти изделия был настолько велик, что их завозили хаджы, т.е. паломники, ходившие к святым местам в Афон. Именно таким путем у гагаузок появились тонкой чеканной работы браслеты (*bilezik*), пряжки для женских поясов (*pahta*), мониста из монетообразных медных кружочков (*left*), перламутровые бусы (*sedef*) и пр. Эти привезенные издалека украшения, среди которых было много изделий из серебра, являлись предметами особой ценности, передаваемыми по наследству.

Потребность в Ювелирных изделиях удовлетворялась и за счет продукции местных мастеров, которые сочетали данное ремесло с сельскохозяйственным трудом. Местные ювелиры делали серьги (*küpä*), кольца (*üzük*), браслеты с насеченным орнаментом. Этим мастеров называли «*kuyumcu*» (*куйумжу*). Работали они для удовлетворения собственных нужд и выполняли заказы односельчан. По традиции кольца и серьги изготавливали из золота и серебра, перечекая их из монет. Но в семьях с низким материальным достатком довольствовались дешевыми поделками из меди, изготовленными по образцам изделий из дорогих металлов.

В связи с тем, что ювелирное ремесло не было полностью отделено от сельского хозяйства, соответствующих мастерских не было. Ювелир работал в свободное от сельскохозяйственных занятий время за обычным столом. Необходимой принадлежностью каждого мастера была маленькая наковальня (*örsecik*), молоток (*çekiç*) и долота с различными насадками. Для изготовления колец имелись металлические бруски – *parmak* (буквально – «палец»). На них насаживались заготовки, которым ковкой придавали нужную форму. Для насечки орнамента служил набор остроконечных шиловидных инструментов. На серебряные браслеты наносили преимущественно растительный орнамент, хотя чаще всего они оставались гладкими. Изделия же из меди часто украшали инкрустированным орнаментом. Ювелиры владели и навыками плавки, но использовали ее не для изготовления самих вещей, а для того, чтобы припаять застежки к браслетам и серьгам, а также при ремонте монист. К услугам мастеров прибегали богатые колонисты для изготовления монист из золотых монет. В этом случае ювелир должен был проделать лишь отверстие. Как и другие ремесленники, они относились к зажиточной части населения.

Вязание и плетение. Умение вязать было обязательным для каждой гагаузской женщины. Пряжей служили шерсть, гарус, хлопчатобумажные нити фабричного производства, волокно шелка-сырца. Вязали спицами (*şiş*), крючком (*kuka*), иглой (*inä*). В старину из шерсти плели чулки (*çorap*), но-

ски (tomak), тапочки для женщин и девочек (терлик), детские чепчики (*takä*), кофточки и безрукавки (*keptar*), рукавицы (*eldiven*).

Молодые девушки из зажиточных семей под влиянием городской культуры стали носить вязаные кофты, платки, перчатки. В связи с этим разнообразилась традиционная техника вязания, так как эти вещи, в отличие от предназначенных для повседневного ношения чулок, рукавиц и пр. декорировались узорно вязаным орнаментом.

Если в старину преобладало простое переплетение нитей (*bir üzünä, bir tersinä*) с помощью спиц, т. е. техника, при которой чередуется накид нити на спицу сверху и снизу, то при вязании девичьих кофт уже чередовали определенное количество верхних и нижних нитей (от 4 до 8), с тем чтобы образовался орнамент из продольных полос.

Наиболее красивыми считались кофты, где гладкие полосы чередовались с фигурным плетением «в косичку» (*pelikli, çapraz*). Платки вязали спицами простым переплетением нитей и часто украшали по краям ажурной орнаментальной полосой или бахромой (*püskül*). Как правило, эти вещи вязали из белой шерстяной пряжи, без примеси шерсти других цветов. Девичьи чулки также изготавливали из белой шерсти. Аналогичные вещи для других членов семьи вязали из шерсти натурального цвета (коричневого). Детская одежда была ярче, так как в данном случае использовали крашеную шерстяную пряжу в сочетании с белой. В конце XIX в. появились детские чепчики (*takä*) из цветного гаруса. Гарус использовался также при вязании декоративных ажурных наволочек к свадебным подушкам, нарядных ажурных скатертей, вязанных крючком или иглой.

Из шелка-сырца, являющегося у гагаузов традиционным для ткачества материалом, изготавливали различные предметы убранства, вернее, декорированные элементы: кружевные вставки, оторочки мережки для занавесей (*perdä*), легких покрывал (*çarşaf*), полотенец (*peşkir*), настенных вышитых дорожек (*daroşka*), скатертей (*masa bezi*), наволочек (*puf üzü*), и. д. Кружева (*tantela*), а также кружевные скатерти, как правило, вязали крючком или плели узелками с помощью иголки.

В конце XIX - начале XX в. шелковую нить стали заменять хлопчатобумажной фабричного изготовления. Внедрение ее в быт способствовало еще большему разнообразию ассортимента вязаных и плетеных изделий. Особое распространение получили кружевные скатерти, накидки на подушки, наволочные вставки. Их вязали крючком или иглой на рамках или без них. Самые простые методы вязания и плетения были связаны с созданием простой пикейной сетки. Тот или иной желаемый узор на ней получался за счет заполнения ее клеточек сплошным «стланным» шитьем. Вязание крючком позволяло плести ажурную фактуру по фрагментам. Повторяющийся узор в виде кружочков (*tombarlak*), ромбов и квадратов (*ayna*) по мере готовности соединяли между собой. Так создавалось ажурное полотно будущей скатер-

ти. Орнаментальных мотивов было множество: *payınca* (паутинка), *takerlek* (колесо), *pençerä* (окно), *boncuk* (бусина) [Маруневич, 1988, с. 62]. Вязание и плетение возникли давно у предков гагаузов, о чем свидетельствуют аналогии в Болгарии [Этнография, 1983, Т. III, с. 79], но особое развитие они получили в конце XIX в. под влиянием городской культуры.

Вышивка и аппликация. Аппликация, в сравнении с вышивкой является наиболее старинным методом орнаментирования бытовых предметов и одежды у гагаузов. Нашивные ленты и тесьма составляли основной вид отделки. Высокохудожественными были традиции украшения методом аппликации одежды из овчины (см. Скорняжное ремесло).

Лучшей основой для наложения аппликации считалось сатиновое, репсовое или атласное полотно, приобретенное на рынке. Орнамент нашивали на рисованные контуры. Преобладал в основном декор растительных мотивов. Цветы, бутоны, листья составляли из разноцветных лент, тесьмы или кусочков цветной материи. В богатых семьях иногда в ход шли бусы, бисер. Стебли и листья выполняли шитьем гладью или тамбурным швом. В качестве аппликативного материала иногда использовали роговицу гусиных перьев, из которой вырезали мелкие кусочки овальной формы. Очень нарядными и соответственно дорогими были изделия, где рогивица сочеталась с цветным бисером. В начале XX столетия при орнаментировании подушечек стало появляться шитье стриженным ворсом, сочетавшееся с вышивкой гладью и аппликацией. Пышным ворсом шили цветы, бутоны, листья. Каждый фрагмент имел свой картонный трафарет в виде полуovalов. Наложенную на соответствующее место картонку плотно, многослойным наложением нитей прошивали цветным гарусом или грубой шерстяной пряжей. Затем острыми ножницами нити разрезали по центру и снимали трафарет. Образовавшийся ворс стригли, придавая выпуклую форму. Так создавался довольно живописный орнамент.

Вышивка как домашнее занятие вошла в быт гагаузов сравнительно поздно – в конце XIX в. Она появилась вместе с традициями городской культуры и была результатом заимствования у соседей молдаван и болгар.

Наиболее древний вид вышивки был связан с обмереживанием соединительных швов на женских рубашках, застежек на груди, с обметкой краев и т.д. На эволюцию традиций вышивки у гагаузов повлияла деятельность соответствующих общественных инстанций, направленная на развитие ремесла в крае. Немаловажную роль при этом сыграло обучение девушек шитью, вязанию, кройку в ланкастерских школах 40-х гг. XIX в. [Скальковский, 1848, с. 286]. Это способствовало проникновению в быт гагаузов художественного шитья. Вместе с новым ассортиментом изделий появлялась традиция украшать многие, ранее не декорируемые таким методом предметы быта. Так, при исконном господстве традиций тканого орнамента на обрядовых полотенцах для гагаузов элементы вышивки в прошлом были

несвойственны. Прежде всего вышитый орнамент появился на полотенцах. В этом случае вышивка сменяла тканый орнамент, располагавшийся на концах изделия. В результате полосы вышитого орнамента стали все чаще чередоваться с полосами тканого рельефного одноцветного или многоцветного. Эти полотенца, как правило, использовались в различных ритуалах и служили для украшения интерьера. Кроме того они имели престижное значение. Вышивали такие полотенца красными и черными нитками счетной гладью (*püfür*), изображая стилизованных петухов, голубей, лошадей, людей, букеты и вазоны с цветами. Техника счетной глади очень походила на бранную технику в ткачестве, и этим можно объяснить предпочтение ее другим при декорировании полотенец [Маруневич, 1988, 63]. Вышивка «тамбурным» швом ценилась менее, поэтому им вышивали иногда концы полотенец для повседневного пользования, а большей частью – настенные дорожки из хлопчатобумажного полотна, декоративные полотняные полотенца, декоративные полосы на кружевных покрывалах для кроватей и для завешивания одежды, носовые платки и т. д.. «Тамбурный» шов и отчасти свободная гладь позволяли отойти от традиционных тканых стилизованных (сильно геометризированных) орнаментальных мотивов к натуралистическим сюжетам (изображению цветов, плодов, людей, животных в свободной композиции и ритме).

Вышивка крестом, появившаяся в начале XX в. и тяготеющая к геометрической стилизации изображения, более гармонировала с привычным, традиционным геометрическим орнаментом, помогала сохранять традиционный облик орнаментируемых изделий [Маруневич, 1988, 63].

ТКАЧЕСТВО

М. В. Маруневич,
Д. Е. Никогло

Ткачество, которое носило у гагаузов полунатуральный характер, зародилось еще на территории Болгарии и получило дальнейшее развитие в Южной Бессарабии. Эволюция его традиций шла в направлении сохранения некоторых балканских черт и приобретения местных. Сырьевыми материалами, из которых изготавливалась пряжа были лен, конопля (*kenevir*), шерстяное волокно (из овечьей и козьей шерсти), хлопчатобумажная пряжа (*patuktan iplik*), шелк-сырец (*büruncük*). Непосредственно самому процессу ткачества предшествовали две операции – прядение и крашение пряжи. Наиболее старинным приемом было прядение без прядки – путем простого вытягивания волокна и скручивания его пальцами. Так делали грубую пряжу для чулок и носков. В основном же работали с помощью прядки (*rökä*). В зависимости от способа прядения прядки имели различную конструкцию. Одна из наиболее древних, с помощью которой прядли на ходу, представляла собой обычный стержень, нижним концом втыкаемый за пояс под левую руку. Сидя прядли с помощью прядки с основанием (*stalka*), державшим его в вертикальном положении. Кудель прикрепляли к головке (*başlık*) прядки. Прядильщица придавливала бедром *stalka*, чтобы она не шаталась во время работы. Самой удобной считалась поза, когда женщина садилась левым боком на край топчана. Скамейки или сундука так, чтобы была возможность вертеть веретено вытянутой правой рукой. Но излюбленными были и другие позы: сидя на полу, на земле, на маленькой скамеечке [Маруневич, 1988, с. 78-79]. В конце XIX в. в быту гагаузов начинают появляться самопрядки, которые в начале XX столетия становятся обычным явлением. Так как прядение представляло трудоемкий процесс, женщины использовали любую минуту, даже время отдыха. Поэтому прядение было основным рукоделием, которым занимались девушки на посиделках.

С веретена или со шпулек пряжу наматывали в клубки (*yumak*), затем ее перематывали на мотовило, представлявшее собой своеобразную меру длины (*arşın*). *Arşın* у гагаузов – это брусок с вилообразным концом. Другой конец завершался поперечным бруском. По поверью, чтобы в *arşın* «не вошел» грех, его должна была сделать сама ткачиха или старый (обязательно вдовый), а также молодой (неженатый) мужчина. Снятый с *arşın* моток называли *kelep*. В таком виде пряжу хранили, окрашивали или отбеливали в зависимости от назначения [Маруневич, 1988, с. 80].

Окрашивание (*kafeslenmää*) было ответственным этапом в подготовке пряжи к ткани. Многие женщины унаследовали от прошлых поколений знания о традиционных красителях растительного и животного происхождения. Черную и темно-зеленую краски получали из так называемого дикого яблока (*yaban almasi*), желтую и зеленую – из скумпии. Красители добывали из луковой кожуры, табачных листьев. Ореховые листья и кора давали палитру красок, начиная с черного и кончая зеленым и желтым. Источником оранжевого красителя были листья и плоды абрикоса. В качестве красителей использовали также молочай, корень щавеля, скорлупу ореха. Из корней лопуха в сочетании со щавелем получали синюю краску. С конца XIX в. стали использовать анилиновые красители. Популярными были покупные порошки азотной кислоты, называемые в народе *saçka* и имевшие цвет медного купороса. Сачка не являлась самостоятельным красителем, а служила своеобразным активатором, формирующим нужный цвет не только из анилиновых, но и из растительных красителей. Устойчивость красителя и интенсивность цвета обеспечивали и добавкой кислых сред, т. е. квасцов, обладавших испытанным свойством сгущать и крепить краски. Отличным средством в этом случае служил домашний квас (*borç*). Иногда его заменяли соком горького перца, разведенным водой (*biber suyu*). Если надо было получить светлый цвет (например, розовый из красного красителя), ни сачки, ни квасцов не добавляли. Раствор такого красителя называли *tathı su* (сладкая вода).

Народный опыт крашения пряжи и тканей уходил корнями в далекое прошлое. Об этом свидетельствуют аналогичные традиции населения Болгарии и особенно ее северо-восточной части. Имеют сходство гагаузские приемы окрашивания пряжи и тканей и с таковыми у соседнего по Бессарабии населения: молдаван, болгар, украинцев и др. [Маруневич, 1988, с. 81-82].

ПОДГОТОВИТЕЛЬНЫЙ ЭТАП

Следующей операцией в подготовке пряжи к ткани было сматывание ее с *kelep* в клубки или на вьюшки. Проще всего было сматывать пряжу вручную в клубки. При этом один человек (часто ребенок) держит *kelep* на вытянутых руках, другой сматывает нить в клубок. Так же готовили пряжу к вязанию, спрядывая с помощью веретена две или несколько нитей.

Обычно пряжу с мотка перематывали на камышовые вьюшки (*kelep, masur*) – легче было сновать основу или заряжать челнок (*mekik*). Для перемотки на *masur* существовали специальные орудия – *elemnä* и *çıkırık*. *Elemnä* представляла собой горизонтально вертящуюся на небольшой стойке раму из двух скрещенных брусков с вертикальными шипами на концах. Устройство с приводным колесом или барабаном называлось *çıkırık*.

Снование основы (*ulamak, çözmäk*) будущей ткани являлось одной из узловых операций. Суть ее заключалась в том, чтобы по длине будуще-

го изделия натянуть параллельно нужное количество нитей и разделить их на два перекрещивающихся ряда (нижний и верхний). Перекрещивающиеся нити образовывали зев (*çatal*). Как и все народы Европы, гагаузы применяли два способа создания основы – на колышках и на вращающихся рамах. Снование на колышках могли производить на стене, на земле. Для получения основной схемы растягивания основы и образования зева в стену или землю вбивали три колышка на одной линии. Если сновалась основа для длинного куска полотна, колышков было больше. Основу для настенных дорожек, половиков, полотенец (они были узкими, но, как правило, длинными) часто растягивали на зубчатых деревянных заборах. При сновании основы для полотен, выполняемых в две ремизки, мастерица вела вдоль колеи и зубцов забора две нити, перекрещивая их у среднего колышка (*çataldan geçirmää*). При сновании основы для узорных тканей в один круг закладывали три нити и более в зависимости от количества ремизок.

Древнейший способ закладывания нитей в основу – их ручное спаривание из клубков, уложенных в сито или корзину, которую несли вдоль колышков или забора. Соединенные в ладонях мастерицы нити отматывались по мере ее движения.

Но существовали и специальные приспособления, облегчавшие труд и обеспечивавшие более качественное натяжение нитей, особенно при создании основы многоремизных тканей. К ним относится сновалка (*çözgü*) в виде рамы. Она состоит из трех вертикальных реек, соединенных сверху и внизу горизонтальными перемычками. Внизу *çözgü* имеет стопу в виде горизонтальных дощечек – лап, прибитых к нижней перемычке, сверху – ручку, роль которой играет конец средней рейки. На параллельно расположенные в рейках куски проволоки насаживают *masur* с пряжей. Установив на проволочные перемычки нужное количество *масуров*, мастерица закрепляла концы нитей у крайнего колышка, затем, ухватив раму за ручку, водила ее вдоль колышков, следя при этом, чтобы разматывающаяся пряжа натягивалась на них, и каждый раз встречным перекрещиванием обвивала средний колышек. Так создавался зев для уточной нити. Чтобы пряжа не запуталась и сохранился зев, места скрещивания встречных нитей связывали цветной веревочкой

Интерес представляют связанные со снованием поверья. Так, запреты для этой операции днями недели считаются вторник и пятница. Такие запреты бытуют и у другого населения

Более совершенной и удобной была вертящаяся *çözgü*. Она состояла из закрепленных на одной осп двух перпендикулярно перекрещивающихся рам, наружные края которых имели глубокие зазубрины. Эта сновалка повсеместно называется *molduvan çözgüsü*, что свидетельствует о ее заимствовании у молдавского населения, хотя из литературы известно, что

ареал бытования такого инструмента включает Болгарию, Румынию и ряд сопредельных с ними стран. *Çözgü* устанавливали вертикально, закрепив верхний конец оси подвижно к балке потолка (просверлив для этого в ней гнездо или сделав петлю из ремня). Нижний конец оси вставлялся в паз в сидении табурета или другой деревянной мебели. Нити в нужном количестве и предполагаемом порядке наматывали на вертящуюся вокруг своей оси сновалку. Зев образовывали скрещиванием нитей основы вокруг колышка, расположенного в нижней части одной из рам. Вся основа распределялась в намеченном порядке на зубцы ребер сновалки.

Иногда для снования использовали подвешенный к потолку или дереву вверх ножками стол. В этом случае его крутили и, наматывая на ножки по периметру пряжу, образовывали возле одной из них *çatal* перекрещиванием встречных нитей вокруг палки, прибитой по диагонали и выступающей одним из концов наружу.

Для учета количества нитей в основе каждые 30 из них (*pasma*) перевязывают цветными нитками. Скрученную в косу готовую основу с фиксированным зевом и пасмами называют *sincir* (цепь) или *pelik* (коса). Она может в таком виде долго храниться. Интерес представляют связанные со снованием поверья. Так, запретными для этой операции днями недели считаются вторник и пятница.

Ткали гагаузы в основном ремизным способом на горизонтальном станке (*düzen*). Он имеет прямо горизонтальную основу и по этому признаку сходен с ткацким станком, распространенным у населения не только Болгарии, но и всей европейской части СССР [Маруневич, 1988, с. 85].

Основными деталями станка являются поперечные брусья, боковые несущие рамы, т. е. станины, два навоя (*krosnu*), имеющие в станинах гнезда для крепления. Поперечные брусья (*düzenin geermesi*) соединяют станины и фиксируют рабочее положение станка. От их размера зависит ширина станка.

Важной частью станка является бердо (*tarak*), вставленное в подвешенную к поперечной перекладине (*tefä sopası*) раму (*tefä*). За бердом (если смотреть от места расположения ткачихи) находятся также в подвешенном состоянии ремизки (*gücü*). Их бывает две, четыре и более в зависимости от техники тканья. *Gücü* подвешены к перекладинам, опирающимся на станины (*gücü sopası*) с помощью приспособлений в виде катушек (*makara*) и плечевидных держателей, применяемых при спаривании ремизок. Ремизки соединены веревочками с дощатыми подножками-педалями (*ayaklık*), на которые ткачиха в нужный момент наступает ногой, опуская или поднимая ту или иную ремизку. Для натяжки нитей основы на одном из концов заднего навоя (*aard krosnu*) есть сквозные отверстия, куда вставляется упирающаяся в пол длинная жердь (*germä*).

Упорным приспособлением снабжен и передний навой (*önündeki krosnu*), на который наматывается готовая ткань. В конце его также имеется сквозное отверстие, куда вставляется заостренный деревянный или железный стержень, с помощью которого фиксируется в нужном положении.

Заряжается станок так. Конец основы со стороны фиксированного зева надевают на палку и равномерно по всей ее длине распределяют нити. Задний навой, на который наматывается основа, имеет утолщенные концы с отверстиями для регулировки натянутой основы. В проделанное в нем продольное углубление или даже сквозное отверстие вставляется неподвижно палочка с надетым на нее концом основы, после чего сама основа почти всю длину в расправленном виде наматывается на *krosnu*. Эту операцию проделывают обязательно три женщины: две крутят кросну, расправляя, распределяя нити основы (*eriş*), третья держит ее свободный конец и тянет на себя, обеспечивая ровную и тугую намотку. Для фиксации зева с обеих сторон перекрестия продевают две тонкие палочки или камышинка (*çapu*), предварительно удалив тесемки, отмечавшие до этого зев. Кросну с основой устанавливают в ее гнездо па станинах.

Дальнейшая операция зарядки связана с продеванием свободных концов связана с продеванием свободных концов нити основы через бедро и ремизки (*ulamak*). Для этого передний конец основы разрезают, сохраняя разделенными нити нижнего и верхнего ряда с тем, чтобы не нарушить зев. Количество нитей основы в зависимости от ширины и плотности изделия рассчитано еще при сновании. Как правило, оно должно соответствовать количеству зубьев берда или быть меньше. Так, если в берде 300 зубьев, а значит, столько же отверстий, то для будущей ткани в два аршина надо заготовить 10 чилия, составляющих 600 нитей, из расчета, чтобы продеть в одно отверстие по две нити. Если в берде 600 зубьев, то требуется 20 чилия, и т. д. В связи с этим существовало множество разновидностей берда: длинное – для ковровых изделий, среднее – для полотна, сукна, короткое – для полотенец, кушаков. От частоты зубьев берда зависела плотность ткани [Маруневич, 1988, с. 85-87].

Продевают нити основы через бердо и ремизки вдвоем. Одна мастерица берет крайнюю нить верхнего по зеву ряда и подает ее конец, минуя галево задней ремизки, другая – берет ее двумя пальцами правой руки (указательным и средним), минуя галево второй ремизки, и продевает в глазок первой ремизки. Затем таким же образом продевается вторая нить в ряду всей основы (она же первая в нижнем ряду зева). Продевают ее, минуя галево первой ремизки, через крайнее галево второй ремизки и т. д., пока не проведут все нити основы в таком же порядке.

Затем продевают нити в бердо: как правило, по две соседние в одно отверстие. По одной нити распределяли в случае ткань ковров, ряднины или толстой ткани. Бердо заряжали тоже вдвоем: одна женщина просовы-

вала нити, а другая захватывала. Во время этой операции иногда пользовались тонким крючком (*kuka*). Прodeв все нити, их связывают попарно и закрепляют на палочке. Палочку прикладывают к переднему навою и двумя-тремя оборотами последнего (вниз к себе) завершают растяжку основы между *krosnu*. Зев (*aazlık*) по-прежнему сохраняют *çapu*, располагающиеся па натянутой основе сзади за ремизками. При тканье они двигаются впереди ремизок.

Перед началом тканья ткачиха пробует станок в работе, проверяя уровень ремизок и порядок их связи с подножками, ходкость берда, крепежные устройства и степень натянутости основы. Нити утка (*аргач*), намотанные на *масур* с учетом нужного набора цветов пряжи в зависимости от орнамента будущего изделия, лежат рядом с сиденьем ткачихи в корзине. *Masur* насаживают на проволоку (*göbek*), которую закладывают в челнок.

ТКАНЬЕ

Начиная тканье, ткачиха наступает на первую подножку, в результате чего вторая ремизка поднимается, первая опускается, открывая этим *aazlık*, куда пробрасывается челнок. После этого мастерица наступает на вторую подножку, и уровни ремизок меняются в обратном направлении: вторая опускается, первая поднимается, закрывая зев. Движением берда к себе ткачиха прибавляет уток, обеспечивая плотное переплетение с ним нитей основы. Затем операция повторяется. Время от времени мастерица отпускает основу с заднего навоя и соответственно наматывает готовую полосу ткани на передний навой с помощью крепежных устройств. Для растяжки готовой ткани с целью предохранить зубья берда от поломки использовалась сдвоенная железная пластина (*çimbar*) с зубчиками на концах. Пластины чимбара имеют отверстия. При фиксировании нужной длины чимбара в соответствии с шириной ткани стараются совместить отверстия обеих пластин на соответствующем расстоянии. Продетый через совпавшие отверстия гвоздь или шип замыкает чимбар на нужной длине.

Наматываемая на передний навой готовая ткань называется *natra*. Это слово обозначает и расстояние между кроснами, отмечаемое каждый раз продетой контрастной ниточкой по краю. Ниточки позволяют вести счет объема тканой продукции. Натра – обычный термин и для молдаван, которые называют им натянутую на станок основу [Постолаки, 1987, с. 72]. Завершив тканье, разрезают *çatal* и, подобрав в пучки нити нижнего (*aard*) и верхнего (*ön*) рядов, завязывают узлы. Обрывки нитей основы (*dirzâna*, *saçak*) привязывают на бердо или ремизки до следующего раза.

«Сторожившую» зев *çapu*, называемую *aberci* (вестник), снимают и выходят с ней на улицу. Если навстречу идет беременная женщина, ей загадывают пол будущего ребенка или двойню, если девушка – счастливую

судьбу. Только после этого *çari* выбрасывают. Окончив ткань, стараются тут же подмести пол и полить его водой. Мусор из-под станка скорее выбрасывают, боясь, по поверью, гнева богородицы. Поверьем запрещалось также заканчивать ткань ночью. В таких случаях предписывалось оставить на следующий день хоть один поворот кросну, чтобы стан не стоял порожним. Одним из древнейших поверий гагаузов, заключается в том, что тому, кто убьет паука, в течение 40 дней будут прощены все грехи. Такая кара считалась заслуженной, поскольку, как гласит легенда, богородица не может простить пауку, что он в ткань оказался искуснее ее [Манов, 1838, с. 94; 115]. Наименее удачным для тканья днем по поверью считался вторник. Накануне пятницы, в пятницу, в воскресенье и в праздники тоже не ткали. Зато среда слыла удачным днем. Про нее говорили: «*Çarşmba çarşaf dokêr*» («Среда полотна ткет»).

Существуют несколько способов ткачества. Самый древний из них – безремизный, при котором процесс совершается без дополнительных приспособлений для образования зева. Этим способом ткали на вертикальных станках ковры и рогожки или узкие пояса. Остальные ткани изготавливались на горизонтальном станке ремизным способом.

Варьируя количество ремизок, гагаузские мастерицы создавали большое разнообразие тканей. Наиболее простым видом рассматриваемой техники является двухремизный способ. При тканье в две ремизки получалась одноцветная ткань с простым полотняным переплетением нитей – основы и утка. Так ткали холсты, покрывала, недекорированные части полотенец, шерстяные ткани для женского платья, облицовку на матрасы, грубую шерстяную ткань в качестве основы для сукна, дорожки, налавники, ковры, мешковину. При тканье ковров движение челнока по зеву сочетали с продвижением нитей утка (согласно узору) руками.

Техника простого переплетения нитей позволяла выделять и ткани в полоску (*çizili, çubuklu*), для чего нити соответствующих цветов и в соответствующих количествах и порядке чередовали в основе еще при сновании или пропускали только в уток уже в процессе тканья. При создании клетчатой ткани (*kardelli, pesmetli*) цветную нить чередовали как в основе, так и по утку. Так изготавливали шерстяную ткань для фартуков, ряднину, настенные дорожки, половики, концы полотенец. Холст на обрядовые рубахи ткали с бежевой и желтой полоской вдоль краев. Этот принцип тканья сохраняется у гагаузов до настоящего времени.

Двухремизный способ тканья является основой для более сложных приемов ткачества – узорных. Чтобы получить более сложную узорную фактуру тканей, применяли больше ремизок или сочетали двухремизный способ с дополнительными приспособлениями в виде дощечки, помогавшей формировать еще один зев. В. А. Мошков писал, что, варьируя ремизками и приспособлениями, «в ткацкой работе гагаузы достигают того выс-

шого предела, до которого может пойти домашний ткач» [Мошков, 1902, №4, с. 102]. Добавление ремизок и варьирование последовательности их движения позволяют сложнее переплести нити, в результате чего получается узорная фактура тканей с лицевой и изнаночной сторонами (*bir üzlü*).

Одним из распространенных приемов является трехремизное ткачество. Вытканый этим способом материал имеет одностороннюю узорную фактуру, которую формирует движение третьей ремизки, образующей дополнительный зев. В народе этот способ называют *diki*⁹².

При трехремизной заправке станка в переплетении участвуют три нити основы. Уточная нить в данном случае проходит в одном направлении по зеву, образованному из одинарных нитей нижнего ряда (3, 6, 9, 12 и т. д.) и спаренных верхнего ряда основы (1, 2, 4, 5, 7, 8 и т. д.). В обратном направлении положение зевообразующих рядов тканей основы меняется: одинарные – вверх, спаренные – вниз. Трехремизным способом гагаузы ткали детские пеленки и декоративные белые и цветные полосы на полотенцах, скатертях, покрывалах, занавесках и т. д.

Характерным приемом ткачества, не уступавшим по масштабам бытования двухремизной технике, в конце прошлого века был четырехремизный (*dört gücüü*). Он являлся одним из наиболее употребительных у гагаузов и впоследствии. Мастерицы создавали в этой технике почти все ткани, используемые для шитья верхней одежды, постели. Так ткали многие предметы убранства (кроме ковров) [Маруневич, 1988, с. 90-91].

Особенность многоремизного ткачества состоит в наличии двух утков: один – для поля, другой – для узора. Разнообразные схемы движения ремизок создают массу вариантов узорной фактуры тканей. Наиболее типичными схемами являются следующие:

- последовательное движение ремизок, обеспечиваемое нажатием подножек в очередности 1, 2, 3, 4; 1, 2, 3, 4; 1, 2, 3, 4 и т. д. В результате создается ткань с фактурой типа диагональ (*yan çizili*). Так изготавливали все виды тонкого сукна, онучи, пояса, матрасы, клетчатые настенные дорожки, детские пеленки;
- волнообразное движение ремизок: 1, 2, 3, 4, 3, 2, 1, 2, 3, 4, 3, 2, 1 и т. д. Фактурный рисунок имеет вид зигзага (*kırıklı çizili*). Такую ткань использовали для скатертей, ряднин, налавников, шерстяных наволочек для длинных подушек, салфеток для корзин с продовольствием и для котомок и т. д.
- чередование волнообразных движений ремизок, исполненных в зеркально противоположном направлении по горизонтали. В результате каждые два зигзага, смыкающиеся вершинами ломаной линии, создают фактуру, состоящую из сетки мелких ромбов (*aynallı, makatlı*);

- ритмическое движение трех ремизок вниз (1, 2, 3) и одной (4) вверх, сочетающееся с поочередным перебросом двух челноков с нитями утка разной толщины. Нить поглубже, обычно шерстяная, формирует фактуру в виде квадратов или столбиков (*pesmetli, piti-rak*). Этим методом ткали одеяла, наволочки, настенные дорожки, покрывала.
- спаривание ремизок в сочетании со специфичным для каждого узора порядком их движения (*aynalı, anatlı*). Так выделяли ткань на одеяла, покрывала, скатерти [Маруневич, 1988, с. 90-91].

Практиковался и пятиремизный способ (*beş gücü*) тканья, увеличивавший вариативность фактуры тканей преимущественно с узорами крупных очертаний. К многоремизному (более 5) способу ткачества прибегали редко, хотя именно он позволял получить сложный и красивый узор. Работа с большим количеством ремизок была очень трудоемкой и требовала одновременной слаженной работы двух и более ткачих.

Узор мастерицами всегда выбирался заранее, и ремизки заряжались в строгом соответствии с выбранной схемой. Для спаривания ремизок, чтобы при тканье можно было одновременно поднять две или три из них, сцепляли соседние подножки. Если же требовалось спаривать отдаленные друг от друга ремизки (1-ю и 3-ю или 1-ю и 4-ю), то их подвешивали к плечевидным держателям в виде маленьких коромысел (*suvacı, omuz*).

При создании узорных тканей использовали и ряд приемов специфического проведения уточной нити в зев, связанных с применением специальных устройств для дополнительного зева. На этих приемах основаны закладная (*kıma*), браная (*taftada kaldırma*), петельчатая (*şiştän kaldırma*) виды техники. У гагаузов они все базируются на двухремизном способе тканья и выполняются на горизонтальном станке (кроме редких случаев тканья на вертикальном станке закладным способом). В отличие от молдаван гагаузы даже ковры закладным способом ткнут преимущественно на горизонтальном станке. В приспособлении горизонтального станка для тканья больших ковров проявилось своеобразное преломление в быту гагаузов молдавских ковродельческих традиции.

Браная техника позволяет получить узор, близкий к фактуре ткани, исполненной трехремизным способом. Дополнительный зев тут создается поднятием (соответственно задуманному узору) ряда нитей основы за бердом дощечкой (*tafta kaldırma*), выполняющей роль третьей ремизки. Эта техника используется при тканье ковров, узоров на полотенцах, наволочек. Некоторые ткани с особо сложным узором (например, облицовку к одеялам) ткнут с помощью четырех дощечек с одним или двумя утками.

Знакомо гагаузам и тканье ковровых изделий негладкой фактуры, например петельчатой (*tülü pala*). В этом случае использовали две уточные нити: одну хлопчатобумажную – для поля, другую шерстяную – для узо-

ра. Ворсистость создавалась петлеобразными выпусками шерстяных нитей утка. Для образования рядов петель применяли спицы или просто проволоку, на которые накидывали нити утка, поднимая их таким образом над замыкающейся после каждого ряда петель основой, закрепляемой прокидкой в зев тонкой хлопчатобумажной нити под цвет нитей основы. При тканье петельчатых ковров основу старались натянуть особенно сильно, с тем, чтобы не исказить геометрически правильную сетку узора.

В целом ковроткачество у гагаузов имеет ряд особенностей. От молдавских традиций оно отличается как по технике, так и по занимаемому в быту месту. Гагаузы почти не использовали традиционный для Молдавии вертикальный станок, на котором соседнее население создавало свой национальный ковер, называемый по станку *rézboi*.

В Болгарию килимное ткачество на вертикальном станке, пришло сравнительно поздно и связано с турецко-персидскими традициями [Вакарелски, 1974, с. 396; Станков, 1960, с. 18]. Крестьянское домашнее ткачество в Болгарии, а по традиции и у переселенцев в Бессарабии, в том числе у гагаузов, основывалось на горизонтальном станке, на котором при необходимости ткали и ковры, и мелкие ковровые изделия. По этой причине все архаичные килимы, встречающиеся сейчас в селах, узкие (от 50 см до 1 м ширины) и вешаются по традиции на стены по принципу настенных дорожек. В старину, если хотели иметь широкий ковер, ткали две половинки, которые потом сшивали [Маруневич, 1988, с. 92].

ВИДЫ ТКАНЕЙ

Большим разнообразием отличались у гагаузов ткани для одежды. Тонкую домашнюю шерстяную ткань *çukman*, изготовленную двухремизным способом и предназначенную для верхней одежды, отдавали в мастерскую на покраску и глажение. В некоторые виды чукмана для женского платья и верхних мужских рубаш закладывали нити разного качества. Чаще всего шерсть сочетали с шелковыми сырцовыми нитями, которые воспринимали краситель иначе, чем шерсть. Так получали ткани в полоску (*çizili, yollu*), мелкую клетку (*yarım dolap*). Пеструю ткань в народе называли *marmuralı* (мраморная). Колер указанных тканей формировался в основном за счет нитей зеленого, черного, красного и белого цветов.

Широко использовались в быту гагаузов одежда и изделия из сукна. Тонкое сукно (*dimi*) ткали четырехремизным способом, а заготовку на толстое (*aba*) – двухремизным с последующим валянием. Из *dimi* шили мужские штаны, жилеты, куртки. *Aba* шла на изготовление мужских плащей, курток, полупальто, женских тапочек. Из сукна делали также салфетки для накрывания теста в квашне, а также подстилки для свежего хлеба.

В зависимости от способа тканья различали сорта сукон: 1) «лита» – самое тонкое; 2) «*diki*» (возможно, *dimi*) – среднее; 3) «*aba*» – толстое солдатское. Первые два из черной шерсти в две или три ничельницы, а последний в две ничельницы из серой или белой» [Мошков, 1902, №4, с. 52].

Уже в 20-е гг. XX в. сукна белого и серого цвета не встречались. Они также не дифференцировались на тонкие (*litu*) и грубые (*aba*). Дольше всего сохранилось тонкое сукно *dimi*, тканое в три или четыре ремизки. Из него шили мужские штаны и верхнюю одежду [Маруневич, 1988, с. 93].

Значительное количество тканей составляли тонкие некрашенные конопляные или хлопчатобумажные полотна (*bez*), изготавливаемые, как правило, двухремизным способом. Из них шили женские и мужские нижние рубахи. Для создания своеобразной отделки по краю, а то и по всему полю при тканье полотна на рубахи в основу закладывали ряд нитей, окрашенных в желтый или светло-бежевый цвета. Женские платья или мужские верхние рубахи редко изготавливались из крашеного хлопчатобумажного полотна, так как это считалось признаком бедности.

В особую группу можно выделить узорные ткани, употреблявшиеся для изготовления обрядовых предметов и предназначенных для убранства дока. Наиболее характерными из них являлись декоративные полотенца. Их использовали в свадебном обряде (*goda peşkiri*, *düün peşkiri*) или в убранстве парадных комнат. Они были обязательной принадлежностью девичьего приданого. Полотенце представляло собой длинное (3-4 м.) узкое полотно, вытканное в две ремизки из белой хлопчатобумажной пряжи или шелка-сырца с узором из полосок рельефной фактуры (узеньких – на основном поле, более вариантных – на концах, где располагался основной орнамент *korafçık*). Эти чередующиеся орнаментальные полосы, обрамленные белыми полосками, создавались закладной или трехремизной техникой по утку из разноцветных нитей и состояли из повторяющихся геометрических зоо- и антропоморфных фигур. Наиболее нарядные полотенца украшали полосы ажурного тканья (*kivrak*, *kibriz*), сочетающиеся с полосой крупной тканой меретки (*ajur*). Особую красоту им придают пропущенные по утку нити золоченой мишуры (*tel*) и кружевная оторочка по краям (*tantela*). Иногда к концам таких полотенец пришивали широкие кружева домашнего изготовления.

Меньшие по размерам и менее нарядные полотенца привязывали на свадьбах и уздечкам лошадей, ими также повязывали участников свадебного обряда преимущественно мужчин. Как правило, это были двухцветные полотенца: центральная часть белая, концы голубые или желтые. Концы украшали еще ткаными орнаментальными полосками из чередующихся разноцветных геометрических фигурок. Поля таких полотенец ткали из обычных нитей в две ремизки, а рельефные поперечные полосы в три или четыре ремизки из более толстых хлопчатобумажных нитей.

На полотенцах, предназначенных в дар родителям жениха (*kainata peşkiri*), чаще, чем на *goda peşkiri*, шили или ткали растительный орнамент, символизировавший вечность жизни, ее постоянное возобновление. Эти полотенца имели больше по сравнению с другими их видами аналогий у молдавского и украинского населения Бессарабии [Маруневич, 1988, с. 95]. Изготавливались и *diz peşkiri* – полотенца в виде длинных, узких недекорированных неразрезанных полотнищ, которыми покрывали колени гостей за трапезой. Их хранили от застолья к застолью в свернутом в рулон виде. Узорным тканьем выполнялись также скатерти. Полотно для них ткали из хлопчатобумажных тонких нитей, сочетавшихся с сырцовой шелковой пряжей, двухремизным способом. Тонкую ткань с клетчатой фактурой создавали за счет различного качества и цвета нитей.

Обычной была белая рельефная клетка на белом или желтом гладком фоне. Ткали скатерти также в четыре, пять и более ремизок, выделявая полотно с мелкой узорной ромбовидной и другой фактурой (*anatarlı, pesmetli, pitrak*). Такие же технические приемы использовали при изготовлении покрывал для занавешивания висящей на стене одежды. Упомянутые предметы убранства так же, как и полотенца, дополнительно украшали кружевными заставками в виде обрамляющих полос, оторочек и подзоров по краям. Под влиянием украинцев, в некоторых гагаузских селах на территории Украины ткали скатерти в цветную клетку [Маруневич, 1988, с. 97].

Особую группу тканых изделий у гагаузов составляли ковры. Их ткали из шерстяных нитей. С конца XIX в. нити основы все чаще стали заменять конопляной или грубой хлопчатобумажной пряжей.

К наиболее старинным видам ковров относятся узкие, длинные гладкие, выполненные закладной техникой (*kirma pala*). В целом гладкие безворсовые ковры явно отражают заметное влияние молдавских традиций как в технике, так и в композиции орнамента. Наиболее старинные из них отличались светлым (бежевый, салатовый) цветом основного поля, на котором выделялся растительный орнамент в виде стилизованных ветвей и целых деревьев, букетов цветов, чередующихся с антропоморфным фигурками (пастух с овцами или сильно стилизованное изображение другого живого существа). По длинным краям ковер обрамляла зубчатая темная полоса с направленными к центру ковра вершинами треугольников. Симметрию обеспечивали несколько раппортов основного изображения. Орнамент ориентировали по длине ковра [Маруневич, 1988, с. 97].

Интересным видом гагаузских ковров являются длинные, узкие, с сильно стилизованным растительным орнаментом, представляющим собой букеты с нераспустившимися бутонами в вазонах. Графическое обобщение и стилизация здесь настолько сильны, что иногда вовсе утрачивается восприятие цветка в вазоне, а получается нечто в виде гребня, опрокину-

того вверх зубьями, или руки с растопыренными пальцами. Мотив руки с растопыренными пальцами особенно легко читается в сопутствующих основному рисунку деталях, располагающихся в промежутках между раппортами «вазона». В целом этот орнамент настолько выразителен, оригинален и совершенен в пропорциях, что не только не создает впечатления примитива, но и заставляет думать, что истинные его истоки очень древние и пока неизвестные.

Любопытны также узкие и длинные ковры с горизонтальной ориентацией звездчатого орнамента (*yıldızlı*). Орнаментальная композиция здесь включает раппорты в виде крупных геометризованных знаков, составленных из накладывающихся друг на друга и перекрещивающихся разноцветных квадратов, прямоугольников, крестообразно пересекающихся и вписывающихся в другие квадраты, и т. д. Выступающие углы и концы этих фигур создают звездчатость изображения. Орнамент ковра состоит из нескольких раппортов таких крупных звезд, заполняющих все узкое и длинное поле. Кайма выражена нечетко, чаще всего она отсутствует, но иногда представляет собой цепочку темных «звезд», зубчатую полосу (волнистой линией вовнутрь) цепочку меандрового орнамента в виде соединенных горизонтальных геометризованных завитков и восьмерок.

Как гребенчатые, так и звездчатые ковры перестали ткать в гагаузских селах еще в конце XIX – начале XX в. Сейчас можно встретить только отдельные старинные образцы. Но элементы их специфического орнамента живы до сих пор. Так, на многих современных паласах есть традиционные одноцветные вертикально ориентированные полосы, перемежающиеся с изображением «звезд», гребенчатых или бутонообразных мотивов (*koraf arası*).

В современном гагаузском ковроделии своеобразно развит растительный орнамент старинных килимов – *dallı*. Стилизованные изображения деревьев и веток под влиянием общих процессов развития ковроткачества в крае заменились в конце XIX – начале XX в. натуралистическими изображениями букетов цветов в вазонах. Сейчас гагаузские гладкие ковры имеют черный фон, на котором располагаются два или три раппорта – букеты цветов в вазоне или корзинке или без них. По краю идет широкая кайма в виде гирлянды цветов. Наиболее употребительными узорами являются «*tabla*» (поднос), «*gül*» (роза), «*beş gül*» (пять роз), «*kuş*» (птица), «*kaşolka*» (корзина), «*mantar kenarı*» (грибы) и др. Многие из перечисленных орнаментов возникли под влиянием вышивальных узоров. Наиболее распространенным орнаментальным мотивом ковра с начала XX в. стало изображение композиций из трех, реже – пяти роз в обрамлении букетов из различных цветов, в том числе полевых [Маруневич, 1988, с. 98].

Своеобразную группу ковров, широко распространенных в гагаузских селах Вулканештского района Гагаузии и отчасти Болградского района

Одесской области Украины составляют ворсовые (*tülü pala*). Их ткут по половинке (по горизонтали), затем сшивают, следя за тем, чтобы на месте шва линии узора совпали и сохранилась единая орнаментальная композиция, образуемая сеткой повторяющегося узора, обрамленной четко выраженной каймой, выполненной в тех же мотивах. Наиболее характерным композиционным решением основного поля таких ковров является сетка из взаимно перекрещивающихся кругов (*tukurlaklı*), многоугольников (*çirvalı*), ромбов и квадратов (*aynalı*). Внутренняя часть этих фигур заполнена каким-нибудь уравновешивающим орнаментом, чаще всего геометрическим.

Традиции изготовления ворсовых ковров сами гагаузские мастерицы считают заимствованными у запрутских и задунайских молдаван Добруджи, а также у болгар. Видимо, поэтому в Етулии и Чишмикпое такой метод ковроткачества называют *romun örnää*, т. е. румынский обычай, что, несомненно, подтверждает новизну традиции.

Свойственными не только гагаузам, но и другому населению Южной Бессарабии можно считать ковры, выполненные двухремизным способом с элементами браной техники (*taftadan kaldırma pala*). Задунайские переселенцы в Бессарабии ввиду слабого развития, а то и отсутствия стародавних традиций классического ковроделия отдавали предпочтение горизонтальному станку, менее приспособленному к тканью килимов. По этой причине у них сравнительно быстро распространились ковровые изделия, в которых на облегченную структуру полотняного переплетения одинаковых по качеству и цвету нитей основы и утка в процессе тканья браным способом наносился цветной орнамент по принципу и с эффектом гладьевой вышивки или петельчатой ворсистой. Данные изделия успешно заменяли в интерьере домов килимы. Если нужен был большой ковер, по традиции ткали две половинки, которые затем сшивали. В отличие от *kırma kilim* эти ковры были менее плотными и чаще использовались как настенные дорожки или налawnики. Прямые аналогии этого элемента убранства наблюдались у молдаван Южной Бессарабии [Постолаки, 1987, с. 79; 82]. Известны ковры петельного переплетения и в Болгарии [Этнография, 1983, Т. 2, с. 232].

По древней традиции в быту гагаузов – как бессарабских, так и болгарских – используются длинные, узкие ковровые настенные дорожки (*pala*), имеющие прямые аналогии у всех народов Юго-Восточной и Восточной Европы. Их ткали на горизонтальном станке в две, три или четыре ремизки, в связи с чем орнамент был в основном геометрический (линейный) – в виде цветных поперечных полос или клеток. Изготавливали такие дорожки из цветных шерстяных нитей и пряженого лоскута. Эти изделия вешали на стены по всему периметру, до уровня подоконников, и обязательно вдоль глинобитного возвышения у стены (*pat*). Ими также застилали лавки и пат, а в зажиточных семьях – и пол. Но на пол стелили, как правило, лишь

лоскутные дорожки (*parça pala*). Широко применялись тонкие шерстяные или хлопчатобумажные настенные дорожки всевозможных цветов в клетку. Клетку образовывали контрастные с основным фоном перекрещивающиеся полосы.

Распространенным видом изделий народного ткачества гагаузов являлись традиционные домотканые шерстяные наволочки для удлиненных подушек (*yastık*), представлявших собой традиционный элемент убранства жилого помещения дома. Лицевую сторону этих подушек покрывали специально тканными для этой цели кусками шерстяного узорного полотна (*yastık üzü*). *Yastık üzü* закладывали в станок каждый раз как отдельное изделие, так как оно по своим утилитарным и эстетическим функциям составляло самостоятельный предмет. Вытканые ремизным (2-х, 3-х, 4-х, 5-ти) способом, эти изделия кроме тканой узорной фактуры украшались контрастными по цвету полосами на концах. Особенно широко применялась браная техника, позволяющая сполна подчеркнуть декоративную эстетическую функцию этого характерного предмета гагаузского жилища. Орнаментальные мотивы быта традиционными (растительный – стилизованные цветы, бутоны, ветки, ягоды; геометрический – клетки, полосы, раппорты квадратов и кубов, ломаные линии, крестообразные и звездчатые фигуры, параллелограммы и т. д.; орнитоморфный и зооморфный - стилизованные изображения птиц, зверей и т. п.). В старину каждая хозяйка должна была иметь в доме 15 подушек (*yastık*). По ним, как и по другим предметам убранства, судили о ее вкусе и проворстве [Маруневич, 1988, с. 101].

Большую группу тканых изделий у гагаузов представляли постельные принадлежности из цветной шерсти: матрасы (*döşek*) одеяла (*yorgan*), покрывала (*çarşaf*). Их ткали четырех- или пятиремизным способом, сочетая в утке шерстяную узоробразующую пряжу с тонкой хлопчатобумажной нитью, обеспечивающей плотность ткани. Матрасы и покрывала изготавливали в четыре ремизки по схеме чередования от первой до четвертой нити подряд, в результате чего получалась фактура «диагональ». Тканье этих изделий считалось одним из ответственных занятий.

Важное место в ткачестве занимали изделия малых форм (предметы убранства, и одежды). Наиболее характерным из них является мужской пояс (кушак), который ткали в четыре ремизки, используя специальные маленькие берда. Иногда применялось большое бердо. В таком случае без особого маленького маленького *çimbar* было не обойтись, так как стянутые к центру нити основы могли поломать при натяжении зубья берда. Часто кушак делали из белой пряжи, затем в готовом виде красили в ярко-красный цвет. Некоторые ткали широкое полотно, которое потом разрезали на продольные полосы. На узкий кушак требовался один *çilâ* пряжи. Из тонкой покупной шерстяной нити ткали платки (*çember*).

Особо, четырехремизным способом выделявали ткань на мужские онучи (*sargi*). На пару онучей шло семь чилия пряжи. Из шерстяной грубой ткани серого цвета с полосами красного, зеленого и черного цвета изготовляли сумки – *torba*.

Характерным изделием для быта гагаузов в прошлом являлись ковровые накидки на круп лошадей (*kıma çul*) с ярким тканым орнаментом и кисточками.

Как и у других народов, у гагаузов умение ткать было необходимым качеством девушки на выданье. В этом выражалось ее важное место в будущей семье, так как в условиях натурального и даже полунатурального хозяйства ткачество было почти единственным источником таких необходимых жизнеобеспечивающих факторов, как одежда, постель, убранство жилья. Огромным и определяющим было влияние женщины через ткань на эстетику крестьянского быта. Ткали вещи не только нужные, но и по возможности красивые. В народе бережно относились к этой рукотворной красоте, постоянно ухаживая за каждым предметом. В этом отражались уважение к своему труду и бережливость.

РАЗДЕЛ III

ЭТНОГРАФИЯ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

ГЛАВА 8

ПОСЕЛЕНИЕ, УСАДЬБА, ЖИЛИЩЕ

*М. В. Маруневич
Д. Е. Никогло*

1. ПОСЕЛЕНИЕ

Многодворные поселения. Все гагаузские села на территории Бессарабии являются поселениями позднего происхождения. Основная их масса – многодворные поселения равнинного типа с довольно большим количеством жителей. Эта черта отличала гагаузские села от молдавских, которые были менее многолюдны. На новых землях в самом начале XIX в. место для основания села переселенцы выбирали стихийно. Причем их действия были связаны в основном с наличием свободных пространств, близостью водных источников, степенью обжитости места (покинутые ногайцами селения или около них). Так, одна их легенд гласит, что первые жители-гагаузы с. Бешалма основали свои жилища вблизи татарского колодца. Старый татарский источник стал центром притяжения и первых гагаузских жителей Комрата, поселившихся поблизости вдоль широкой долины реки Ялпуг. Немаловажным фактором было наличие единоплеменников из «старых» поселенцев (гагаузов, переселившихся во второй половине XVIII в.). Первоначальными формами планировки гагаузских сел являлись кучевой план, а также отчасти формы, диктуемые явлениями естественно-географического порядка. Черты наиболее старинной кучевой приовражной (придолинной) планировки сохранились до настоящего времени в старых частях многих гагаузских сел: Болбока (ныне Котловина), Баурчи, Гайдары, Дезгинжа, Курчи (ныне Виноградовка), Димитровка, Кубей (ныне Червоноармейское); придорожной – Кирсово, Конгаз, Комрат и др. [Маруневич, 1980, с. 23-24].

С начала 20–х гг. XIX в. гагаузские селения стали развиваться по принципу регулярной планировки. В этом процессе определяющую роль сыграло казенное планирование селений с целью изменения внешнего облика колоний. Каждая колония получила строго определенную «нарезку... для построения домов» с обозначением величины двора каждого семейства. Давались определенные указания в планировке как сел, так и усадеб. В результате к концу 20–х гг. многие села располагались в одну линию или в две линии

вдоль рек и дорог. К упомянутому времени такую планировку имело большинство гагаузских сел. Многие села разрослись, и в дальнейшем к существующим линиям добавлялись новые, образовывались ровные кварталы и прямые улицы. В одном из источников говорится о том, что «село Авдарма строится ровными правильными кварталами на речке того же названия...» [Статистическое описание, 1899, с. 422], а колония Чадыр-Лунга – «по обеим сторонам реки Лунга, на покате горы, выше бывшей татарской деревни Аран-Юрдо; выстроена кварталами, большая часть селения расположена на левой стороне речки Лунга» [Статистическое описание, 1899, с. 442].

Улично-квартальный тип поселений сложился к середине XIX в., а второй половине XIX в. стал господствующим. О значительных изменениях во внешнем виде гагаузских сел свидетельствуют заметки современников, которые отмечали, что «болгарские колонии в 1847 г. сделали весьма значительные успехи на этом поприще. Болград сделался настоящим городом, Комрат и другие колонии обстраивались с успехом. В большей части «болгарского водворения» виднелись каменные или чамурные... правильные здания, хозяйство велось в изобилии: везде мосты, школы, плантации, мельницы и, что всего драгоценнее, водоемы и фонтаны среди самых безводных степей [Клаус, 1869, с. 325].

Но как бы ни была сильна нивелирующая роль казенного планирования, общие планы сел и их конфигурация зависели все же от характера рельефа и объектов на местности. Если села располагались на равнине, они принимали очертания удлинённого овала или длинного прямоугольника. В селах, стоящих на магистральной дороге, дома располагались вдоль этой дороги. В наибольшей степени это относится к селениям, находившимся на почтовых трактах, соединяющих Кишинев и Аккерман с Болградом, Ренией, Измаилом. Это – Комрат, Чок-Майдан, Кирсово, Томай, Конгаз. В длину вытягивались также села, расположенные вдоль склонов пологих холмов (старые части сел Комрат, Жовтневое, Казаклия, Авдарма и др.). Их основу составляла главная улица (*büük sokak*). В дальнейшем появились параллельные улицы, а затем для удобства движения продольные улицы и поперечные (*yan sokak* – боковая улица). Если же село располагалось на сильно пересечённой местности (стыке долин, оврагов, холмов, дорог), его очертания имеют неправильную форму с выпяченными в разные стороны от центра длинными полуовалами. В этих случаях расширение сел происходило не в длину и ширину, а по направлению удобных для застройки ложинок, ровных склонов (Курчи, Котловица, Баурчи, окраины Комрата, Авдарма и др.)

Всем гагаузским селениям присуще деление на части, которые называются «*maalä*» (махала). Названия крупных махал чаще всего связано с объектами на местности. Так, на окраинах Комрата в балках, перпендикулярных своей осью к главной улице села, расположены с юга болгарская махала, называемая *туканяска*, с севера, где находится молдавское село Бороганы, рас-

полагается бороганская махала – *бороганяска*. С противоположной стороны долины реки Ялпуг – *Yalpu maalesi*. Часть села, где была мельница, носила название *Dermen maalesi* (гаг. *dermen* – мельница) [Маруневич, 1980, с. 29-30]. Начало махалам положило оседание на соседних наделах родственников, что связано с определенными пережитками патронимии, сохранившимися в быту гагаузов в период их переселения из Северо-Восточной Болгарии в Южную Бессарабию. Деление на махалы свойственно также молдаванам, украинцам и другому населению. Но у задунайских переселенцев, в том числе и гагаузов, пережитки большой патриархальной семьи и родовых отношений сохранились сильнее, поэтому патронимные черты в структуре сел у них в конце XIX – начале XX в. проявляются довольно четко, тогда как у молдаван и украинцев к этому времени родственные признаки уступают место соседским (территориальным) [Маруневич, 1980, с. 30]. Крупные махалы делятся на более мелкие патронимные махалы, основывающиеся на родственном принципе. Названия этих махал связаны, как правило, с именем родоначальника группы родственников (*Mokuța maalesi, Bulgurci maalesi, Stefu maalesi* и т. д.) [Маруневич, 1980, с. 30]. Характерными для облика гагаузских селений в Буджаке в конце XIX – начале XX в. являлись ветряные мельницы, строившиеся на возвышенностях у окраин и каменные церкви, располагающиеся в центре села. В начале XIX в. первые церкви переселенцев из-за Дуная не отличались от жилища-землянки и строились без куполов, как обычные плетневые дома [История Молдавии, Т.3, ч. II, 1969, с. 246]. В 40-50-х гг. XIX в. согласно реформе было предписано строить в селах каменные церкви «в стиле византийского зодчества» [Дружинин, 1958, с. 274]. В результате к 1859 г. во всех гагаузских колониях, преимущественно на их возвышенных частях, появились новые церкви. К концу XIX в. формирование основных черт гагаузских селений завершилось. Российский этнограф В. А. Мошков в своих очерках описал классический вид гагаузского села: «Гагаузские села располагаются в долинах по берегам речек... Село, расположенное на плоском месте или скате горы, смотря по тому, в широкой или узкой долине оно построено, пересекается прямыми и широкими улицами, продольными поперечными, сходящимися между собой, если позволяет местность, под прямыми углами. В центре села, на самом высоком месте, обыкновенно посреди обширной площади располагается церковь, вокруг которой группируются общественные здания...» [Мошков, 1902, № 4, с. 2].

Однодворные и малодворные поселения. Кроме больших сел равнинного типа в Южной Бессарабии встречались однодворные и малодворные поселения хуторского типа. В народе четко различаются жилой хутор как таковой и пастушья временная *кышла*. Пастушья *кышла*, тырла – объект, связанный с сезонным содержанием общественного скота, преимущественно овец. Кышла состояла из примитивного жилья для пастухов (иногда их семей) и укрытия или загона для скота. Хутор в отличие от пастушьей кышлы менее

связан был с односторонней специализацией хозяйства. Он включал в себя хозяйственные постройки, обеспечивающие жизнь одной или нескольких семей, ведущих весь необходимый для существования комплекс хозяйства (включая земледелие). Бытование и характер этих единиц как временного, так и постоянного поселения у гагаузов (как и у остального населения Южной Бессарабии) связаны, с одной стороны, с особенностями условий колонизации края, с другой – с сохранением привычных по Северо-Восточной Болгарии традиция общественного выгонного выпаса скота [Маруневич, 1980, с. 31-32]. Данная традиция широко распространена в Южной и Центральной Европе, а для Балкано-Дунайского ареала это один из старинных методов общественного скотоводческого хозяйства, преимущественно овцеводческого [Клепикова, 1974; Маринов, 1973; Наумов, 1973]. Места стоянки отары и пастухов у народов этого региона издавна носят преимущественно славянские и восточнороманские по происхождению названия: *катун*, *стына*, *стайя*, *салаш*, *кошара*, *колиба*, *терло*. У молдаван и украинцев – *стынэ*, *стына* [Клепикова, 1974, с. 170]. В момент заселения Буджака традиции общественного выпаса скота переселенцев столкнулись с традициями ведения скотоводческого хозяйства у ногайских татар, находившихся к этому времени на стадии перехода оседлости. Если сохранение Балканской традиции выразилось в возрождении обычая выгонного выпаса общественного скота и славянского термина *тырла*, то влияние ногайцев сказалось прежде всего в заимствовании тюркского названия *kışla* (*кышла*) для обозначения мест временного и постоянного жительства, а также способах устройства в условиях Буджака загонов и загородок для стойлового содержания скота. Известно, что словом *kışla* (*кышла*) ногайцы называли свои как временные зимовки, так и постоянные поселения, в которых первыми признаками оседлости являлись загородки для скота. После ухода ногайцев покинутые ими временные или постоянные кышлы явились центрами притяжения новопоселенцев, тем более, что в некоторых из них до этого проживали вместе с ногайцами «старые» гагаузы. Сравнительно высокая форма организации скотоводческого двора татар не могла не повлиять как на судьбу переселенцев, широко следовавшим древним скотоводческим традициям, так и на процесс селообразования в целом.

Условия колонизации малозаселенных степей, несомненно, заставляли переселенцев в первое время, особенно в период, предшествовавший массовому переселению 1808-1811 гг., выбирать для пристанища любые места на местности, будь то старые зимовья ногайцев или безлюдные урочища близ источников. Если же переселенцы имели свой скот, то скотоводческая пастушья стоянка превращалась из временного жилища в постоянное жилище не только пастухов, но и для их семей. Именно так возникли в тот момент многие хутора. Центром хуторской усадьбы служил плетневой дом или землянка или то и другое вместе [Статистическое описание, 1899, с. 228-251, с. 349-365]. Вокруг них располагались необходимые хозяйственные постройки: погреб, колодец,

мельница, загородки и сараи для скота и т. д. В общем плане хутор дублировал крестьянский двор. Факт распространения хуторов на территории Южной Бессарабии в начале XIX в., прежде всего в качестве единиц первичного поселения в условиях колонизации края и господства скотоводческого типа хозяйства подтверждается источниками [Скальковский, 1848, с. 2-19; Список, Ч. III, 1861, с. 28, 72]. Так, в феврале 1817 г. попечитель задунайских переселенцев Ватикюти в представлении высшему начальству о колонистах, живущих вокруг крепостей Измаила и Аккермана, отмечает необходимость «... живущих по хуторам свесть в одно селение, поелику, быв разбросаны в разных местах, крайне затруднительно иметь над ними заведывание... соблюсти меж ними порядок и благоустройство» [Устройство, Т. II, 1957, с. 348]. Хутор, не смотря на его широкое распространение в начале XX в. во всей Южной Бессарабии, не стал впоследствии традиционным типом поселения в связи с завершением массовой колонизации края и максимальным сосредоточением населения в больших селах. Наверное, поэтому хутора не имеют в народе точного названия. Гагаузы иногда называли их *yurtluk* (*юртлук*), *turla* (тырла), реже – *kışla*. Славянское *тырло* – место стоянки скота – и тюркское *юртлук* – родина обозначают у гагаузов место поселения родоначальника, родину: *bobanin turlası* – отцовский дом, *dädu Mitinin turlası* – дом с усадьбой, принадлежащие деду Мите; *senselenin yurtluu* – место жительства старшего предка, первопоселенца [Маруневич, 1980, с. 36-37]. Если славянский термин *тырла* [Даль, 1882, Т. 4, с. 448] свидетельствует о традициях селообразования, возникших явно в период проживания гагаузов на Балканах, то термин *yurtluk* имеет более древние корни. Аналогии его у других тюркских народов в значении дом, родина, домашний очаг, возведение крыши над головой [Древнетюркский словарь, 1969, с. 389; Аганин, 1968; Русско-азербайджанский, 1940; Русско-башкирский, 1964; Татарско-русский, 1966] свидетельствуют о том, что предки гагаузов контактировали с тюркоязычными народами на более ранних этапах истории. В Южной Бессарабии словом *yurtluk* гагаузы называли усадьбы, считавшиеся по семейным преданиям центром патронимных частей (*махалы*) внутри села. Неудивительно, что также называли малодворные поселения вне границ села. И махала, и хутор объединял единый признак родовой и семейной прародины, поэтому характер их участия в селообразовании был почти идентичен. Так, в результате разделения семьи члены ее строили себе жилища поблизости *yurtluk*, образуя вокруг него в границах селе патронимную единицу (*maalä*), вне села же – хутор, заселенный родственниками. В этом отношении связь селообразования с древнейшими традициями патронимных форм поселения у гагаузов имеет аналогии у многих народов Юго-Восточной Европы [Косвен, 1950, № 2, с. 65-76; Косвен, 1963, с. 252, 257]. Сказанное свидетельствует, что древние традиции селообразования, нашедшие выражение в терминах *turla*, *yurtluk*, возродились в быту гагаузов в момент обживания Буджака и, несомненно, повлияли не только на патронимную структуру крупных сел, но и отчасти на бытование в условиях

колонизации края малодворных поселений типа хуторов. Уже к середине XIX в. в связи с максимальным сосредоточением жителей в больших селах хутора как единицы самостоятельных поселений стали исчезать.

2. ТРАДИЦИОННАЯ КРЕСТЬЯНСКАЯ УСАДЬБА ГАГАУЗОВ В XIX – НАЧАЛЕ XX В.

Состав традиционной усадьбы гагаузов.

Первоначальный облик усадеб переселенцев складывался из необходимых для ведения хозяйства построек. Каждый колонист был земледельцем и скотоводом. Поэтому в его усадьбе должны были иметься постройки для содержания тяглогового и стадного мелкого скота, хранения сельскохозяйственного инвентаря, семян, продовольственных запасов, кормов скоту. Главными объектами усадьбы, типичной для гагаузских крестьян, в конце XIX в. являлись: жилой комплекс, хозяйственные постройки, ток для молотьбы зерновых, огород и сад с цветником, ограждение усадьбы.

Жилые постройки. Центром гагаузской усадьбы в XIX в. являлся дом (*ev*), ориентированный на юг и юго-запад. Приспособление этой традиции к новым условиям улично-квартальной планировки выразилось в том, что вдоль южной стороны улиц, направленных с востока на запад, дома оказывались ориентированными к улице задней стеной или в лучшем случае торцом (при ориентировке домов на восток). Вдоль улиц, направленных с севера на юг, дома чаще всего оказывались ориентированными к улице торцом (при ориентировке их на юг), фасадом и реже задней стеной (при ориентировке их на восток). Так как большинство сел располагалось вдоль речных долин и дорог, имеющих направление главным образом с севера на юг, поэтому в колониях к концу XIX в. преобладала ориентировка домов торцом к улице. Так складывался колониистский образец селений и усадеб. Кроме дома на территории усадьбы строилась кухня. В большинстве случаев кухня и дом располагались перпендикулярно друг другу или были параллельны. Перед домом и кухней под навесом или прямо под открытым небом сооружались хлебная печь (*firin*) и очаг (*kotlon*). Типичными для гагаузской усадьбы были небольшой огород с садом и цветник (*başça*). Им отводили место между жилыми постройками и забором, с тем, чтобы не занимать пространство внутреннего двора.

Зерновые ямы (*ekkinik, ekin kuyusu*) копали в каком-нибудь углу двора поблизости от тока для молотьбы (*harman*) Но в трудные времена (голодовку, засуху, войну) их копали внутри жилища, в основном в задней части или у порога.

Амбар (*hambar*) занимал важное место в хозяйстве гагауза. Этот элемент усадьбы второй половины XIX – начала XX в. представлял собой плетневое или дощатое сооружение, приподнятое над землей на 6 – 7 подставках (в виде перепиленных толстых бревен или камней) до 70 см. При строительстве амбара применялась плетневая и паянтовая техника, известная колони-

стам еще на Балканах. Крыша амбара покрывалась камышом или дранкой, реже – черепицей. Внутри устанавливали ящики для хранения зерна и муки, плетеные корзины с припасами. Наиболее рачительный хозяин делил площадь амбара на клетки (*göz*), обмазанные глиной, каждая из которых предназначалась для определенного вида припасов: семян, пшеницы и кукурузной муки, ржи, овса и т. д. Поперек стропил прибивались жерди или доски, на которые клали запас сена, фасолевую ботву. К стропилам подвешивались шкуры, связки шерсти, лука, перца, чеснока. Более архаичной разновидностью амбара является большая плетневая корзина (*çit*), поднятая над землей при помощи стоек, камней, бревен и покрытая хворостом, соломой, камышом, стеблями кукурузы и подсолнечника. По размерам она меньше амбара, имеет продолговатую, расширяющуюся кверху форму. В таких корзинах кукурузу в початках. *Hambar* и *çit* в силу особенности конструкции в отличие от других хозяйственных объектов обладали относительной самостоятельностью в усадьбе. Хозяин сооружал их там, где это представлялось более удобным.

Погреб (*maaza*) получил большое распространение в гагаузских селах к концу XIX в. Первыми стали обзаводиться погребами крестьяне, владевшие обширными виноградниками. Использование погребов в качестве хранилищ для вина практиковалось в Бессарабии задолго до прихода сюда гагаузов и болгар [Путешествие, Вып. II., 1887, с. 37; Бырня, 1869, с. 126]. Первоначально хранилища типа погребов развились из примитивной формы жилища – землянки (бордей) (История, 1969, с. 187; Мошков, 1902, № 3, с. 27]. К концу XIX в. погреб располагался обязательно в промежутке двора между фасадным забором и домом [Архив ГМЭ, ф. 1, оп. 2, д. 726, л. 30]. С дальнейшим совершенствованием конструкции и планировки дома погреб все чаще делают под домом и он превращается в подвал.

Хлев (*dam*) являлся обязательной постройкой в усадьбе хозяина любого достатка и предназначался для содержания скота. В конце XIX в. хлева все чаще примыкает к *кухне-бордею*. Кухня и хлев разделялись смежной стеной, в которой имелись дверь или лаз, предназначавшиеся для проникновения в зимнее время, минуя внешние двери. Непременным атрибутом хлева являлись ясли (*ahir*), располагавшиеся вдоль тыльной стены. Дам в усадьбе гагаузов использовали главным образом для стойлового содержания крупного скота, тогда как овец устраивали в основном в утепленные загоны с навесами.

Навесы (*salmar, çalmar, sayvan, şopron, kaydırma*) в гагаузской усадьбе дифференцировались в зависимости от назначения. Жилые навесы примыкали к жилым постройкам: к дому, реже – к кухне. Наиболее типичным был навес, примыкающий к дому со стороны двора (*salmar, çalmar, salmar, kaydırma*). Крыша такого навеса являлась продолжением крыши дома. Под такой навес, как правило, выходили двери примыкавших помещений, здесь же находился вход в подвал. Хозяйственные навесы (*sayvan, şopron,*) располагались автономно или примыкали к хозяйственным постройкам. Они ис-

пользовались для содержания скота, хранения сухого топлива, всевозможных хозяйственных инструментов, подвод, арб. В летнее время под навесом, прилегающим к дому, жили, работали, тут же хранили некоторые продукты и инвентарь. Часто под навесом устраивали очаг с дымоходом и хлебной печью и превращали его в летнюю кухню. В таких случаях навес приспособляли под жилье: обмазывали глиной пол, делали топчан для сна, полки. Хозяйственная утварь и посуда дополняли его убранство.

Ток для молотбы зерна (*harman*) располагался в задней части усадьбы и представлял собой большую круглую специально утрамбованную площадку. В середине ее устанавливался невысокий столб (*direk*), к которому при молотбе привязывалась веревка, по длине, равная радиусу площадки. С помощью веревки по кругу гоняли лошадей, впряженных в молотильные орудия. *Harman* был объектом особой заботы хозяина в течение всего года.

Постройки для содержания птицы и курей располагались также как и другие хозяйственные объекты усадьбы в одну линию. Курятник (*kümes, kur-nik*) строили главным образом из глины. С целью защиты от хорьков иногда сооружали двухъярусный курятник, т. е. отделяли потолком верхнюю часть от нижней. В качестве свинарника (*koçina*), как правило, использовалась небольшая загородка с навесом. В одном из углов загородки сооружалось небольшое закрытое строение, куда животных загоняли на ночь.

Хранение топлива. На току для обмолота зерна (*harman*) и прилегающих к нему пространствах располагались скирды соломы, сена, стеблей кукурузы, подсолнуха. Сухой виноградной лозы (*hripka*), валежника (*koray*). Скирды соломы и топлива стояли годами. По краям усадьбы располагались типичные для быта гагаузов кладки кизьяка. Из сушеного кизьяка делали ровные кучи (*tekezlik*), иногда приподнимая их над землей на рамы для лучшей сохранности. С этой же целью кладку часто обмазывали со всех сторон навозом, а сверху заваливали сеном или соломой.

Заборы завершали картину гагаузских усадеб. Разнообразие типов и форм ограждения объясняется характером подручных материалов, из которого они изготовлены, положением усадьбы (в центре села, на окраине), степенью зажиточности хозяина. В середине XIX в. в гагаузских селах существовали следующие типы заборов и ограждений усадьбы: «терновые» или «из хвороста, плетневые, камышовые, деревянные (из досок, кольев с жердями), каменные, земляные (из чамура, сманных кирпичей или обмазанные глиной). Терновый или хворостовый заборы (*çalı aul*) были наиболее древним видом ограждений. К одним из самых простых типов относится огораживание кольями с горизонтально прибитыми жердями (*pardindan aul*), характерное для малоимущих крестьян. Плетень и частокол из прутьев и жердей в условиях Буджака свидетельствовал о среднем достатке крестьянина. Внутриусадебные перегородки, а часто внешние заборы делали из стеблей подсолнуха. Камышовый плетень распространен был в тех районах, где в изобилии рос

камыш – гагаузских селениях Нижнего Припрутья (Этулия, Вулканешты, Курчи). Район широкого распространения каменных ограждений – села Кубей, Димитровка, Сатылык-Хаджи, Старые Трояны, расположенные вблизи каменных месторождений на реках Чага, Когыльник, Хаджидер. Каменные ограждения стали традиционными только в оформлении некоторых участков фасадной ограды, а также ворот и калитки. В конце XIX в. наиболее типичными были простые дощатые заборы.

В этот же период характерным видом огораживания являлись глиняные заборы (*duvar*). Их лепили по типу чамурных стен и обмазывали глиной. Для стока воды верх забора закруглялся. Возведение капитальных каменных, дощатых и даже глиняных заборов с фасадной стороны усадьбы к концу XIX – началу XX в. стало традицией в гагаузских селах.

На границах соседних усадеб забора не было, его заменяли межевые знаки в виде бугорков земли, редких кольев, куч дерна, сухой виноградной лозы или колючего кустарника. В усадьбах, где ограждение было сплошным, в заборе устраивали перелаз (*basmak*), чтобы сократить путь к колодцу или соседям [Мошков, 1902, № 4, с. 2]. Ворота изготавливались из того же материала, что и забор. Чаще всего их делали из досок. Они (ворота) располагались так, чтобы можно было въехать на огромных арбах, нагруженных скошенной пшеницей, и, минуя дом и скотный двор, по прямой линии попасть на ток (*harman*). Дополняли общую картину гагаузской усадьбы посаженные вдоль фасадного забора акации (*salkim*), а также фруктовые деревья со стороны двора.

Возведение капитальных каменных, дощатых и даже глиняных заборов с фасадной стороны усадьбы к концу XIX – началу XX в. стало традицией в гагаузских селах.

Эволюция усадьбы гагаузов (конец XIX – начало XX в.). В Южную Бессарабию гагаузы переселились уже с развитыми традициями крестьянского двора. Гагаузы-переселенцы воспроизвели на новом месте большие дворы равнинного типа с определенным набором традиционных построек, расположенных в усадьбе раздельно. Некоторые черты крестьянского двора переселенцев были аналогичны таковым у молдавского и другого населения края. Однако ряд элементов появились в быту гагаузов благодаря этнокультурным контактам с ногайцами. Так, влияние ногайцев отразилось в строительстве системы закрытых загонов, загоронок и навесов для скота (в основном лошадей и овец). Под влиянием немецких колонистов задунайские переселенцы начали сооружать хозяйственные помещения одно за другим в один ряд.

Развитие регулярной планировки в гагаузских селах повлекло за собой изменение местоположения домов по отношению к улице. Расположение дома торцом к улице в свою очередь привело к переориентации остальных построек. Одним из самых существенных изменений было соединение хозяйственных построек в одну линию и образование однорядного двора. К дому примыкала

кухня, кладовые, навес и кладовая соединялись с погребом. Если под навес выходили двери сеней, то создавался вариант очень выгодного взаимосообщения наиболее важных хозяйственных и жилых объектов комплекса: дома, кухни, кладовых. Иногда часть ряда загибалась под прямым углом. Так возникла разновидность однорядного двора – его Г-образный вариант.

Гагаузский крестьянин обустроивал свое хозяйство рационально. Все в усадьбе было подчинено определенному порядку. Об этом свидетельствуют многочисленные высказывания современников. Так, в начале 40-х гг. XIX в. П. Э. Задерацкий писал: «Подворье колониста имеет все постройки, необходимые в хозяйстве: конюшню, погреб, хлевы для овец, телят и пр. Для лета колонисты имеют печи на дворе в земле...» [Задерацкий, 1845, с. 160]. В 1911-1912 гг. по сведениям П. А. Шуманского, «хозяйство почти каждого гагауза обладает всеми необходимыми постройками, сделанными хоть и примитивно, но прочно, по-хозяйски» [Архив ГМЭ, ф. 1, оп. 2. д. 726, л.29]. В работе А. Клауса отмечается благополучие гагаузских и болгарских усадеб конца 60-х гг. XIX в.: «Внутреннее благосостояние колоний, домашнее устройство и довольство были уже сильно развиты» [Клаус, 1869, с. 324].

3. ТРАДИЦИОННОЕ ЖИЛИЩЕ ГАГАУЗОВ В XIX – НАЧАЛЕ XX В.

Строительные материалы и техника постройки жилья

Своеобразие строительных материалов и типов конструкций жилища у гагаузов Буджака обуславливалось, прежде всего, особенностями природных условий края, почвы которого богаты отложениями лессовидных суглинков [Крупенников, 1969]. Поэтому в быту населения Южной Бессарабии, в том числе и у гагаузов, сразу укоренилась традиция широкого использования глины в качестве основного строительного материала всех видов сооружений. В употребление шла глина, смешанная с соломой. Получаемая масса называлась турецким словом «*çatur*», распространенным не только у гагаузов, но и у других национальностей, проживающих на юге Бессарабии.

Существовало три основных приема возведения стен наземных построек: турлучная (плетневая) техника (плетневой каркас, обмазанный чамуром), вальковая, или чамурная, техника (чамурный монолит); саманная техника (кладка стен из сырцовых саманных кирпичей).

1. Плетневая техника была известна гагаузам еще на территории Болгарии, где издавна существовали наземные плетневые дома, а также населению Запрутской Молдовы, соседних районов Украины и буджакским ногайцам [Маркова, 1975, с. 14-15; Георгиева Б., Данчев Г., 1967, с. 8-9; Гунчев Г. Ст., 1934, с. 7; Кожухаров, 1967, с. 33, 38, 90]. Плетневыми первоначально были не только дома, но и церкви, мельницы, магазины, лавки и другие обществен-

ные здания. Суть данной техники заключалась в том, что возводился столбовой каркас, который оплетался горизонтальными или вертикальными гибкими жердями, прутьями (*pardı, fişkan*), а затем обмазывался глиной. Плетневая техника в XIX в. постепенно стала исчезать, так как в Южной Бессарабии были трудности с обеспечением лесоматериалами [Маруневич, 1980, с. 73-74].

2. При чамурной технике глина (*çamur*) была основным материалом. Замешанная на соломе вязкая глиняная масса формовалась в вальки, из которых затем кладут стены.

3. При саманной технике стены кладут из той же глины, что и в чамурной технике, формуя так называемые саманные кирпичи. Эта очень древняя и распространенная у многих народов техника вошла в быт населения Южной Бессарабии, в том числе и гагаузов, начиная с середины XIX в.

Чамур и кирпичи формовали и просушивали в долинах близлежащих рек или прудов. Формовка производилась в дощатых формах бездна или с дном (*kalup*). Стены возведенного дома также обмазывались чамуром. Вначале - толстым слоем глины с соломой (*samanı suva*), затем после просушки – тонкий слой глины, замешанный с мелкой соломой или с конским навозом (*mayızlı suva*). Для обмазки стен снаружи наиболее ценной считалась глина темно-бурого цвета (*kırmızı toprak, kızıl toprak*). Самой употребимой была желтая глина (*sarı toprak*). Для отделки особенно ценилась желто-голубая клейкая глина (*ay toprađ*). Ее обжигали и, измельчив в порошок, использовали для окраски стен интерьера жилых помещений [Маруневич, 1980, с. 82].

Чамурные постройки относились к бесфундаментному виду жилищ. В конце XIX в. В. А. Мошков писал, что большинство гагаузов возводят постройки без всякого фундамента и даже «почва под ними не углубляется, а только выравнивается, так как грунт повсюду – чернозем, смешанный с глиной, или чистая глина и, следовательно, дает достаточные гарантии прочности» [Мошков, 1902, № 4, с. 20]. Лишь в самом конце XIX – начале XX в. гагаузы все чаще стали строить дома на фундаменте (*temel*).

Камень редко использовался в качестве строительного материала, не смотря на то, что в восточной части Центрального Буджака имелись его залежи. Это объясняется тем, что на тот период господствовала плетневая и чамурная техника. К 1827 г. во всем Буджаке насчитывалось 18 624 плетневых дома, 2037 земляных, 963 каменных и ни одного деревянного [Статистическое описание, 1899, с. 95]. Большая часть каменных домов принадлежала немецким колонистам, проживавшим в том районе Буджака, где были месторождения строевого камня и обладающим издавна навыками строительства домов из этого материала [Маруневич, 1980, с. 82]. Наличие в середине XIX в. каменных домов у определенной части гагаузов можно рассматривать как показатель имущественной дифференциации в среде крестьян. Однако к концу XIX – началу XX в. камень стал необходимым в связи с усложнением вертикальной конструкции домов и появлением фун-

дамента, нехарактерного для гагаузского жилища в более ранние периоды [Маруневич, 1980, с. 82-83].

Для гагаузского дома были характерны двух- или четырехскатные стропильные крыши, опирающиеся на балки потолочного перекрытия. Наиболее характерной формой крыши в XIX в. была четырехскатная (*örtü kumaylan*). В первой половине XIX в. двускатной крышей дом покрывали редко. Она начала распространяться во второй половине XIX – начале XX в., главным образом в связи с переориентацией дома в усадьбе торцом к улице. Сам дом в поперечном сечении стал по главной оси длиннее. На строительство двускатной крыши шли балки меньшей длины [Маруневич, 1980, с. 86-87].

Одним из самых распространенных материалов для покрытия крыш в XIX в. был камыш, которым традиционно пользовалось население Бессарабии еще издавна. Отсутствие леса заставляло использовать также некоторые виды специфических материалов: стебли подсолнуха, кукурузы. Виноградную лозу, плиты кизяка, золу и др. Одним из местных материалов являлась дранка (*şindila*). Но по причине своей дороговизны она не стала преобладающим видом кровельного материала [Маруневич, 1980, с. 89].

В зажиточных семьях использовали черепицу (*keremet*). Так, в одном из источников сообщается, что многие колонисты в Болграде и Комрате имели дома, построенные по-городскому, что, прежде всего, в покрытии их черепицей [Скальковский, 1848, с. 130]. Вначале черепицу привозили из Валашского княжества, Австрии и даже Франции. С середины XIX в. в Южной Бессарабии расширяется местное производство таких строительных материалов как черепица и обожженный кирпич. Стекло стало массовым достоянием крестьян только в середине XIX в. Уже в 60-е гг. XIX в. в колонистских селениях оно вошло во всеобщее употребление [Маруневич, 1980, с. 90-91].

Поскольку технические приемы возведения преимущественно глиняных стен были несложными, большую часть строительных работ при постройке дома делали сами крестьяне. С течением времени колонисты стали строить дома более совершенной конструкции, что требовало специальных навыков и мастерства. Поэтому домостроителям все чаще приходилось обращаться к услугам ремесленников, работающих по заказу или изготавливающих товары для рынка. Основными видами строительных ремесел были плотницкое и камнеукладочное дело.

ЖИЛИЩЕ ГАГАУЗОВ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX В.

Жилище, углубленное в землю (бордей) - традиция известная гагаузам еще на территории Болгарии. В первые годы после переселения данный вид жилища получил широкое распространение в быту задунайских колонистов как наиболее удобная и доступная при обживании новых мест форма жилья. Землянка состояла из двух помещений. Смежная стена (*ara duvar*) делили

землянку на две половины. Первая, наподобие сеней, называлась *hayat* (*хаят*), другая была жилой комнатой и называлась *ev, içer*. Широкая труба, суживающаяся кверху (*bacaa, bacalik*), располагалась у смежной стены в глубине сеней (*hayat*). Внутри трубы к перекладине подвешивался котел (*bakir*), под которым разжигали огонь. В трубу выходило устье печи (*soba, firin, camal, kimbet*), обогревающее жилое помещение. Эта отопительная система гагаузской землянки, как и сама землянка имеет аналогии в некоторых районах Подунавья и других регионов Европы. Характерной деталью интерьера являлось земляное возвышение (*pat dolma*), занимавшее тогда более половины жилого помещения и служившее местом для сна [Маруневич, 1980, с. 99]. У гагаузов земляные возвышения широко бытовали не только в землянках, но и в наземных постройках вплоть до 50-60-х гг. XX в., а в старых домах встречаются и сейчас. XIX в. дальнейшее развитие землянки шло по пути выхода ее на поверхность, где она с добавлением стен становилась полуназемной или наземной хижинной.

Дом (ev) относится к наземному типу жилища гагаузов Буджака. В народе строго отличали наземный дом (*ev*) от более простых по конструкции наземных жилищ, которые, как и землянки назывались *bordey* (*бордей*). В начале XIX в. в быту колонистов преобладали в основном землянки, к середине этого же столетия широкое распространение получили наземные дома. Специфические черты такого дома составляют четырехскатная крыша, потолок, с выступающими вовнутрь жилища балками, двухкамерный план, маленькие окошки, невысокие стены и глиняные завалинки. По фасаду строили открытую галерею (*sondurma, prispa*) с вертикальными столбами. Иногда к задней боковой стене примыкает навес (*almar, sayvan, şopron*). Очень часто вместо навеса строится закрытое помещение (*dayama*), подведенное под удлиненный скат крыши. Такой дом, как правило, состоит из двух помещений: жилой комнаты (*oda, ier*), отапливаемой печью (*soba*), и комнаты с очагом (*hayat*). *Hayat* (аналог сеней) старинного гагаузского дома – просторное помещение прямоугольной формы. Из него ведет дверь в жилую комнату, а также прямой выход на улицу. В архаичных вариантах дома потолок над *хаятом* отсутствует. Со временем его начали строить, подпирая в центре одним или двумя столбами [Маруневич, 1980, с. 101-102]. Но функции гагаузских сеней в корне отличаются от функций холодных сеней населения северной части Бессарабии, сводившихся к защите входа в основное жилое помещение. У гагаузов в *хаяте* поблизости от очага протекала почти вся жизнь крестьянской семьи. Здесь ели, спали, работали, иногда даже принимали гостей. Открытый очаг (*ateřlik*) был полностью аналогичен очагу, распространенному в Северо-Восточной Болгарии. Как и в землянке (*bordey*) он располагался в углу, в основании широкого дымохода (*bacalik*), массивные стены которого упирались в пол. Нижняя часть дымохода бывала настолько широкой, что, по образному выражению самих гагаузов, в нее «можно было въехать подводой» [Маруневич, 1980, с. 105].

Другим видом наземных построек (чамурных или плетневых) являлись мазанки под названием (*kufnā*) *кухня*. Наряду с этим названием в языке гагаузов существовало слово «*bordey*» (землянка), что отражало эволюцию этого помещения – от землянки и полуземлянки и до наземной постройки, предназначенной для приготовления пищи. Домик такого типа назывался в начале XIX в. земляной кухней (*toprak kufnā*), кухней для приготовления пищи (*ateş kufnā*), летней кухней (*yaz kufnā*). *Кухня-бордей*, как и землянка, состоит из двух помещений: жилой комнаты (*içer*) с печью и комнаты с очагом (*hayat*), куда ведет вход со двора. В интерьере кухни, кроме широкого земляного возвышения (*pat*), типичными являются невысокие узкие глиняные лавочки вдоль стен (*patçaaz, set, tandır*) [Маруневич, 1980, с. 109-110]. *Кухня-бордей* долгое время бытовала во многих усадьбах гагаузских вплоть до недавнего времени. В ней готовили пищу в летнее время или использовали в качестве кладовой. Как жилое помещение она используется редко, в ней иногда живет старшее поколение семьи, но отнюдь не из-за отсутствия более удобного жилья, а по привычке [Маруневич, 1980, с. 111].

Трехкамерный дом. Изменения в экономической, социальной и общественной жизни колоний в середине XIX в. привело к тому, что благосостояние большинства колонистов возросло. Появилась потребность в более удобном жилище, в дополнительных помещениях, где можно было бы хранить ценные вещи, праздничную одежду. Это привело к изменениям в конструкции дома и хозяйственно-жилищного комплекса в целом.

Так появился трехкамерный дом, третья комната (*soba büük ev, pak oda*) которого располагалась по другую сторону сеней (*hayat*). Появление еще одной комнаты повлекло за собой качественные изменения всех компонентов жилого комплекса. Хаят перестал быть традиционным центром дома и постепенно превратился в сравнительно узкие теплые сени, из которых вели двери в обе комнаты, откуда по традиции продолжали отапливать жилую комнату). Это повлияло на название помещений. За сенями сохранилось название *hayat*, а жилые комнаты стали называть *baş* (конец), соответственно двухкамерный достал называться *bir başlı ev* (дом с одним концом), а трехкамерный – *iki başlı ev* (дом в два конца). Конфигурация дома представляла прямоугольный параллелепипед. В центре фасадной стены располагалась дверь, а по обеим ее сторонам – по два окна. Иногда по традиции делались две входные двери: одна – в сторону двора, другая, парадная, - в сторону улицы. Дома строились на каменном фундаменте, переходящем иногда в цокольный этаж, увеличилась высота стен, строилась традиционная галерея со столбами (*sundurma, prispa*) [Маруневич, 1980, с. 112-113].

Многокомнатный дом явился результатом дальнейшей эволюции жилищных форм у гагаузов в конце XIX - начале XX в. Развитие капиталистических отношений и буржуазные реформы 60-70-х гг. XIX в. привели к превращению земли в предмет купли-продажи, к ее подорожанию и соответственно к экономии ее в усадебных наделах, что в свою очередь повлекло за собой изменение в характере связи построек в усадьбе и их ориентации, обусловившее развитие

однорядного двора, где все постройки (жилые, хозяйственные) стали располагаться в один ряд в определенном порядке. Так появился новый тип дома, так называемого многокомнатного «длинного дома» в форме длинного параллелепипеда, объединявшего две постройки жилого комплекса – кухню и сам дом. За кухней следовали кладовая или амбар, часто приспособленный под летнюю кухню. Далее располагались хлев и другие хозяйственные постройки. Другим типом многокамерного дома является дом Г-образной формы. В этом случае кухня строилась перпендикулярно дому. Часть жилого комплекса могла быть обращена фасадом к улице, с дополнительной дверью внутри двора. Изредка кухню пристраивали сзади дома продольно [Маруневич, 1980, с. 120-122].

Торец дома стал парадным. Его венчал остроконечный фронто́н двускатной крыши. Украшения представляли собой замысловатые пилястры, стрельчатые чердачные окна, накладные контрфорсы и башневидные навершия на углах фронтона крыши. Каменная или кирпичная кладка обрамляет арочные, вертикальные двери подвалов, оконные и дверные рамы, дымовые трубы. Согласно традиции в старом доме в торце, куда выходила жилая комната, было одно окно, затем в середине XIX в. появляются торцовые окна. Характерной особенностью внешней формы жилища гагаузов по-прежнему остаются навесы, примыкающие к внутренним, обращенным во двор частям жилого комплекса [Маруневич, 1980, с. 124].

ТРАДИЦИОННЫЙ ИНТЕРЬЕР

Центром гагаузского жилища в первой половине XIX в. оставалось помещение с очагом (*hayat*). Внутреннее убранство *hayat* в старинном гагаузском жилище складывалось веками в соответствии с типом хозяйственной деятельности людей и климатическими условиями Северо-Восточной Болгарии, а также в тесной связи с бытом соседнего населения [Маркова, 1975, с. 21]. В *хаяте*, поблизости от очага протекала жизнь всей семьи: здесь готовили, ели, работали, спали. Убранство *хаята* включало всю необходимую для повседневной жизни утварь. Продовольственные запасы хранились в стоящих вдоль стен высоких деревянных ларях (*unnuk, sindik*) или плетенных из лозы корзинах (*çiten*), обмазанных внутри глиной. В богатых семьях большая часть продуктов (лука, чеснока, картофеля) хранилась на чердаке, в амбаре или погребе. С потолка свисали деревянные баки со связками лука, перца, узлов с шерстью или пряжей, сушеных пучков пряных или лечебных трав. Вдоль стен располагались бочки с брынзой. Солениями и другой провизией. Место приема пищи было неопределенным (в вечернее время на полу поблизости от света и тепла, в другое время дня в *хаяте*, поблизости от двери, или во дворе, в тени навеса или дерева перед входом в жилище). Ели за низким круглым столом (*sofra*), сидя на полу или на низеньких деревянных стульчиках (*skaucuk, skemneçik*) [Маруневич, 1980, с. 129-130].

Характерным для интерьера как *хаята*, так и жилой комнаты являлись стенные шкафы (*dolap*) с полками для утвари, посуды и продуктов. Шкафы располагались в углу у входа в жилую комнату (*içer*) или вдоль задней стены. На стенах на высоте человеческого роста прибивались длинные полки (*sergen*) для некоторых продовольственных запасов и мелкой утвари. К одной из полок или на крюки в стене подвешивались высушенные полые тыквы (*susak*) для соли, молотого перца, чеснока, ложек и т.п. Этой же цели служили деревянные коробки [Маруневич, 1980, с. 130].

Пол *хаята* покрывали циновками (*hasır*), на которых летом спали. Изредка для сна сооружали дощатые нары. Около входа обычным было устройство для ведер с водой (*bakırlık*), состоявшее из деревянных крюков, вмурованных в стену. С течением времени этот элемент у гагаузов исчез, заменившись подвесными деревянными или металлическими крюками, прикрепленными к балкам потолка или крыши в *хаяте* или у его входа снаружи [Маруневич, 1980, с. 130].

В убранстве *хаята* сохранились многие черты, свойственные балканскому периоду жизни гагаузов и имеющие прямые аналогии болгарским домом [Маркова, 1975, с. 21; Пенева-Събева, 1962, с. 140]. Наиболее ярко балканские традиции отражены в характере отопительной системы гагаузского жилища. Значительную часть ее составляет широкая дымовая труба (*bacalık*), начинающаяся с полу и отгораживающая открытый очаг от стального помещения. В основании дымохода (*bacalık*) находился очаг (*ateşlik*) с подвесным котлом (*abkır; çaun*), под которым разводили огонь. Сюда же выходило устье печи (*firin aazı*). Котел висел на цепи (*sincir*) с крюком (*veriga, cengel*) на нижнем конце. Верхний конец цепи закреплялся посередине деревянной или металлической перекладины, вмурованной в стену трубы. Необходимой принадлежностью были металлические треножки (*sacak*). В старину на открытом очаге варили пищу, пекли хлеб [Маруневич, 1980, с. 132]. Во второй половине XIX в. очаг постепенно становится закрытым. Для закрытия устья печи и отверстия над ним делают глиняные заслонки: для печи – *firin kapa*, для душника – *dopu* [Маруневич, 1980, с. 133].

Типичной для жилища гагаузов в середине XIX в. была печь кубической формы (*firin, kuptör*). Этот наиболее старинный тип печи предназначался для выпечки хлеба и обогрева жилой комнаты в холодное время года. Летом *firin* не топили. Для этих целей во дворе сооружали другую печь, верхняя часть которой была полусферической формы для лучшего стока воды при дожде. С середины XIX в. в жилых помещениях дома *firin* постепенно стал заменяться печью с более сложным устройством – так называемой русской печью (*rus sobası*), но сохранялся в кухне и во дворе [Маруневич, 1980, с. 133].

Традиционная мебелировка жилой комнаты сводилась к глиняному возвышению – *pat-dolma*. В наиболее старинных домах это сооружение имело Г-образную форму, примыкая к задней стене, и занимало значительную площадь

комнаты. Его покрывали, как правило, камышовой циновкой и домоткаными ковриками. В дальнем углу на нем стоял деревянный сундук (*sandık*), в котором хранились ценные вещи, ткани. На сундук складывали горкой постельные принадлежности, часть из которых предназначалась в приданое взрослым дочерям. Вдоль пата к стене прибивался домотканый коврик (*palatar*), выше прибивался ковер (*kilim*). На него вешали праздничную одежду, закрывая ее покрывалом (*fistan çarşafi*). Для одежды протягивали также веревку (*ip*) или подвешивали к потолку жердочку (*pardi*). А. Скальковский, описывая жилище колонистов, отмечал, что «изба, куда входит чужой человек, или светлица, имеет по-восточному обычаю диваны, иногда сделанные из земли всегда покрытые коврами, на которых в нужде может спать по пяти-десяти человек» [Скальковский, 1948, с. 130] Аналогичное явление наблюдал русский ополченец А. В. Рачинский: «от стен до стен... широкая лавка, которая огибает две стены комнаты» [Рачинский, 1958, с. 30, 55]. Пат предназначался для сна всех членов семьи, а также гостей. Дети, а иногда и старшие члены семьи часто спали за печью или на печи. Место около печи принадлежало главе семьи и его жене. Подстилками служили домотканые стеганные шерстью матрасы (*döşek*). Укрывались одеялами (*yorgan*), под головы клали длинные подушки (*yastık*) [Мруневич, 1980, с. 139-140].

Земляной пол в старину для утепления засыпали песком или соломой. С течением времени песок и солома заменялись циновками и домоткаными дорожками. В углу жилой комнаты возле окон помещали икону. Возле нее вешали пучки пшеничных колосьев (*booday sakalı*), мяты (*feslen*), свадебные венки. Привычным элементом интерьера жилой комнаты была детская колыбель (*sallangaç*), подвешенная к балкам над глинобитным возвышением (*pat*). Освещалось гагаузское жилище в первой половине XIX в. восковыми и сальными свечами, во второй половине XIX в. свечи были заменены сальными или масляными плашками (*poponef*). В зажиточных семьях появились керосиновые лампы. Если летом жизнь всей семьи протекала в *хаяте*, во дворе или под начесом, то зимой домочадцы собирались в жилой комнате, в которой спали. Ели, принимали гостей, ткали, пряли, вышивали, справляли обряды [Мруневич, 1980, с. 139-140].

Преобразование двухкамерного дома в трехкамерный повлекло за собой некоторые изменения в функции помещений. *Hayat* становится проходной комнатой и выполняет в большей степени функцию сеней. Пищу готовят и принимают на кухне. Убранство жилой комнаты становится более праздничным и предназначается для приема гостей. В связи с этим увеличивается количество настенных украшений (дорожек, рамок с фотографиями, нарядных полотенец). В убранстве все чаще используются нарядные покрывала, занавески фабричной работы. Меблировка дополняется длинной скамьей (*скембяскемнэ, skembä*) вдоль одной из торцовых или фасадных стен. У торцовой стены вместо глинобитного возвышения (*pat-dolma*) появляется узкая неподвижная дощатая лавка (*küçük pat*) или деревянная кровать. Обычны-

ми стали высокие столы (*masa*), стулья (*skaun*) или табуретки (*tabretka*). По-прежнему значительное место занимает печь. Но это уже не была печь кубической формы (*firin*), а высокая духовая печь двухъярусной конструкции – *rus sobasi*. Ее часто украшали росписью или рельефным глиняным несложным орнаментом [Маруневич, 1980, с. 141-142]. В трехкамерном доме парадное убранство окончательно сосредоточилось в новой, чистой комнате (*büük ev, pak oda, büük soba, nak oda*). Возникнув позже, чем другие жилые помещения дома эта комната не отличалась большим своеобразием и богатством специфических традиционных элементов. Ее убирали от праздника к празднику. В остальное время использовали в качестве кладовой, где хранили ценные вещи, а также запасы продуктов. Праздничное убранство парадной комнаты (*büük ev*) состояло из ковров на стенах, вышитых дорожек и полотенец, кружевных занавесок на окнах, длинной передвижной скамейки, покрытой ковриком, стульев, стола, сундука с праздничной одеждой и приданным для дочерей. Пол устилался домоткаными коврами и циновками. На одной из стен висела праздничная одежда под кружевным покрывалом. Парадные вышитые полотенца, достигавшие до четырех метров в длину, развешивались веером на стенах. Они обрамляли иконы, рамочки с фотографиями [Маруневич, 1980, с. 142-143].

Под влиянием городской культуры в быт гагаузов стали проникать некоторые элементы, ставшие частью интерьера. Таковыми являются нехарактерные для гагаузов в прошлом высокие столы, длинные скамьи со спинкой и подлокотниками, деревянные кровати с украшенными резьбой спинками (*krivat*), стулья с высокими спинками (*skaun*), резные подвесные шкафчики и буфеты, специальные вешалки, вышитые настенные дорожки (*darojka*), кружевные занавески (*perdä*) и т.п. [Маруневич, 1980, с. 142, 144].

Тем не менее, некоторые элементы сохранились и в настоящее время. Одним из них является круглый деревянный столик (*sofra*), за которым до сих пор по традиции принимают пищу. В старых домах у пожилых людей можно встретить глинобитное возвышение (*pat-dolma*). Традиционным в убранстве жилых комнат домой старинного типа остается украшение стен дорожками и современными коврами, полотенцами и т. п.

ОБЫЧАИ, ОБРЯДЫ И ПОВЕРЬЯ, СВЯЗАННЫЕ С ЖИЛИЩЕМ

Со строительством дома связан ряд обычаев и обрядов, призванных обеспечить добротность постройки, достаток в жизни хозяев будущего дома и защиту от злых духов, приносящих пожар, разруху, болезни и другие бедствия. Наиболее древними являются обряды, содержащие в себе отголоски языческих верований. При закладке стен дома люди опасались находиться вблизи мастеров, так как существовало поверье, что они могли измерить бечевкой длину тени человека (*gölgesi*), избранного ими для мести и заложить эту бечевку под один их углов строящегося здания. Считалось, что после этого человек немину-

емо погибнет, а его тень превратится в оборотня (*tulsim*), приносящего беду и беспокойство жителям села в ночное время [Манов, 1938, с. 73; Народы, 1879, с. 13]. С древними поверьями были связаны определенные дни для начала строительства дома. Наиболее выгодным считалось начинать строительство в первый четверг полнолуния (*ay dolurkana*). В народе верили, что это избавит будущее жилище от злых духов и сырости. К этому же времени старались приурочить новоселье. Во время кладки стен в середине торцовой стены водружали ветку с привязанным к ней полотном, рубашкой или полотенцем, предназначенным в подарок (*baaşiş*) для мастера. За крышу мастер получал новый баашиш. Возведение стен было трудоемким процессом, поэтому у гагаузов, так же как у молдаван, болгар и украинцев существовал обычай взаимопомощи, называемый в народе *теci*. Данный обычай бытует в гагаузских селах и в настоящее время. Его участники приглашаются хозяином, который готовит к намеченному дню глину, солому, необходимые инструменты, а также угощение. По завершению работ устраивается обед, оканчивающийся всеобщим весельем, иногда танцами, играми молодежи. Перед тем как вселиться в дом, было принято освятить его. Для этих целей в старину не всегда приглашался священник. Эти функции брала на себя знахарка или старейшая женщина в семье. При этом в свяченую воду обмакивали веточки мяты и обрызгивали очаг и все углы дома. Как правило, в этот день устраивалось угощение, закалывался обрядовый барашек, из которого готовили различные блюда. Данный обряд назывался (*ev kurbani*). При вселении в новый дом хозяева в него первыми не заходили. Звали соседей, которые с хлебом-солью переступали порог дома. Новоселам родители вручали хлеб с солью, взятыми из старого дома, с пожеланием, чтобы в доме всегда был достаток. Гагаузам присущи также обряды, связанные с почитанием огня и его средоточия – домашнего очага. Сельские знахарки соскабливали глиняную обмазку с печи, дымохода и добавляли ее в лекарства и снадобья для лечения порезов, ожогов или ранений. Через дымоход на крышу и обратно трижды проносили лекарства и отвары с целью усилить их лечебные свойства. С очагом как чудодейственным покровителем рода семьи были связаны и свадебные обряды гагаузов. Так, войдя в дом невесты, сваты направлялись к очагу и, помешивая золу, как бы спрашивали у очага покровительства для успешного завершения своей миссии [Мошков, 1901, № 1, с. 101]. Отвергнутая женихом невеста могла явиться в дом его родителей, который в случае согласия на брак зажигали огонь в очаге и приглашали ее сесть возле него, после этого жених уже не имел права отказываться от женитьбы [Народы, 1879, с. 13].

Существовало также ряд запретов и предписаний, имеющих цель оградить дом и его обитателей от злых духов. Считалось, что вынос золы и мусора после заката солнца может плохо повлиять на согласие и благополучие в семье. Запрещалось свистеть в доме из-за боязни вызвать губительные чары духов, олицетворением многих из которых являлась желтая змея (*sari yılan*) [Маруневич, 1980, с. 147-149].

ГЛАВА 9

ОДЕЖДА, УКРАШЕНИЯ

М. В. Маруневич

Д. Е. Никогло

ОДЕЖДА

Традиционная одежда гагаузов характеризуется незначительными локальными различиями в некоторых элементах и отдельных терминах. Национальный гагаузский костюм XIX - начала XX в. в основе своей сохранил отдельные балканские черты, на которые наслоились бессарабские элементы, явившиеся результатом этнокультурных контактов с населением региона – молдаванами и украинцами. В результате этих взаимовлияний на территории Южной Бессарабии сложился специфический южнобессарабский комплекс одежды. Гагаузский костюм (как мужской, так и женский) подразделялся четко на выходной и будничный. Будничный во все периоды жизни и истории народа сосредоточивал в себе наиболее старинные элементы и изменялся медленнее. В меньшей степени изменениям подвергалась одежда женщин и мужчин старшего возраста. Набиравшие силу капиталистические отношения способствовали проникновению в быт колонистов изделий ремесленного и даже фабричного производства. Новшества появлялись в костюме зажиточных слоев населения. Обновление форм одежды происходило под воздействием городской культуры, что обеспечивало модным элементам престижную роль в социальной жизни села.

ЖЕНСКИЙ КОСТЮМ

Архаичные комплексы женской одежды и их эволюция в XIX в.

Наиболее архаичный женский костюм у гагаузов Северо-Восточной Болгарии в середине XIX в. включал в себя обычную туникообразную рубашу (*gölmek*) в сочетании с широкими шароварами (*don, çatal don*) из пестрого материала [Иречек, 1899, с. 828; Манов, 1938, с. 40-48]. Обязательными элементами были также распашная безрукавка (*anteri*) и курточка (*kontoş*), богато декорированная золоченой тесьмой. Дополняли ансамбль платок (*tamuka*) или фес, обвиваемые платком в виде чалмы. У бессарабских гагаузов конца XIX в. память об этом костюме сохранилась только в преданиях и старинных песнях. Данный архаичный костюм коренным образом отличался от того традиционного, что сложился у переселенцев к концу XIX в.

К этому времени будничный костюм гагаузских женщин состоял из полотняной рубахи (*gölmek*), игравшей роль женского белья, безрукавного пла-

тья (*çukman, ensiz çukman, kolsuz fistan*), фартука, большого черного платка из тонкого фабричного полотна (*çember*), под который подвязывали платок поменьше (*batik*) белого цвета. Рубаха (*gölmek*) является наиболее древним элементом женской одежды. В древности ее шили из конопляного холста. Праздничные и обрядовые варианты часто были из шелка. Известно, что в конце XIX в. рубаху шили «исключительно из “*bezi*” – очень тонкой бумажной материи домашнего тканья» [Мошков, 1902, № 4, с. 38]. В холодную погоду надевали платье или несколько платьев с рукавами (*fistan, eni fistan, kollu fistan*), подбитую шерстью суконную кофту (*kofta*) и меховую безрукавку (*keptar, mintan, bondiða, kürk, poşkına*). В качестве будничной одежды этот комплекс бытовал у пожилых женщин в первой половине XX в. [Маруневич, 1988, с. 108 -110].

Наиболее древним элементом женской одежды является рубаха. В древности ее шили из холста, в основном конопляного. Праздничные и обрядовые варианты шили из шелка или очень тонкой бумажной домотканой материи [Мошков, 1902, №4, с. 38; Маруневич, 1988, с. 110-111]. Как правило, данную материю ткали с цветной полосой по краям, пропуская в основу ткани шелковые или подкрашенные луковой кожурой хлопчатобумажные нити. Это была старая традиция, распространенная у населения Балканского полуострова. Наиболее архаичными были туникообразные рубахи, представляющие собой согнутый вдвое длинный кусок домотканого полотна с круглым воротом и прямым разрезом посередине груди, застегивающимся на пуговицу у самого горла. Такой крой был удобен для кормления ребенка. С боков к полотнищам рубахи для ширины шага пришивались косые или прямые клинья.

Так же, как и соседние народы (молдаване, украинцы и др.) гагаузы иногда рубахи, состоящие из лифа (*çupak*) и подола (*etek*), как правило, из разных материалов. На *çupak* шло более тонкое полотно, *etek* же был из материала другого цвета и более низкого качества. Это делалось из соображений экономии дорогого в то время белого полотна. Составные рубахи предназначались для ежедневной носки, тогда как цельнокроеные служили выходной и обрядовой одеждой. Бытование этого явления у гагаузов демонстрирует общность их традиций с таковыми соседних по Юго-Восточной Европе народов, непосредственно в Бессарабии – болгар, молдаван, украинцев [Маслова, Т. XXXI, 1956, с. 605-617; Маруневич, 1988, с. 111].

Следующим типичным элементом костюма гагаузок в прошлом было платье без рукавов, которое надевали на рубаху. Его шили из домотканого шерстяного полотна однотонного (бордового, синего, зеленого, морковного) или в полоску и клетку. Отрезной лиф платья кроили из двух полотнищ или с кокеткой (*çupak, platka*) с глухим воротом. Лиф украшался застроченными (*pastu*) или присборенными (*toplü, buruşuk*) складками с вертикальной застежкой на пуговицах, располагавшейся впереди по центру. Продолжением этой застежки являлся разрез в верхней части юбки (*örtmeç, örtmeç pazva*). В наи-

более старинных платьях лиф был на подкладке (*hastarli*). Подол юбки был широким (до девяти прямых полотнищ). Его пришивали к лифу, присборивая в мелкую складку (*toplu, buruşuklu*). В перед подола вшивали ткань попроще, так как эта часть прикрывалась передником. Иногда низ подола украшала широкая оборка (*aborka*). По подолу застрачивались широкие складки. Декоративным элементом служили отделочные ленты (*şirit, kıynaş parça*) черного или коричневого цвета. Количество и вид этого декора не были произвольными, - они указывали на возрастные различия. Так, платья девушек или молодых женщин украшали две или три полосы из лент либо оборка. У женщин старшего возраста одна полоса сочеталась с поперечными складками, число которых доходило до девяти [Вакарелски, 1974, с. 80, 146; Маруневич, 1988, с. 112]. Подол платья получался очень пышным. При каждом шаге назад откидывалась масса тяжелого шерстяного материала («Как хвост», - говорят пожилые женщины). Случалось так, что длинный, тяжелый подол из грубого полотна натирал ноги до крови [Маруневич, 1988, с. 112]. Старые женщины некоторых гагаузских сел шили безрукавные платья с завышенной талией и со сравнительно укороченным подолом – по аналогии с соседним болгарским населением, у которого этот силуэт являлся традиционным. Впоследствии у гагаузов поясной шов опустился до уровня естественной талии и получился отличный от болгарского платья силуэт, ставший к концу XIX в. характерной чертой традиционного женского костюма [Маруневич, 1988, с. 112-113]. Данный тип одежды был характерен для гагаузов, когда они проживали еще на Балканах. По образцу гагаузского безрукавного платья, а также аналогичного болгарского платья (*рокла*) молдавское и украинское население Южной Бессарабии стало шить аналогичную одежду.

Одним из обязательных элементов костюма гагаузок является передник (*fita, farta*). Его шили из специально вытканного для этого цельнокроеного полотна и или из двух продольных кусков, соединенных вместе у пояса. Делали ряд складочек, а вдоль подола – одну-две поперечные складки. Как правило, цвет передника для всех возрастов был темным, но начиная с 30–х гг. XIX в. у молодых женщин и девушек распространился в качестве праздничного белый фартук, украшенный оборками, кружевной строчкой, вшивными декоративными тесемками. Передник выполнял не только практическую, но и эстетическую функцию, так как был наиболее декорированным элементом [Маруневич, 1988, 113-114].

Специальным элементом старинной женской одежды гагаузок являлись украшения. Традиционными считались нагрудные украшения в виде ожерелий из металлических монетообразных кружков (*mahmudä, altın*). Ожерелье из золотых монет (*left*) имели только богатые гагаузки. К нагрудным украшениям относились также бусы (*sedef, boncuk*) в несколько рядов. Особо ценились перламутровые бусы, привезенные из святых мест во время паломничества в Иерусалим или на гору Афон. Их носили постоянно, так как считалось,

что они обладают оберегающей силой. Обязательным элементом был крестик (*stavro*) – из меди, кости, реже из драгоценных металлов. Как правило, его вешали на нитку вместе с бусами. Носить его должна была каждая женщина с рождения. Один из исследователей традиционно-бытовой культуры гагаузов XIX в. подробно описывая виды ожерелий, отметил, что в праздники «...всех этих украшений вешается так много, что они закрывают всю грудь до пояса» [Мошков, 1902, № 4, с. 38].

Дополняли комплект украшений золотые серьги (*küpä*), а также медные или серебряные браслеты (*bilezik*), которые дарили на свадьбе и затем передавали по наследству. Браслеты из золота встречались довольно редко и исключительно у женщин из состоятельных семей. Оригинальным элементом украшений и частью женской одежды являлся пояс (*kolan*) с серебряной пряжкой (*pahta*), украшенной чеканным узором. В конце XIX в. бытовал более старинный серебряный пояс (*gümüş kuşak*), изготовленный из посеребренных пластинок, прикрепленный к кожаной ременной основе. Но такой пояс был редкостью. Его носили только на свадьбе, занимая на время у владельца [Мошков, 1902, № 4, с. 41].

Все перечисленные виды украшений свойственны также болгарам Бессарабии и юга России [Задерацкий, 1845, Ч. VI. № 12; Рачинский, 1858, с. 9; Защук, Ч. I, 1862, с. 505; Берг, 1918, с. 126; Державин, 1914, с. 85-91]. Многие из них являются составной частью костюма дунайских переселенцев и имеют широкие аналогии в традиционных комплексах одежды не только балканских народов (в частности, болгар), но и всего тюркского мира. А также Восточной Европы. [Вакарелски, Иванов, с. 74-75; Путнев, 1977; Мухаметшин, 1977, с. 127-193; Благодеева, 1977; Народы мира, Т II, 1964, с. 497, 517, 531, 617, 714; Традиционная культура, 1970, с. 113-142]. Это свидетельствует о древнейших корнях большинства архаичных элементов одежды гагаузов.

Рудименты древних эпох можно наблюдать и в традиционной обуви. Так, к старинным типам обуви, в том числе и женской, относятся «*çarık*» – постолы из свиной или воловьей кожи. Ареал бытования такой обуви включает как Балкано-Дунайский регион, так и территорию расселения тюркоязычных народов, у которых наблюдается не только аналогичный гагаузским чарыкам покррой, но и сходный термин. Например, *чарых* у азербайджанцев, *чирик* у арабов Кашкадарьинской области УзССР, *чарых* у узбеков Хорезма и таджиков [Каракашлы, 1964, с. 161; Костюм, 1979, с. 152, 217, 225]. Обычной обувью гагаузских женщин являлись самодельные или покупаемые у ремесленников широкие кожаные башмаки «*emeni*». В начале XX в. словом «*emeni*» в большинстве сел называли самодельные туфли на небольшом каблуке, служившие праздничной обувью девушек. У женщин старшего поколения такой обувью являлись кожаные туфли без каблуков и без задника – *рарис* [Маруневич, 1988, с. 118]. На ноги надевали также вязаные на спицах чулки (*çorap*), а также теплые носки из грубой шерсти (*tomak*). Женщины из бедных

семей носили самодельные суконные или вязаные из шерсти тапочки – *terlik, kalçı*. В будни и в период летних работ такой вид обуви носили и женщины из богатых семей [Маруневич, 1988, с. 118].

Одним из элементов верхней одежды гагаузских женщин, бытовавшей еще на Балканах, является безрукавная куртка (*elek*), которая впоследствии была заменена на меховую безрукавку (*mintan*), распространенную как у мужчин, так и у женщин. Данная меховая безрукавка, в свою очередь, унаследовала название (*mintan*) от старой суконной безрукавной жилетообразной одежды, привезенной предками гагаузов из Болгарии [Маруневич, 1988, с. 118]. В зимнее время верхней одеждой многих гагаузок конца XIX в. являлся овчинный полущубок длиной до колен с карманами [Мошков, 1902, № 4, с. 40], приталенные женские меховые пальто (мехом внутрь), которые встречались у гагаузов Болгарии [Вакарелски, Иванов, с. 111]. По аналогии с мужской одеждой из меха женскую тоже называли словом «*kürk*». Богатые гагаузы носили длинные лисьи шубы с широкими рукавами, крытые сукном (*caninker*) или такие же, но короткие (*saltamarka*), подбитые каракулем. К нарядной верхней одежде гагаузок Болгарии относится обшитое гайтаном суконное тонкое пальто под названием «*anteri*». В одной из народных свадебных песен *anteri* упоминается как типичный элемент наряда невесты. Одинокая, нелегкой судьбы девушка жалуется: «*Gelin anteri bana dar geldi!*» (Антери новобрачной не по мне пришелся!) [Манов, Ч. I, 1938, с. 100]. Здесь *anteri* невесты, являясь обрядовой одеждой, по народным представлениям олицетворяет судьбу [Маруневич, 1988, с. 119]. Традиция *anteri* сохранилась у гагаузов Бессарабии в суконном приталенном девичьем пальто под названием «*aba, kastör*». Этот вид одежды шился из цельнокроеных по всей длине стана клиньев, расклешенных в подоле, с линией рукава, зауживающейся к запястью и завершающейся фигурными отворотами. Застегивался *kastör* на один ряд пуговиц, декорировался так же, как и старинное *anteri* черным или цветным гайтаном, нашитым вдоль подола, бортовых и шовных линий, рукавов, спинки. Гайтан нашивали узорными извивами, образующими характерный орнамент. Цвет сукна был в основном темных, насыщенных тонов (черный, темно-синий, темно-коричневый, реже – темно-зеленый или бордовый). Дальнейшая эволюция этого пальто у гагаузов Бессарабии выразилась в том, что богатые крестьяне стали шить своим дочерям нарядные легкие пальто по образцу суконных пальто (*kastör*) из дорогостоящего и модного в те времена плюшевого материала. Называли такие пальто *pardisä* [Маруневич, 1988, с. 120].

По традиции, идущей с Балкан, в холодное время года гагаузские женщины носили несколько безрукавных платьев сразу, а сверху надевали *anteri* (или *kastör*). В конце XIX в. для этих целей поверх платья стали носить кофту из тонкого домотканого шерстяного полотна или из плотного фабричного материала (репса, сатина и байки). Согласно наблюдениям авторов XIX в., эту кофту называли «*baska*» [Мошков, 1902, №4, с. 38]. Она всегда была черного цвета и шилась по городским фасонам. Такая кофта различалась в по-

крое в зависимости от возраста: для молодежи – приталенная или стянутая поясом, для пожилых – свободного покроя. Декорировали ее застроченными складками и нашитой лентой и нашитой лентой у предплечий, по краям рукавов, в верхней части груди, иногда вдоль подола. Карманы обычно обшивали бейкой под цвет ленты. Аналогичный вид одежды бытовал всю первую половину XX в. и сохранялся почти до конца XX в. в costume старых гагаузов [Маруневич, 1988, с. 121].

Важное место в традиционном женском costume играет головной убор. Эволюция выражается в утрате гагаузами Бессарабии ориенталистской традиции ношения шапочки (*fes*) и обвиваемого вокруг него платка (*tamuka*) в виде чалмы и предпочтении использования двух платков. Последняя традиция также была свойственна гагаузам Болгарии. Гагаузские женщины имели несколько видов платков, обозначенных различными терминами. Так большой платок, которым обматывали фес, назывался *tamuka*. Термин *tamuka* в конце XIX в. был утрачен, но сохранилось слово «*çember*», который носился уже без феса. Большой плед, накидываемый на голову в холодную погоду, назывались термином – «*şal*». Легкие белые платки, представляющие собой согнутый по диагонали кусок материи, назывались батиста, треугольные косынки – *batik*, или *kasinka*. Последний вид платков женщины пожилого возраста подвязывали под большой платок (*çember*). Тонкие платки «*bariz*» носили только в праздники [Маруневич, 1988, с. 121-122]. В конце XIX в. было известно несколько способов повязывания платков:

- На темени (*tepedän, analık*) – для пожилого возраста. Нижний платок (*batik, kasinka*) надевали под большой платок *çember*, концы которого завязывались на темени.
- Перекрещенные под подбородком концы платка заложены у щек под платок – сохранился у некоторых пожилых гагаузов.
- Над ухом сбоку (*moda, namoda, vlaška*) – для всех женщин и девушек во время работы в и дома.
- Под подбородком, без нижнего легкого платка (*çenä, altından*) – для женщин всех возрастов в теплую погоду, на выход.
- Вокруг шеи (*boyundan, dartılı*) – для подростков, девушек, молодых женщина выход и в холодную погоду (Маруневич, 1988, 122).

Платки без бахромы (*çember, batik, kasinka*) повязывали всеми этими способами, а с бахромой (*şalinka*) надевали, только повязывая вокруг шеи. Девушки заплетали волосы в две косы, молодые женщины – в одну. Те, кто был постарше, закручивали волосы сзади в пучок (*kukui*) и закалывали шпильками, украшенными бусами, ракушками, иногда закрепляли гребнем из кости. В конце XIX в. сохранялся обычай заплетать невесте множество косичек, количество которых обязательно должно быть четным. Это явление свидетельствует о наличии давних аналогий, прежде всего с традициями восточных народов, у которых оно сохранилось до нашего времени [Маруневич, 1988, с. 123].

Во второй половине XIX в. женская одежда под влиянием городской культуры стала многообразнее. Ее шили из покупных тканей фабричного производства – репса, сатина, вельвета, атласа, ситца, шелка. Качественные изменения накапливались в основном в праздничном костюме молодежи, тогда как старинный костюм продолжал бытовать у старшего поколения лишь с незначительными модификациями. Быстро распространились и стали традиционными платья с рукавами (*kollu fistan*), которые повторяли покрой безрукавных платьев. Добавлялись только рукава с высокими буфами (*şişkili*) и манжетами с резинкой у запястья. Ворот был закрытым, без отворотов, как и у безрукавного платья. При этом рукава украшались нашивными кружевами (*tantela*), декоративными складками (*pasta*), оборками (*aborka*), художественной гофрировкой; перед лифа (*kauk*) – рядами пуговиц, воланами и д.т. В дальнейшем крой платья усложнялся за счет появления большего количества элементов лифа (отложных воротничков, фигурных кокеток, мелких складок и швов, пелерин и т. д.) [Маруневич, 1988, с. 134-136]. В этот период под влиянием городского костюма, а также костюма молдаван у гагаузских женщин довольно быстро распространился совершенно новый комплекс праздничной одежды: кофта с юбкой (*fusta-bluză*), дополняемые традиционным фартуком. У женщин старшего поколения он появился не сразу (кроме Комрата, Вулканешт, сел Болградского района Одесской области, т.е. тех населенных пунктов, которые являлись торговыми или административными центрами). Старинное безрукавное платье с рубахой и надеваемой сверху кофтой свободного покроя темных расцветок долго сохранялось у этой возрастной группы в качестве выходного костюма вплоть до второй половины XX в. [Маруневич, 1988, с. 136-137].

Покрой кофты варьировался в зависимости от возраста. У пожилых женщин он всегда был свободного покроя с глухим воротом, прямым разрезом спереди и застежкой на пуговицах. Украшением служили складочки и традиционные нашивные ленты вдоль подола и по бортам. По бокам имелись накладные карманы. В молодежном комплексе также бытовала кофта свободного покроя. Шили ее из покупных материй светлых тонов, декорировали кружевами, атласными и шелковыми лентами, кружевной оторочкой вдоль подола. Под влиянием городской культуры развилась традиция помещать застежку сзади, на спине. Но чаще всего молодежные кофты имели приталенный силуэт и шились из нескольких клиньев (от 6 до 12), составляющих спинку и перед. Наиболее нарядной считалась кофта из восьми клиньев, образующих внизу пышные колокообразные фалды, называемая в народе «*sekiz parçalı*» или «*baskalı kofta*». Она расценивалась как наиболее изящная и элегантная. Ворот этой кофты был глухим, застегивалась она обычно спереди на несколько пуговиц. Рукав с буфами, сильно зауженный книзу, декорированный пышной кружевной оторочкой, появился под влиянием городской одеж-

ды. Такой силуэт отвечал определению «*kivrak*», что в переводе с гагаузского означает изящный, стройный. Встречались также и приталенные кофты, отрезные по линии талии (*belli kofta*). Шили их, как правило, из легких тканей светлых тонов. Эта модель была с отложным или шалевым воротником. Верх часто шили на кокетке, рукав – на манжете. Известны были также молодежные кофты в виде матроски, с декоративной вставкой на груди по образцу моды мещанских слоев [Маруневич, 1988, с. 138-139].

Юбка в составе нового комплекса женской одежды почти повсеместно называлась «*fusta, fista*». Этот термин, очевидно, происходит от названий верхней легкой одежды (*fustan, fustanela*), распространенной у народов Южной Европы в Средиземноморском и Балкано-Дунайском регионах, в том числе у болгар, румын, молдаван [Вакарелски, 1974, с. 249; Народы мира, Т I, 1964, с. 543, 583, 643, 646; Зеленчук, 1985, с. 58]. В гагаузских селах Украины этот элемент обозначается словом «*юбка*», распространенным в русском языке. Это свидетельствует о том, что юбка, не свойственная традиционному костюму гагаузов в более ранние периоды истории распространилась в конце XIX в. под влиянием общерусских городских форм, господствовавших в местечках и городах края во второй половине указанного столетия. Этому способствовали языковые контакты с русскоязычным населением. Но в основном юбку называли *fistan* или *fistanin fustasi*, а кофту – *fistanin koftasi*, в чем выражается представление о традиционном гагаузском женском платье как об одном целом – *фистане* [Маруневич, 1988, с. 138].

Более старинный вариант покроя юбки предполагал сильное присборивание вертикально сшитых полотнищ. В другом случае поперечно сшивали два куска, присборивали одни у пояса, а другой – на месте шва. В результате получалась широкая пышная юбка, подол которой украшался двумя рядами нашивных лент коричневого или черного цвета. В поясе обычно был разрез. Примечательно, что спереди в юбку вшивалось вертикально полотнище другого качества, так как читалось, что его все равно не видно под передником. Несколько позже костюм молодых гагаузок обогащается нижней белой бязевой юбкой, отороченной по подолу кружевом (*gergefli fusta*) и присборенной наверху резинкой. Ее надевали на рубаху так, чтобы белые кружева были видны из-под платья [Маруневич, 1988, с. 140].

Появление юбки в быту гагаузских женщин повлекло за собой изменение кроя рубахи. Поздним (бессарабским) вариантом являются рубахи с широкой прямой плечевой вставкой (*platka, kaketka, çupak*). Новшеством являлись сборки в том месте, где основная часть рубахи пришивалась к плечевой вставке; появляется также подмышечная четырехугольная вставка (*pazva*). Данный покрой обнаруживает сходство с молдавскими и украинскими рубахами. Традиция плечевых вставок вместе с обычаем сочетать рубаху с юбкой (без кофты) пришла из молдавской одежды. Так как в отдельных селах рубаха стала полностью открытой частью одежды, возросло внимание к ее внеш-

нему виду: небезразличной стала расцветка, чаще использовался покупной материал, усложнился крой. Так, плечевую вставку (*platka*) начали кроить из материала другого цвета, а если материя была в полоску – полосами поперек. Обрядовые рубахи декорировались вдоль швов, кокетки, ворота, краев рукавов мережкой или белыми кружевами, а в некоторых селах, расположенных на Украине спереди и на концах рукавов вышивали цветной орнамент, что является заимствованием от молдаван, украинцев и отчасти болгар. Влияние местных традиций улавливается и в том, что в начале XX в. в селах на территории нынешнего Комратского и Вулканештского районов и в ряде сел Одесской области Украины стали шить рубахи с круглым и широким воротом, обшитым по краю косой бейкой. В результате создавался не характерный для гагаузов в прошлом ансамбль, хоть отдаленно, но созвучный с молдавской и южноукраинской традициями [Маруневич, 1988, с. 140-141].

В начале XX в. пожилые женщины продолжали носить фартуки из домотканого полотна, но все чаще в быт гагаузов стали проникать передники из покупных тканей фабричного производства. Новые фасоны праздничных платьев и комплекс кофты с юбкой иногда носили без фартука, но чаще всего верность традиции сохранялась.

Характерным новшеством верхней одежды гагаузок в данный период были куртки из байки (*kazapuh*) с пышным рукавом, глухим воротом, которые носили с ремешком или поясом; шили также жакеты из сукна на подкладке (*juket*). Все чаще шили суконные кофты на подкладке, стеганой шерстью (*dolu kofta*, *içli kofta*). Богатые гагаузки носили меховые безрукавки (*keptar*, *mintan*, *bondița*). В несостоятельных семьях их заменяли стеганые безрукавки, с суконным верхом или вязаные безрукавки (*mayka*), утепленные подкладкой из байки или какой-либо другой ткани [Маруневич, 1988, с. 142].

Именно в этот период у молодых зажиточных гагаузок становятся престижными суконные или плюшевые пальто (*kastör*, *aba*, *berta*, *pardisä*), сшитые местными потрными. Наиболее богатые женщины подбивали эти пальто мехом. Шире стали использоваться вязаные кофты (*yapaa kofta*), рукавицы (*eldiven*). Вместо вязаных чулок (*çorap*) использовались покупные, из хлопчатобумажных нитей. В быт вошли нарядные шали (в том числе и светлых тонов), называемые в народе «*şalinka*», начали также распространяться большие вязаные или плюшевые шали-пледы (*plüş berta*, *şal*), считавшиеся признаком роскоши. Головной убор девушек разнообразился за счет появления тонкого шелкового или шерстяного платка преимущественно черного, бордового и коричневого цветов. Его появление совпало с утратой традиции повязывания головы двумя платками. *Çember* (верхний платок) постепенно стал головным убором пожилых женщин. У девушек и молодых женщин нижний тонкий платок, модифицировавшись благодаря появлению в обиходе тонких тканей и не без влияния городских традиций, стал основным. Удачно сочетаясь с новыми комплексами одежды. В 20-е гг. XX в. в среде зажиточных

крестьян стали модными длинные, до четырех метров кружевные шарфы тонкой фабричной работы. Надевали их так, что один конец свисал до длины платья, а другой, обернутый несколько раз вокруг шеи опускался на спину или на грудь. Ношение шарфа обусловило полный отказ от традиционного головного убора. В таком случае возникало более пристальное внимание к аккуратности и красоте прически. Волосы по-прежнему продолжали заплетать в косы и скручивать на затылке. Эта прическа считалась сама по себе красивой, но особенно привлекательной была под ажурным черным шарфом [Маруневич, 1988, с. 142-143].

Что касается обуви, то в селах в качестве повседневной по-прежнему бытовали старинные туфли без задников (*emeni, papiş*), самодельные суконные или вязаные шерстяные тапочки (терлик). Для женщин пожилого возраста удобными были калоши (*kaloş*). Летом, как правило, ходили без обуви. Однако с развитием ремесел в крае все популярнее становились кожаные закрытые туфли на каблучке (*padborlu tuflı*) и полусапожки (*çepiç*). Эта обувь имела престижное значение, и богатые гагаузки носили ее только в праздники [Маруневич, 1988, с. 143].

В праздничные или выходные дни гагаузки продолжали украшать себя традиционными монистами, бусами, браслетами, серьгами, которые покупали в ювелирных лавках.

МУЖСКАЯ ОДЕЖДА.

Эволюция архаичного мужского костюма в XIX в.

Основу архаичного комплекса мужского костюма гагаузов, распространенного еще на территории Болгарии, составляли черные широкие штаны (*çaaşır*), заправленная в них рубаха (*gölmek*), короткая безрукавка (*mintan*) голубого цвета, красный фес и шапка из овчины. Обязательной частью костюма являлся жилет (*camadan*) с пуговицами из гайтана, поверх которого надевали *kontoş* – короткую одежду, накидываемую на одно плечо. Вокруг талии повязывали широкий красный пояс (*kuşak*), на который подвешивали кожаный футляр (*silâhlük*) для оружия. На голову надевали белую шапочку (*takä*), на которую наматывали платок (*servieta*). Обувью служили своеобразные сандалии без задников (*emeni*), богатые носили короткие ботинки с шерстяными гетрами (*tomak*), украшенные красной бахромой [Манов, Ч. I, 1938, с. 40]. Таким образом, в мужском костюме гагаузов Болгарии наблюдается ряд ориентальных черт, таких как *fes, çalma, emeni*.

Костюм 90-х гг. XIX века состоял из рубахи (*gölmek*), широких суконных штанов (*dimi, dimi don*) черного или коричневого цветов, присборенных на шнуре, широкого шерстяного пояса (*kuşak*). Голова покрывалась в обычное время шляпой с полями (*paraliya*) и в холодное время меховой шапкой (*kalpak*). Обычной обувью являлись постолы (*çarık*), которые носили с домот-

каными онучами (*sargı*). В летнее время ходили босиком либо в самодельных сандалиях (*emeni*).

Центральное место в традиционном мужском костюме гагаузов занимает рубаша, выполняющая функции нательного белья. Она была обязательна как в будничном, так и праздничном комплексе. В прошлом этот элемент шили из домотканого материала (*bez*). На смену *bez* в конце XIX – начале XX вв. пришло хлопчатобумажное белое и цветное полотно, а также другие ткани серых и темно-серых тонов. Существовало несколько видов покроя мужских рубаш: туникообразная, с разрезом посередине груди из двух полотнищ и на кокетке. Более поздним вариантом покроя является рубаша, скроенная из двух полотнищ или на кокетке. Изредка рубаша орнаментировались вышивкой. При этом характер орнамента и его расцветка были сдержанные и разительно отличались от ярких цветовых всплесков на болгарских, украинских и молдавских рубашах [Маруневич, 1988, с. 126].

Элементом одежды более позднего происхождения является верхняя рубаша – *flanä*. С ее появлением рубаша *gölmek* превратилась в нижнюю, носимую с жилетом возле дома и на полевых работах. Верхнюю рубашу шили из двух полотнищ, с вшивным рукавом, стоячим воротником из более плотных, чем *gölmek* материалов (домотканого шерстяного, позже – фланели, сатина и т.д.) темного цвета, иногда в полоску. Один вариант представляет собой рубашу с вшитой манишкой и со стоячим воротником по типу русской косоворотки. Застегивающийся на пуговицы разрез посередине груди обычно обшивали бейкой (*güüs parçası*) из того же материала или из плюша. Еще в более позднем варианте стоячий воротник заменялся на отложной (*yaka*). Аналогии такого варианта верхней рубаша наблюдается в одежде гагаузов Болгарии под названием (*camadan*) [Маруневич, 1988, с. 126-127]. Как *camadan*, так и *flanä* являлись праздничной одеждой, которую шили жениху на свадьбу [Манов, Ч. I, 1938, с. 106].

Штаны (*dimi, tulçu don*) в старинном традиционном костюме изготавливались из домотканого сукна (*dimi*) и были, как правило, черного или коричневого цвета. Шили их широкими, сильно присборенными в поясе на плетеном из шерстяной пряже шнуре (*uçkur*). Этот вид поясной одежды имел аналогии у населения Северо-Восточной Болгарии и назывался словом «*şalvar*» [Манов, Ч. I, 1938, с. 40; Чанков, Кн. VI, 1936, с. 67]. Кроме суконных штанов темного цвета шили и белые узкие суконные штаны (*çaaşır*), которые также являлись одной из разновидностей старинной одежды гагаузов [Манов, Ч. I, 1938, с. 40]. Авторы XIX в. отмечают, что белые узкие штаны носили представители молодого поколения, а широкие шалвары – преимущественно старики [Манов, Ч. I, 1938, с. 40; Иречек, Ч. II, 1899; Зашук. Ч. I, 1862, с. 505; Накко, 1970, с. 70-71; Мошков, 1902, № 4, с. 42].

Архаичным элементом мужского костюма, сохранившимся до наших дней, является длинный шерстяной пояс (*kuşak*). В источниках и научной литературе отмечается, что он был преимущественно красного или голубого

цвета. Так, описывая одежду жителей бессарабских колоний середины XIX в., русский офицер А. И. Защук отмечал, что у мужчин «талию опоясывает широкий голубой или красный кушак, за который заткнуты нож и трубка» [Защук, Ч. I, 1862, с. 505]. Аналогичные элементы в конце XIX в. выделяет В. А. Мошков. Он обратил внимание на то, что с длинным шерстяным вязаным кушаком, обмотанным вокруг пояса, гагаузская молодежь не расстается даже во время самой сильной летней жары. Этот автор сообщает также, что кушак у стариков широкий, синий, у молодых – уже только красного цвета [Мошков, 1902, № 4, с. 42].

Обязательным элементом считалась суконная безрукавная одежда (*mintan*) со стоячим воротником, надеваемая на верхнюю рубаху. *Минтан* был настолько коротким, что едва прикрывал кушак. Украшали данную безрукавку гайтаном, из которого делали и петли для застежки. Этот вид одежды является старинным, так как встречался в прошлом и у гагаузов Болгарии. В. А. Мошков упоминает о том, что у болгарских гагаузов он голубой, а «бессарабская молодежь носит *mintan* ярко-голубого цвета, но кроме того он бывает здесь ярко-красного и зеленого цвета. Он делается даже из черного бархата. Но дома и в будни носят более простые, из ситца, или из тонкого домашнего сукна (*litu*) черного или темного цвета. Зимой носится теплый *mintan* из толстого тоже домашнего сукна (*dimi*)» [Мошков, 1902, № 4, с. 42-43].

Поверх *минтана* (*mintan*) по традиции надевали короткую куртку, называемую «*anteri*» и характерную также для гагаузов Болгарии. Гагаузская «*anteri*» - это украшенная гайтаном однобортная куртка, со стоячим воротником и цельнокроеными рукавами, горизонтальными или косыми карманами. Балканские черты кроя стали утрачиваться со временем. Так, в начале XIX в. уже встречаются *anteri* с втачными рукавами по линии плеча, с боковыми и нагрудными, внутренними карманами, окантованными декорированным швом. В настоящее время словом *anteri* называют жилетку с глухим воротом [Маруневич, 1988, с. 130].

Верхняя зимняя одежда гагаузских мужчин включает также в себя овчинную безрукавку с таким же названием, как и женская (*mintan*, *keptar*, *bondița*, *poșkina*). Овчинный полушубок (*күрк*) и тулуп (*kojuk*, *boy kojuk*, *boy kürkü*). меховая безрукавка имела прямой разрез на груди. Застегивающийся на пуговицы из крученой кожаной тесьмы. По бортам, полам, проймам рукавов, а также вдоль швов орнаментировалась черными лентами из кожи. Вдоль бортов кожа декорировалась резным ажурным узором [Маруневич, 1988, с. 131]. В целом безрукавная меховая одежда считается новой для переселенцев из Болгарии и является результатом этнокультурных контактов гагаузов и болгар с молдаванами.

Длинный козух назывался «*boy kojuk*». В гагаузских селах Украины (Димитровке, Александровке, Червоноармейском) его иногда называли *mintan*. *Boy kojuk* предназначался мужчинам пожилого возраста. Носили также мехо-

вую куртку (*kısa kojuk*) – в основном мужчины молодого и среднего возраста. В селе Виноградовка (бывшее Курчи) Одесской области большие кожаные куртки называли *boy kürkü*, а короткие – *kısa kürk*, *kıfayka* [Маруневич, 1988, с. 131].

Развитие овцеводства обусловило и появление специфического чабанского костюма. В нем обычная рубаха сочеталась со штанами из овчины (*meşin*) мехом внутрь. Спереди был разрез с застежкой. Внизу у стопы на штанинах также имелись разрезы, застегивавшиеся на пуговицу. Обязательными элементами пастушьего костюма были меховая безрукавка обычного покроя и короткая куртка из овчины (*kürk*), иногда декорированная красной или зеленой строчкой. Дополняли ансамбль постолы с шерстяными онучами, меховая шапка и длинная овчинная шуба [Архив ГМЭ Ф. 1 Оп. 2. Д. 726. Л. 46,48, 52, 60; ГМЭ. Фонды Кол. 4097. № 15-24].

Важным элементом верхней одежды являлся плащ (*yaamurluk*) с капюшоном (*gugla*) из домотканого коричневого сукна. Как правило, его надевали в дождь. О чем свидетельствует название «*yaamurluk*», в переводе с гагаузского означающее «дождевик».

На голову гагаузские мужчины надевали меховые шапки из каракуля (*kalpak*), летом – войлочные шляпы (*paraliya*). Этот обычай сохраняется и в настоящее время. Традиционный для гагаузов Болгарии фес некоторое время бытовал и у бессарабских гагаузов, о чем свидетельствуют музейные и архивные материалы [Архив ГМЭ Ф. 1 Оп. 2. Д. 455. Л. 14, 64; ГМЭ. Фонды Кол. 6431]. Однако этот вид головного убора довольно скоро был утрачен. Летом мужчины надевали круглые барашковые белые и черные шапки с плоским верхом (*kalpak*) или же высокие с острым верхом (*sviri kalpak*). Кроме того в то время наблюдались (как редкость) зимние шапки с пришитыми к ним меховыми наушниками (*kulaklı kalpak*) [Мошков, 1902, № 4, с. 45]. Перечисленные виды головных уборов были свойственны и всему остальному населению Бессарабии.

Наиболее старинными видами мужской обуви у гагаузов считаются постолы из свиной или воловьей кожи. Ноги обертывали в домотканые длинные куски белого шерстяного полотна (*sargı*) на манер онучей или обмоток. *Sargı* обвязывались кожаными тесемками от постолов и черным шнурком (*kara baa*, *tırsına kilip*), изготовленным из конского волоса или козьей шерсти. Заправленные в онучи темные штаны и черный шнур на белоснежном фоне создавали характерный для гагаузов ансамбль одежды. Этот вид обуви имеет аналогии у соседних народов, и прежде всего у болгар. Более совершенной обувью, бытовавшей у гагаузов Болгарии и отчасти сохранившейся в Бессарабии были кожаные туфли без каблуков (*emeni*), надеваемые с длинными вязаными шерстяными чулками (*çorap*). Кроме того, богатые гагаузы, особенно молодежь, носили самодельные ботинки с узорно вязанными из шерсти гетрами, называемыми «*tomak*» и украшенными красными кисточками [Манов, 1938, с. 40]. *Emeni* использовались в течение всего XIX в., передав позже чье название другим типам кожаной обуви на низком каблуке. Это название бытует до настоящего времени [Маруневич, 1988, с. 134].

В данный период изменения в мужской одежде происходили в основном под влиянием городских форм. Но коснулись не традиционного ансамбля в целом, а только отдельных его элементов. Применявшаяся для шитья рубах (*gölmek*) домотканина все чаще заменялась покупным полотном. Из него же начали шить нижнее белье, которое в старинном костюме не всегда имелось. Характерным для мужской сорочки стал крой с кокеткой, все чаще на верхней рубахе (*flanä*) появлялась косоворотка. В целом же крой нераспашной верхней рубахи изменился мало. Прежним осталось значение старинного шерстяного пояса (*kuşak*). Короткая безрукавка (*mintan*) стала заменяться жилетом городского покроя. Молодежь уже перешла с широких в шаг шаровар на узкие суконные брюки (*dimi*). В быт входят брюки городского фасона. Под влиянием городской моды появляются пальто и полупальто, проникающие в сельский быт по причине престижных устремлений зажиточных крестьян, ремесленников и представителей купеческого сословия. Наиболее популярными стали суконные утепленные шерстью или ватой полушубки черного цвета (*mintan, burnus*), иногда с каракулевым воротником. Повседневной верхней одеждой по-прежнему оставалась безрукавка. Обычным дополнением костюма состоятельного гагауза все чаще становятся сапоги (*çizmä*) – покупные или местной кустарной работы. Молодежь заменяет постолы ботинками – *çepiç* [Маруневич, 1988, с. 144-145].

ДЕТСКАЯ ОДЕЖДА

Детская одежда повторяла одежду взрослых в ее самых экономичных и упрощенных формах и крое: у девочек рубаха и платье (безрукавное или с рукавами) дополнялись передником и платком, повязанным способом «*dartılı*». Девочки носили также дешевые покупные сережки с голубыми бусинками, считавшимися по поверью оберегом. Даже самые маленькие гагаузки подпоясывались нарядными кушаками с посеребренной пряжкой. Обычной одеждой мальчиков были холщовые или суконные штаны и полотняная рубашка. Сверху надевали утепленные безрукавки (*keptar, güüslük*) и куртки на меху или стеганные шерстью. Подросткам, а иногда и более младшим по возрасту шили также меховые безрукавки (*keptar, bondiğa, poşkina*). Головным убором служили меховые шапки (*kalpak*), изготавливаемые по образцу взрослых, но чаще всего из белого каракуля. Самым маленьким шили и вязали чепчики (*takä*), украшая их нашивными лентами, кружевами и обязательно синими или красными бусинками – «от глаза». Специальной детской обуви не было. Дети ходили большей частью босиком, даже не в летнее время. В холод малыши сидели в доме. Для тех, кто постарше, делали постолы. Кожаную обувь для детей даже в зажиточных семьях покупали редко [Маруневич, 1988, с. 146].

ТРАДИЦИИ ПИТАНИЯ

Никогло Д.Е.

Система питания гагаузов представляет собой сложное, исторически сложившееся явление, претерпевшее определенную эволюцию. Поскольку гагаузский этнос входит в историко-культурную область Юго-Восточная Европа, его соседями по региону являются молдаване, болгары, украинцы и др. население, вполне естественно, что в их культуре есть немало параллелей с культурой соседних народов. Кроме того, существует множество аналогий с традициями питания населения Передней Азии и тюркоязычных народов, населяющих постсоветское пространство [Этнография питания..., 1981, с. 25]. После переселения на территорию Бессарабии система питания гагаузов существенно не изменилась. Она сохранила черты, которые были свойственны ей на территории Болгарии, и обогатилась некоторыми элементами под влиянием культуры местного населения. Среди всего набора продуктов, составлявших базу национальной системы питания, первое место принадлежало зерновым и зернобобовым: пшенице (*booday*), кукурузе (*paşoy*), ржи (*çavdar*; *sakara*), ячменю (*arpa*), фасоли (*fasülä*), чечевице (*mercimek*), гороху (*nohut/graä*). В пищу употреблялись овощи и зелень: капуста (*laana*), картофель (*kartofl*), морковь (*morkuva*), огурцы (*hıyar/salata*), свекла (*çükündür*), помидоры (*patlacan*), баклажаны (*mor patlacan*), перец (*biber*), лук (*su(v)an*), лука-порей (*prasa*), чеснок (*sarmisak*), стручковый перец (*ardey*), петрушка (*petruşka*, *maydanoz otu*), укроп (*marar/kopar*), мята (*kara naanä*), чабрец (*çibriţa*), сельдерей (*şelina*), щавель (*labada*). Масла производились в основном из семян подсолнуха (*gündöndü toomu*, *semişka*), реже из рапса (*rapiţa*), сурепки (*hardal*), конопля (*kenevir tomu*), из семян льна (*keten*), гороха (*mazare tenesi*), косточек абрикосов (*zerdeli çekerdää*) и других культур [Маруневич, 1988, с. 152]. К числу древнейших продуктов, потребляемых гагаузами Буджака, как и их предками на территории Добруджи, относится мясо. В пищу употреблялись баранина (*koyun yaanisi*), свинина (*domuz yaanisi*), говядина (*sur yaanisi*); изредка – крольчатина или зайчатина (*tauşam yaanisi*). Значительное место в рационе питания гагаузского крестьянина занимала домашняя птица: куры (*tauk*), гуси (*kaz*), утки (*ördek/raţa*), индюки (*pipi/mısırk/kurkan*). В соответствии с народным календарем у гагаузов существовал сезонный забой скота и сезонное потребление мяса, зависящее от календарного цикла. Например, ягненка закалывали весной на день Святого Георгия (*Hederlez*), барашка или молодого бычка осенью на день Святого Дмитрия (*Kasım*), свинью – на Рождество и Пасху, петуха – на день Святых Петра и Павла. Дополняли рацион питания овощи и фрукты. По своим характеристикам модель питания гагау-

зов укладывается в зерно-мясо-молочный комплекс. Частотность потребления продуктов зависела от времени года и от социального положения семьи. В летнее время возрастало потребление овощей и фруктов и кисломолочных продуктов, в то время как употребление мяса снижалось. Как правило, гагаузы придерживались традиции трехразового питания. Однако в других случаях встречалось четырехразовое питание.

СПОСОБЫ ОБРАБОТКИ И ХРАНЕНИЯ ПРОДУКТОВ

Зерновые продукты превращались в полуфабрикаты – муку (*un*) и крупу (*bulgur*) – на специальных ручных механических мельницах, в деревянных ступах (*dübek*) и других приспособлениях (*kaya/rişnița*). В середине XIX в. зерно хранили в ямах (*kuyu*), на чердаках (*tavan*), или в сусеках амбаров (*göz*). Мука помещалась в плетеные корзины из лозы (*unnuk*), обмазанные снаружи и изнутри глиной, с отделениями, предназначенных для разных сортов муки, крупы, отрубей. Зернобобовые хранили на чердаках, в амбарах. Часть этих продуктов держали на кухне в глиняных сосудах (*çölmek*), корзинах (*sepet*).

Овощи заготавливали в виде солений (*turşu*) в бочонках (*kada, baler*). Излюбленным видом солений считались соленье из фаршированные капустой баклажаны (*mor patlacan*). Содержимое бочонка заливалось рассолом (*salamura*), закрывалось деревянной крышкой и помещалось под гнет. Иногда различные виды овощей солили отдельно: капусту – *laana turşusu*; арбузы – *karpuz turşusu*; помидоры – *patlacan turşusu* и т. д. Хранили соления в погребе (*maaza*), в неотапливаемом коридоре (*hayat*) или в сарае (*dam*). Гагаузы практиковали и другие способы хранения овощей. Морковь, свеклу сберегали в корзинах с песком в погребах, лук и чеснок с сухой ботвой заплетали в косы и подвешивали к балкам в коридоре или в подвале. Сушению подвергались травы (петрушка, укроп, перечная мята, чабрец, любисток, сельдерей, тмин и др.). В печи или на солнце сушили абрикосы, сливы, яблоки, груши. Арбузы, дыни, тыквы заготавливали впрок в натуральном виде в подвалах. Свежий виноград подвешивали к балкам потолка кладовой или к стропилам чердака (*üzüm*). Виноград, сливы, тыкву, арбузы, дыни и орехи хранили в переработанном виде. Из них варили повидло (*meuva ezmesi/povidla*) или варенье (*tatlı*). В качестве свадебного угощения готовили варенье из особого сорта арбузов (*uzun karpuz*), также варили густой сироп из винограда (*pekmez*). Растительные масла (*oloy*) в домашних условиях не производились. Семена подсолнуха вывозились на механические маслобойки (*oloynița*), расположенные в городах и отдельных селах [Мещеряк, 1971, с. 192].

Гагаузам известно много способов хранения и заготовки впрок всех видов мяса. Наиболее простым является заготовка сала (*slanina*). Обычно его засаливали кусками, добавляя различные специи. Часть сала (свиного или овечьего) перетапливали в жир и заливали в кувшины (*çölmek*) или глиняные

корчаги (*küp*), закрывали тряпкой и обмазывали глиной. В этих сосудах жир хранился длительное время. Впрок запасали и выжарки (*sızırma*), которые считались у гагаузов вполне самостоятельным блюдом. С целью длительного хранения мясо обжаривали в чугунном котле (*çu(v)en/çaun*), помещали в глиняные корчаги и заливали жиром. Мясо, приготовленное подобным образом, называется у гагаузов *kaurma*. * В прошлом готовое мясо помещали в бурдюки из овечьих шкур. Данный способ приготовления уходит корнями в кочевой быт многих народов, в том числе и тюрок, как наиболее рациональный способ сохранения мяса в условиях кочевого хозяйства [Гавилов, 1988, с. 24-25], [Этнография питания..., 1981, с. 26].

Другим, не менее рациональным способом хранения мяса является его копчение или вяление. Такой вид пищи носит название *пастрама* (гаг. *pastırma*) и известен многим народам. Вялению и копчению подвергалась баранина, говядина и (у некоторых народов) свинина. Мясо на некоторое время помещали в соленый раствор и добавляли в него различные специи (петрушку, кардамон, чабрец, тмин, черный и красный перец), а затем подвешивали на специальные крюки к стрехе дома для сухого вяления или помещали в дымоходную трубу (*baca*) для копчения. Вяленая свинина почти во всех гагаузских селах называется *pastırma*, а в некоторых населенных пунктах – *jambon*, что свидетельствует о заимствовании данного термина у молдаван.

В других случаях свежее мясо разрезали на части и помещали в бочку слоями. На дно укладывали самые лакомые куски – ляжки или филе, второй слой составляло мясо с костями. Все содержимое бочки заливалось соленым раствором (*salamura*). Соленое мясо употребляли в течение всей зимы, вплоть до великого поста. Вначале в пищу шло, в основном, мясо с костями. Примерно за две недели до Пасхи оставшиеся ляжки и вырезку вынимали и вывешивали на дворе для того, чтобы стекла вода. За 2–3 дня до праздника мясо опускали в холодную воду. Затем, смазав жиром, помещали его в глиняный или чугунный котел, плотно закрывали крышкой, обмазывали тестом, ставили в печь (*firin*). Так, к пасхальному столу гагаузского крестьянина поспевали самые лакомые кусочки. Аналогичный вид пищи был известен кочевым народам, в том числе и тюркским [Ögel, 1991, с. 379].

Молоко и молочные продукты, являющиеся одним из основных компонентов питания крестьянина, также требовали особой обработки. Гагаузы редко употребляли в пищу свежее молоко. Обычно его перерабатывали в кислое молоко (*yuurt*, ср тур. – *yoğurt*, туркм. – *ёгурт*, кумык. – *ювурт*, кирг. – *жуурап*) и ели ложками вместе с хлебом или мамалыгой прямо из миски [Айтабаев, 1936, с. 13; Гаджиева, 1960, 202; Оразов, 1965, с. 50; Фиельструп, 1930, с. 276]. В литературе начала XX в. отмечается, что *yuurt* являлся традиционным

* Термин *kaurma* у гагаузов обозначает также блюдо, представляющее собой поджарку из свежего мяса, бараньих и свиных потрохов (печени и легких).

блюдом задунайских поселенцев и употреблялся в качестве самостоятельного блюда [Берг, 1918, с. 144-145].

У многих народов, в том числе и у гагаузов производство молочных продуктов носило безотходный характер. Это проявляется при получении сметаны (*kaymak*), творога (*iışimik*), брынзы (*piinir*), сладкого сыра (*nuur*). Сметану (*kaymak*), творог (*iışimik*) готовили в основном из коровьего молока. Обычно в кувшины наливали сырое молоко и оставляли на два дня. Снятую сверху сметану (*kaymak*) собирали в отдельный сосуд. Оставшуюся в кувшинах простоквашу (*uyruk*) грели на огне. После того, как она створаживалась, ее помещали в мешочек из домотканого полотна (*çendelä*), который подвешивали с целью сцеживания сыворотки (*survatka*). Как только с него стекала жидкость, творог становился пригодным к употреблению. Сыворотку использовали для приготовления различных мучных изделий.

Брынзу (*piinir*) по традиции производили из овечьего и реже из коровьего молока. Она является излюбленной едой гагаузов. Готовили ее по особой технологии в домашних условиях или на месте выпаса овец [Маруневич, 1988, с. 155]. Парное овечье молоко заквашивали сычугом из желудка ягненка (*mayä*). После закисания молоко подогревали слегка на огне. Створожившуюся массу выливали в полотняные мешки (*çendelä*) и оставляли в подвешенном состоянии для стока сыворотки. Из оставшейся сыворотки посредством подогревания получали сладкий сыр *nuur*. Готовую брынзу разрезали на куски, помещали в специальные кадки (*piinir kadasi*) и заливали рассолом (*salamura*). До сих пор у гагаузов сохранилась традиция хранить брынзу, залитую овечьим жиром в глиняных корчагах (*küp*). Гагаузам известен был еще более древний способ хранения брынзы в шкуре ягненка (*tulum*). Эта традиция была также свойственна многим народам с кочевым прошлым, в частности тюркским [Курьлев, 1976, с. 108; Пахутов, 1978, с. 16-17].

Производство вина проходило по традиции в несколько этапов. В деревянную кадку (*kada*) вначале высыпали виноград и давили его сучковатой палкой (*çatal çibik*), а затем гладкой прямой дубинкой (*krosna, tokmak*). После этого виноград помещали в специальный мешок (*üzüm torbası*), затем - в давальню в виде большого корыта удлиненной формы с высокими бортами (*şarapana*), где его давили ногами. Выжатый сок стекал через отверстие в дне давальни в специальные емкости (*saan, teknä*), откуда затем сливался в бочки. Оставшиеся после этой операции виноградные выжимки переносили в специальный пресс (*täsk*), и выжимали оставшийся сок. Сухие выжимки шли на корм свиньям. Бочки с виноградным соком помещали в погреб (*maaza*) и, не закрывая, хранили до окончания брожения. При этом некоторые хозяева делали особое приспособление, позволяющее следить за брожением. В верхнюю часть бочки вставляли полу ютулку, герметично закрытую снаружи. В просверленное сбоку ютулки отверстие вставляли камышовую трубочку и погружали ее конец в воду. Таким образом, по интенсивности выхода пузырь-

ков газа из трубочки, можно было судить о брожении вина и определять его окончание. К окончанию брожения бочку тщательно герметизировали. Аналогичные традиции по производству вина были известны соседним болгарам и молдаванам. Об этом свидетельствует и сходство в терминологии. Например, рум. – *teask*, болг. – *тяск*, болг. – *шапанана* [Демченко, 1978, с. 60].

ОСНОВНЫЕ ВИДЫ ПИЩИ

Приготовление пищи по традиции производилось в печах (*firin, soba*) и очагах (*kotlon*). Как правило, глинобитная печь (*firin*) располагалась внутри дома на кухне. Большинство блюд приготавливалось именно в ней. Внутри помещались чугунные котлы с картофелем и мясом, голубцы, хлеб, мучные изделия и ряд других кушаний. На поду у устья печи выпекались пресные лепешки. Очаг (*kotlon*) располагался во дворе. Он представлял собой устройство в форме полусферы с выведенной наружу трубой и круглым отверстием для установки котлов и другой утвари. Чаще всего на нем готовили в летнее время. Этот очаг предназначался для заготовки продуктов впрок (различного рода консервированных продуктов).

Приности и приправы занимали значительное место в традиционной кухне гагаузов. В пищу употреблялись укроп (*marar/kopar*), петрушка (*petruška*), чабрец (*çibrița*), тмин (*boy(poy) otu/çörek otu*), сельдерей (*şelina*), перечная мята (*kara naanä*, ср. болг. *гѣзум*), любисток (*leuştän*), щавель (*labada/makriş*). Укропные зонтики, сельдерей, чебрец и тмин служили приправами для солений. Корень и зелень петрушки, укроп, лавровый лист, перечную мяту, любисток добавляли и в первые, и во вторые блюда. Наиболее часто гагаузы употребляли в пищу перечную мяту (*kara naanä*), которую добавляли почти во все блюда. Особый вкус она придавала традиционному блюду *manca*. Популярным для гагаузов было употребление в качестве приправы для первых блюд любистка (*leuştän*). Чорба с домашней лапшой, кислым домашним квасом с добавлением любистка являлась излюбленной едой гагаузов Буджака. В жидкие блюда добавляли также щавель (*labada*). В семьях с малым достатком из него готовили соус (*labada mancasi*). Гагаузской кухне свойственно употребление сушеных трав. Петрушка, укроп, тмин, чебрец, любисток, высушенные и измельченные до порошкообразного состояния, смешивались с черным и красным молотым перцем. В эту смесь добавляли иногда ароматную траву (*mürüda*), которая придавала ей особый запах. Называли эту своеобразную приправу по наименованию главного компонента *mürüda/ koku*. Обычно ее употребляли с хлебом, ею посыпали нарезанное на куски сало, вареную картошку и т. д. Она широко распространена в традициях питания гагаузов, болгар и турок, проживающих на территории Болгарии. Незаменимой приправой к первым блюдам считался кислый домашний квас (*borç*). Гагаузы Болгарии вместо кваса ис-

пользуют кислое молоко, смешанное с яйцом. Домашним квасом заливали также голубцы, приготовленные из свежих виноградных или капустных листьев. Специфической приправой, свойственной традиционной гагаузской кухне, является толченый красный перец или его разновидность – паста из красного перца (*kırmızı dumati/biber povidlası*). Как правило, при изготовлении пасты очищенный красный перец, слегка подсушенный на солнце, пропускают через мясорубку и варят до густой консистенции, затем полученную массу смешивают с подогретым подсолнечным маслом, добавляли соль, сахар. Полученную смесь выдерживают в печи (после выпечки хлеба), и затем помещают в посуду для хранения, заливая небольшим количеством прокаленного масла во избежание образования плесени (*küf*). Готовую пасту используют в течение всего года для приготовления самых разнообразных блюд (*manca, sarma, bulgur, kaurma* и т. д.). В другом случае, при изготовлении толченого перца его хорошо подсушивают, измельчают, солят и добавляют немного масла.

БЛЮДА ИЗ ЗЕРНОБОБОВЫХ

Хлеб, мучные изделия и блюда без начинки

В системе питания гагаузов XIX – нач. XX, как и у любого другого земледельческого народа, первое место занимают виды пищи, приготовленные на мучной и крупяной основе. Главным среди данных видов пищи является *хлеб*. В гагаузском языке он обозначается термином *ekmek*, в соответствии с др.тюрк. *etmāk*) [Древнетюркский словарь, 1959, с. 188; Гаджиева, 1961, с. 154].

Из пресного теста. Наиболее древним видом хлеба у гагаузов считаются пресные лепешки *çörek/pita* (ср. др.тюрк. *çöräk*), которые выпекали на раскаленном поду духовой печи или очищенном от золы основании открытого очага. Такой вид хлеба у гагаузов считается наиболее древним, укоренившимся на основе архаичной технологии хлебопечения. В конце XIX в. их приготовление было связано в основном с некоторыми семейными обрядами, главным образом родильного цикла [Мошков, 1902, № 4, с. 33; Курогло, 1980, с. 25]. Из пресного тонко раскатанного теста гагаузы готовят также лепешки (*pazlama*), выпекаемые на сухом раскаленном противне. Они, как правило, заменяли хлеб, который по той или иной причине не выпекался.

К архаичным блюдам относится похлебка с клецками из теста (*uuta çorba*). В миску с пшеничной мукой брызгали воду, слегка перемешивали пальцами до образования комочков, которые бросали в кипящую воду и варили до готовности. Иногда клецки предварительно поджаривались на подсолнечном масле. Она, по мнению М. В. Маруневич, являлась поздней разновидностью кушанья *таран* (*tarhana*), которое представляло собой похлебку, приготовленную из сушеных шариков из теста и творога [Маруневич, 1988, с. 161]. Аналогичное блюдо встречалось у многих кочевых в прошлом на-

родов (ср. башк. *уумач*, кум. *увмач гьалва*, ног. *уумаи сорпа*, таг. *умач*, узб. *умоч*) [Шаниязов, 1972, с. 102; Шарифуллина, 1990, с. 72; Гаджиева, 1976, с. 206; Шитова, 1979, с. 101; Этнография питания..., 1981, с. 20].

Из квашеного теста. Кроме хлеба из кислого теста, гагаузы готовили множество других изделий на праздники календарного цикла и семейные торжества. Особо почитался свадебный хлеб, получавшийся из переплетенных полос теста, а также пасхальный кулич (*paska*). Всю еду, которую ели как добавку к хлебу, хлебным изделиям и мамалыге гагаузы называют *katik* (*вся еда, кроме хлеба*), что созвучно с азербайджанским *гатыг* – простокваша. У казахов, каракалпаков и других народов с кочевым прошлым, данный термин в варианте *катык* или *гатыг* имеет аналогичное значение, то есть, ‘кислое молоко, простокваша’ [Гавилов, 1988, с. 24-25; Шарифуллина, 1990, с. 68; Шаниязов, 1972, с. 68; Этнография каракалпаков, 1980, с. 128; Трофимчук, 1930, с. 191; Агамалиева, 1989, с. 115-116; Оразов, 1965, с. 50].

Вполне возможно, что в прошлом предки гагаузов термином *katik* называли кислое молоко. Впоследствии, с переходом к оседлости и с изменением модели питания (когда в рационе стали доминировать виды пищи из злаковых) наиболее четко обозначилась дифференциация между молочно-мясной пищей, с одной стороны, и едой, приготовленной из злаков, – с другой. Поэтому термин *katik* обрел несколько иной смысл и стал обозначать ‘*всю еду, кроме хлеба*’, то есть молочные (и, возможно, мясные продукты). На наш взгляд, в гагаузском языке употребление термина *katik* в этом значении, вероятно, иллюстрирует тот исторический период, когда у предков гагаузов, осевших на Балканах, произошла смена ХКТ и ведущее место стало занимать земледелие.

Смешанные мучные изделия и блюда

Характерным блюдом традиционной гагаузской кухни были слоеные пироги из пресного теста с различной начинкой. Обычно это была начинка из творога и брынзы. Пироги такого рода, приготовленные из пресного теста, назывались «*kivirma/pidä*». Как правило, тонко раскатанное тесто, смазанное подсолнечным маслом или жиром, посыпалось начинкой из подсоленного творога, брынзы. Движениями рук с обеих сторон руками оно складывалось «гармошкой», помещалось на противень и заливалось перед выпечкой сметаной со взбитыми яйцами. Такой пирог назывался у гагаузов еще *kaymaklı* (букв. пирог-сметанник). Иногда *kivirma* готовят в форме крученного, начиненного брынзой слоеного жгута. Идентичный пирог под названием *чевирме*, то есть крученный характерен также для гагаузов Болгарии [Маринов, 1956, с. 292]. Таким образом, слоеный пирог, называемый у гагаузов *kivirma*, находит аналогии у других народов, а его традиция имеет региональный характер в Балкано-Дунайском пространстве. Такой же вид пирога (*kivirma*), приготовленный из дрожжевого теста, называется в некоторых селах *kirdä*. Отличительной особенностью слоеного пирога у гагаузов является утрата традиции пропитывать его сладостями и употреблять в качестве лакомства [Маруневич, 1988, с. 158].

Специфичным блюдом гагаузской кухни является ранее *gözlemä* – пресные лепешки в форме полукруга с начинкой из творога или брынзы, жаренные в большом количестве растительного масла. Особое место в традициях гагаузов занимает слоеный пирог с начинкой из творога (реже из брынзы) в виде жгута (вертуты) под названием *döşemä/piinirli*, выпекаемый на Новый год.

Традиционными блюдами гагаузской кухни считается *kesmä çorba* и *makarina*. Данные кушанья по своему исполнению близки к домашней отварной лапше (*kesmä çorba*), посыпанной сверху творогом или брынзой и политой разогретым подсолнечным маслом (*makarina*). Наиболее древним блюдом у гагаузов была похлебка с клецками из теста (*uuma çorba*). Она, по мнению исследователей, являлась поздней разновидностью кушанья *таран* (*tarhana*), которое представляло собой похлебку, приготовленную из сушеных шариков из теста и творога [Маруневич, 1988, с. 161]. Аналогичное блюдо встречалось у многих кочевых в прошлом народов [Этнография питания..., 1981, с. 20]. Технология приготовления этого блюда у гагаузов имеет свои особенности, хотя по своему содержанию *таран* и *uuma çorba* представляют «затирухи». Для приготовления *uuma çorba* гагаузы в миску с пшеничной мукой брызгали воду, слегка перемешивали пальцами до образования комочков, которые бросали в кипящую воду и варили до готовности. Иногда клецки предварительно поджаривались на подсолнечном масле. Гагаузский термин *uuma çorba* имеет соответствие в ряде тюркских языков: башк. *уумач*, кум. *увач гьалва*, ног. *уумаи сорна*, тат. *умач*, узб. *умоч*. Технология приготовления «затирухи» подобного рода аналогична гагаузскому варианту [Шаниязов, 1972, с. 102; Шарифуллина, 1990, с. 72; Гаджиева, 1976, с. 206; Шитова, 1979, с. 101]. Из жидкого теста готовили блины (*akltma*), оладьи (*lalanga*). В гагаузских селах Украины оладьи обозначали термином *çiristä*. Из кукурузной муки готовили мамалыгу, которую ели с брынзой, творогом, сметаной. Кислым молоком, свиными выжарками.

Блюда на крупяной основе

Значительное место в системе питания гагаузов занимали виды пищи, основным компонентом которых являлись крупы. Особое предпочтение отдавалось пшеничной крупе из твердой породы пшеницы под названием *арнаутка*. Наиболее типичным блюдом считается *bulgur*. Оно представляет собой пшеничную кашу, заправленную жиром, луком, томатом или пастой из красного перца, всевозможными приправами и запеченную в печи. По случаю праздника *Hederlez* (Святого Георгия) эту крупу готовят с жертвенным барашком, а в обычные дни – с любым другим мясом или с рыбой. В обычные дни *bulgur* готовили без мяса или запекали в печи с курицей. При этом, залив крупу водой, сверху в чугунок помещали две деревянные палочки крест-накрест и на них укладывали мясо. Иногда гагаузы запекали *bulgur* с рыбой.

Популярным блюдом у гагаузов и у других народов во все времена являлись голубцы (*sarma*). Традиционно гагаузы готовили *sarma* с пшеничной крупой. Рис пришел в их быт сравнительно недавно. Затем рис стали смешивать с пшеничной крупой. Крупу, как правило, вначале слегка поджаривали, а потом заливали кипятком. Фарш заворачивали в капустные или виноградные листья. Приправой к крупяной массе служил соус из жареного лука, моркови, мяса, пасты из красного перца и соли, петрушки, укропа и черного перца. Варили *sarma* в чугунках, залив их водой или домашним кислым квасом.

Разновидностью голубцов у гагаузов является фаршированный перец (*dolma biber*). В традиционной кухне кумыков, азербайджанцев, армян словом *долма* – называют голубцы, завернутые в виноградные листья. Сам термин *долма* (*dolma*) бытует во многих тюркских языках и обозначает блюдо из фаршированных овощей. Это блюдо распространено в регионе Юго-Восточной Европы и в странах Передней Азии [Этнография питания..., 1981, с. 44]. В прошлом готовили *kuskus*, представляющей собой крупяную кашу, сваренную на молоке с добавлением яиц.

Блюда из бобовых.

К обычной повседневной еде относятся блюда из бобовых. У гагаузов Болгарии до сих пор популярной едой является чечевичная похлебка (*mercimek çorbasi*). Как показали последние полевые материалы, еще в начале XX в. гагаузы Бессарабии готовили блюда из чечевицы. Однако с течением времени данный вид пищи все реже появлялся в рационе гагаузов. В настоящее время чечевицу не выращивают, поэтому традиция приготовления блюд из чечевицы полностью утрачена. Повседневным блюдом является также вареная фасоль (*fasülâ*), приправленная тушеным луком, томатом, пастой из красного перца, а также зеленью петрушки, укропа и перечной мяты.

Блюда из овощей и на овощной основе

Определенное место в рационе питания гагаузского крестьянина занимали овощи и блюда из них. К повседневным блюдам можно отнести *kallâ/kalle*. Оно представляет собой «ленивые» голубцы из кислой или свежей капусты с пшеничной крупой или рисом, с мясом или без. Аналогичное яство бытует у других народов. Кабачки, баклажаны, перец подвергались обжариванию в соусе из лука и помидоров. Популярной закуской считался жареный перец (*kaurulmuş biber*), приправленный соусом из помидоров (*patlacan mancasi*). Картофель употребляли в вареном виде (в мундирах) Повседневной пищей считался жаренный на подсолнечном масле картофель с добавлением пасты из красного перца (*kaurulmuş kartofi*). В некоторых селах картофель варили вместе с пшеничной крупой. Это блюдо называется *kartofi bulguru*. Приправой к нему также является тушеные на растительном масле лук и паста из красного перца, а в летнее время – свежие помидоры.

ФРУКТЫ

Фрукты дополняли повседневный рацион каждой гагаузской семьи. Абрикосы, персики, сливы употреблялись в пищу как в свежем, так и в сушеном виде. Из абрикосов варили густой компот (*hoşaf*), который ели из мисок ложками как самостоятельное блюдо.

БЛЮДА ИЗ МЯСА ИЛИ С ДОБАВЛЕНИЕМ МЯСА

Из голов и ножек животных варили холодец (*paşa*). Его готовили как из свинины, так и из курятины. Лучшим считался холодец из курятины, называемый гагаузами *tauk paçası*. Иногда варили смешанный холодец. Традиционным блюдом гагаузской кухни считается *kaurma* – своеобразная поджарка из свежего мяса и потрохов животного. В качестве добавки компонентом, придающим изысканный вкус этому яству, является белое вино. Аналогичное по технологии приготовления блюдо встречается у других тюркских народов (ног. *къвурма* – мясо молодого барашка, жаренное в жире с луком и перцем; турк. *говурма* – жареная баранина; аз. *говурма* – жаркое из баранины) [Гавилов, 1988, с. 24-25]. Некоторые хозяйки готовили *kizartma*. Данное блюдо представляет собой жаренное на растительном масле мелко нарезанное мясо, приправленное травами и взбитыми яйцами.

Оригинальным блюдом, которое готовили только чабаны, является *çoban kuzusu* (букв. ягненок по-чабански). Предварительно выпотрошенную тушку ягненка, приправленную солью, перцем и всевозможными травами, заворачивали в собственную шкуру, а затем выпекали в прогоревших углях. Аналогичное кушанье бытует у турок, азербайджанцев [Курылев, 1976, с. 111; Абдуллаев, 1981, с. 20]. По мнению авторов «Этнографии питания...», этот способ выпекания (на углях или в золе в яме, засыпанной землей или заваленной камнями, на которых разводится костер), является наиболее древним. Он известен кочевникам Евразии и восходит к доскотоводческому охотничьему ХКТ лесостепной и степной зоны [Этнография питания..., 1981, с. 122]. Данный способ был известен огузам Средней Азии. Указанное блюдо, по его словам, представляло вид шашлыка (*büryan kebabi*) из кусков баранины, завернутых в шкуру и испеченных в горячей золе [Агаджанов, 1971, с. 187].

Блюда из яиц.

В рацион питания гагаузов входили яйца (*yımırta*). Вареные крашеные яйца являлись непременным атрибутом пасхальной трапезы. Повседневным блюдом считалась яичница (гаг. *gaygana/kaygana*). Она представляла собой яйца, перемешанные с брынзой или творогом, жаренные на растительном масле. Яйца, взбитые с молоком и жаренные на сковороде, также назывались *gaygana*. В некоторых гагаузских селах готовят (*yımırta kaşası/öşmer mancası*). Данное блюдо представляет собой жаренные на сковороде лук и муку, залитые яйцами и посыпанные брынзой.

Как правило, яйца служили чаще всего добавкой к блюдам, улучшающей их вкусовые качества. Во взбитом состоянии их подмешивали в тесто при изготовлении лапши, в различные начинки из творога и брынзы для приготовления мучных изделий. Взбитые яйца добавляли в некоторые первые и вторые блюда. Большое количество яиц использовалось при изготовлении пасхального кулича.

Рыбные блюда.

Гагаузское население центральной части Буджака в прошлом почти не употребляло рыбу из-за отсутствия здесь крупных рек и озер. Однако блюда из рыбы изредка присутствовали в рационе. Рыбный промысел был привычным занятием гагаузов приозерных сел: Балбока, Етулия, Чишмикей, Ески Троян, Еникиой [Маруневич, 1988, с. 156]. Лексика, связанная с рыбным промыслом, свидетельствует о том, что это занятие было известно предкам гагаузов задолго до переселения в Бессарабию, еще на территории Болгарии; вероятнее всего, предки жителей этих сел до переселения в Буджак обитали на побережье Черного моря. Как правило, рыбу покупали на рынке. В пищу употреблялись щука, сом, карась, линь и т. п. Наиболее распространенным блюдом была жареная рыба (*kaurulmuş balık*). Из рыбы готовили уху (*balık çorbasi*), в которую добавляли картошку, рис, морковь (иногда горох), черный перец, чеснок, зелень укропа и петрушки. Не менее популярным блюдом была каша с рыбой (*bulgur*), а также рыба в соусе (*balık mancasi*). Употребляли также рыбу в соленом (*tuzlu balık*) и вяленом виде (*kuru balık*).

Жидкие блюда готовили на овощной основе, варили на мясном бульоне или на воде. К числу наиболее распространенных жидких блюд относится *borç* – кислый щавелевый суп с крупой или с капустой, свеклой, морковью, сельдереем и другими овощами. Традиционным блюдом гагаузской кухни является *çorba* в значении суп, (ср. др.тюрк. – *çobra* – похлебка; ср.: тур. *çorba*, ног. *шорпа*, кумык. *шорва*, казах. *супна*, узб. *шурво*, караим. *шорба*, а также болг. *чорба*, рум. – *ciorbă* и т. п.) [Древнетюркский словарь, 1959, с. 51; Гаджиева, 1961, с. 151; Гаджиева, 1976, с. 206; Шаниязов, 1972, с. 105; Шарифуллина, 1990, с. 73; Материальная 1966, с. 119; Жилина, 1996, с. 143; Традиционная пища как выражение..., 2001, с. 253]. Обязательным компонентом этого блюда у гагаузов является кислый домашний квас (*borç*) и домашняя лапша (*kesmä çorba*). Излюбленным блюдом гагаузов является молочный суп с лапшой (*sütleş, süt çorbasi*). Вероятно, *süt çorbasi* и *uuma çorba* являются древнейшими видами пищи, так как имеют прямые аналоги у всех народов Передней Азии [Этнография питания..., 1981, с. 27]. Одновременно термином *çorba* или *kesmä çorba* называют в Комрате, Бешалме, Конгазе, Авдарме и др. селах домашнюю отварную лапшу, которая подается с вареным мясом. Нехитрой похлебкой была *jandra*, приготовленная на кукурузной крупе и воде. Древним видом пищи у тюрков кочевников является *bulamaç* – похлебка или каша из пшеничной или ячневой крупы [ср. др-тюрк. *bulçama*, см. Древнетюркский словарь, 1959, с. 122].

Блюда на соусной основе. Особое место в национальной кухне гагаузов занимают соусы – *манса* (манджа). Основная часть из них состоит из большого количества лука, обжаренного в растительном масле с добавлением муки, томата или пасты из красного перца.

У гагаузов данное блюдо называется, как правило, по продукту, занимающему в нем преимущественный объем. Оно имеет несколько разновидностей: *suvanni mancası* (луковый соус), *labada mancası* (соус со шавелем), *kartofı mancası* (соус с картофелем), *patlacan mancası* (помидорный соус), *erik mancası* (соус со сливами), *balık mancası* (соус с рыбой), *meşmer/öşmer mancası* (соус из яиц с брынзой). Но классический тип этого блюда все же связан с основным компонентом в виде мяса. В этом случае разновидности *манса* определяют по виду мясной основы: *tauk mancası* – соус с курицей, *lokma mancası* – соус с любым мясом, *pipi mancası* – соус с индюшатиной, *koyun mancası* – соус с бараниной.

По традиции в чугунок с растительным маслом, раскаленным до легкого дымка, гагаузы кидают лук, нарезанный ломтиками, и слегка его поджаривают. Затем в нем обжаривают кусочки мяса. Добавляют молотый перец, домашнюю пасту из красного перца, пшеничную муку и тушат некоторое время, затем заливают кипятком так, чтобы вода покрывала полученную массу, и варят. По мере готовности добавляют петрушку, укроп, красный стручковый перец и перечную мяту. Едят данное блюдо из миски, обмакивая в соус белый хлеб или мамалыгу.

Своеобразием традиций питания гагаузов является то, что название *манса* является также и обобщенным названием еды вообще, общим названием всех вторых блюд, то есть еды горячего приготовления, готовой к употреблению. Посему все разнообразие обрядовых блюд определяется гагаузами одним словом *mancalar* (мн. ч. от *манса*). Наличие у гагаузов блюда с названием *kallä mancası* (блюдо, приготовленное из мяса и айвы или из мяса, крупы и капусты), в составе которого отсутствует соусная основа, подтверждает то, что понятие *манса* и его производные означают название вторых блюд.

Термин *манса* - итальянского происхождения (ит. *mangiare* – есть, кушать; *mangia* – еда; фр. *le manger* – еда). Вероятно, он был заимствован предками гагаузов (и болгарам) от венецианских и генуэзских моряков еще на Балканах в XIV-XV вв. [Dictionnaire etimologique..., 1989, с. 441; Курогло, 1995, с. 15; Български етимологичен речник, т. 3, 1971, с. 645; Карпов, 1990; Карпов, 1991, с. 82-97; Каварна от древността..., 1984, с. 97; Кисьов, 1979, с. 3; Шкорпил, 1888, с. 8, 9). Кроме того, в работе турецкого исследователя Б. Огеля (В. Ögel), являющейся энциклопедическим справочником по традиционной пище турок, сведения по данному блюду совершенно отсутствуют [Ögel, 1991]. Специфичность этого блюда для гагаузов доказывается еще и тем, что у других тюркских народов указанное кушанье (*манса*) и термин, его обозначающий, также отсутствует.

ЛАКОМСТВА

Ассортимент *сладостей и лакомств* в гагаузской кухне неширок. В основном это изделия из дрожжевого теста, которые носили обрядовый характер и готовились на Новый год и Рождество. К ним относятся бублики (*kovrik*), новогодние шарики (*gogoloş/gogoneli*), булочки в виде голубей (*guguş*), пышки из сдобного теста (*kabartma*) и др. Новогодние шарики (*gogoloş/gogoneli*) в некоторых регионах назывались *lokum*.. Название *lokum* распространено в ряде тюркских языков и появилось у гагаузов намного раньше, чем термин *gogoloş*. В настоящее время он почти вышел из употребления. В разряд лакомств входит сладкий пирог, замешанный на молозиве (*kortmaç pidesi*). Излюбленным рождественским и праздничным блюдом на свадьбах, а также других семейных торжествах являлся хворост (*gevrek*). Готовили кукурузные зерна, запеченные на горячем песке или в соли [Мошков, 1902, № 4, с. 81].

По сведениям болгарских этнографов, гагаузы Болгарии пропитывали слоеный пирог сиропом (*pekmez*) и использовали его в обрядах вместе с другими сладостями [Манов, 1938, с. 98; 104]. Вероятно, такой способ появился у гагаузов под влиянием соседнего турецкого населения, у которого ассортимент сладостей и всякого рода лакомств был несравненно более обширных. В настоящее время уже не применяют сироп (*pekmez*) для пропитки мучных изделий. Отголоском этой традиции можно считать случаи, когда уже свежевыпеченные *kivirma*, *placinta* (пирог с сыром) посыпали сахаром [Маруневич, 1988, с. 158]. Однако это явление не имеет широкого распространения. Вид пирога, начиненного измельченной тыквой, перемешанной с сахаром (*kabaklı*), Иногда очищенную тыкву посыпали сахаром и запекали дольками в печи. Такое лакомство давали детям. Запекали в печи и целую тыкву. К лакомствам можно отнести и некоторые обрядовые блюда. Это всем известная кутья (*koliva*) и рисовая каша на молоке с черносливом (*sütleş*). В эту кашу подмешивали сахар и уже в готовом виде украшали конфетами и орехами, уложив их крест-накрест. Праздничным яством является пасхальный кулич и рулет с повидлом. В домашних условиях гагаузы готовили конфеты (*halvița*). Конфеты (*bomboni*) и халву (*tauşam piiniri* – букв. *заячий сыр*) приобретали на рынке.

НАПИТКИ

Специфическим компонентом питания являются различного рода *напитки (içki)*. Наличие в питании гагаузов алкогольных напитков определяется спецификой местного сырья. Среди них надо различать напитки, получаемые сбраживанием натурального виноградного сока (вино), сбраживанием специально приготовленного сусла, для его дальнейшей перегонки в водку (*raki*). Изготавливали гагаузы и своеобразный напиток (*boza*).

Наиболее популярным напитком у гагаузов остается вино (*şarap*). Навыки населения по виноградарству и виноделию позволили производить различные сорта вин, отличающихся своеобразными вкусовыми качествами. Без вина не обходился ни один праздник, ни одна повседневная трапеза. Оно являлось неизменным элементом той или иной трапезы. Степень значимости и ценности вина в жизни гагаузского крестьянина была такая же, как и у хлеба. В гагаузских семьях изготавливали водку (*raki*). Кроме виноградного суслу ее готовили из слив, персиков, шелковицы (иногда из пшеницы, из винных осадков и гущи). Но традиционно водке отдавали меньше предпочтения, чем вину.

Voza была известна гагаузам еще на территории Болгарии. Она считается напитком, как кочевников, так и земледельцев. Грубую просыаную или кукурузную муку смешивали с водой и помещали в печь, где эта масса варилась. Затем полученное варево смешивали с чуть теплой водой и отрубями и давали прокиснуть в течение дня. В конце добавляли сахар, прокаленный на огне. Иногда в качестве закваски использовались проросшие зерна ячменя (высушенного и смолотого). В народных сказках, песнях, песенных миниатюрах (*maani*) немало свидетельств об употреблении гагаузами напитка «*ayran*».

Из безалкогольных напитков гагаузам известен виноградный сок (*şıra*), компот из свежих или сухих фруктов (*oşaf*) и шербет (*şerbet*). В 50-е годы XX столетия *şerbet* еще производили, однако в настоящее время эта традиция исчезла из быта гагаузов.

В прошлом, как и сейчас, употребляли сладкий напиток, приготовленный из винограда под названием *şıra*. Кислое молоко (*yurt*) являлось не столько напитком, сколько самостоятельной едой. Чаще всего его ели из миски ложками. В летнее время оно было незаменимым яством в доме каждой гагаузской семьи. В качестве напитка употреблялся также рассол от солений (*laana suyı*) и кислый квас (*borç*). В рассол добавляли жаренный на масле лук, красный перец. Полученную жидкость ели с холодной мамалыгой или хлебом.

ОБРЯДОВАЯ ПИЩА

Хлеб, мучные, зерновые, зернобобовые и картофель

У гагаузов в обычаях и обрядах семейного и календарного цикла хлеб выступает как символ здоровья, благополучия, изобилия. Например, согласно одному из обычаев, после рождения ребенка повивальная бабка проводила по его пупку куском хлеба. В данном случае хлебу приписывалось магическое воздействие на судьбу младенца.

Аналогичное символическое значение имеет хлеб в обрядах *Büük pita* и *Küçük pita*, где смазанный медом пресный хлеб (*pita*) разламывался повивальной бабкой на куски и раздавался гостям. По окончании торжества недоеденные куски уносили с собой, чтобы угостить ими членов своей семьи. Вкушение хлеба символизировало пожелание здоровья, благополучия мла-

денцу и принятие его в общество, единение и сопричастность присутствующих к событию. В некоторых обрядах календарного цикла пресная или из кислого теста лепешка *pita* выступала в качестве жертвы кому-либо за здоровье домочадцев. В день Святой Варвары, которая считалась целительницей кори и оспы, выпекали лепешку, протыкали ее вилкой и подвешивали к стрехе дома. Другие выпеченные лепешки разносили соседям. В основе обычая – апоторопеическая (предохранительная) магия. Следы на лепешке от вилки, имитируя оспинки, указывали, как бы на то, что недуг уже побывал здесь, а подвешивание вне дома было призвано предотвратить появление болезни в семье. Во время «Волчьих праздников» дрожжевой лепешкой, смазанной медом, угощали соседей с целью задобрить волка. В данном контексте следует заметить, что чувашаи в честь Белого волка – повелителя всех волков, также выпекали подобную лепешку и раздавали ее соседям вместе с вареными зернами пшеницы (коливом) [Денисов, 1969, с. 106]. Характерное для гагаузов разламывание калача над головами молодоженов и раздача его кусков присутствующим на обряде людям символизировало единение участников ритуала. При этом считалось, что все магические свойства калача (постулирование счастья, благополучия) перейдут и на них. Обычно первый кусок доставался младшей сестре невесты и далее другим девушкам, что являлось своеобразным пожеланием им скорее выйти замуж. Аналогичная символика характерна для обрядов разламывания калача в свадебной обрядности украинцев и молдаван [Артюх, 1987, с. 149; Пономарьев, 1993, с. 198].

Магическое свойство хлеба влиять на благополучие и счастье людей отражено в обряде *hamur* (тесто). Суть обряда заключалась в том, что ряженые «жених и невеста» в сопровождении молодежи просеивали муку, замешивали тесто и выпекали хлеб (*pita*), который смазывали медом. Затем его делили на куски и раздавали парням и девушкам. В данном случае обряд *Hamur* имел магический смысл: постулирование удачного и счастливого брака. В нем усматриваются отголоски древнейших верований, освящавших в далеком прошлом брачно-семейные и другие отношения, связанные с ролью хлеба в жизни древних земледельцев. Просеивание муки через сито и выпекание хлеба символизировало тайну продолжения жизни [Cojocaru, 1998, с. 58].

Для поминальных и похоронных ритуалов магического характера свойственно тесное переплетение древних мифологических обрядов с более поздними религиозными верованиями. Это связано с тем, что христианский календарь наложился на древний крестьянский календарь. В результате этого, например, характерное для христианства употребление в обрядах указанного цикла хлеба и вина связано с религиозными представлениями о том, что хлеб – плоть Христа, а вино – его кровь.

Выпекание обрядовых хлебов начиналось в день смерти человека. Первым хлебом, выпекаемым в этот день, являлся так называемый *can pitasi* – букв. хлеб для души. По традиции выпекали три калача. Перед употреблении-

ем их поливали вином и делили на мелкие кусочки, которые затем раздавали присутствующим. Один кусочек, смоченный в вине, клали в гроб покойнику. Этот обычай символизировал еще не разорванное единство покойника со своим родом [Курогло, 1975, с. 79-82]. Другим видом хлеба являлись калачи, имеющие форму треугольника (*kapite*), а также калач-лестница (*merdiven kolaci*). Количество *kapite* доходило до семи [Мошков, 1902, №3, с. 6]. Их вешали на поминальное дерево (*dal*). Кроме того, выпекали *arangil kolaci* (калач архангела), который дарили священнику, отпевающему покойника. По наблюдениям С. С. Курогло, в селе Джолтай этот хлеб имел форму полукруга с тремя крестами, в Дезгиндже и других селах – круглую форму [Курогло, 1980, с. 104]. При подготовке ритуала захоронения пекли еще *yol/dokuz kolaci* (дорожные калачи), которые раздавали по дороге на кладбище и на перекрестках. Аналогичные виды хлеба характерны для молдаван и румын [Buzilă, 1999].

Специальный хлеб выпекали для женщины, которая готовила еду на похоронах. В случае смерти молодого парня или девушки готовили свадебный калач, который на кладбище разламывали и раздавали участникам похорон [Мошков, 1902, №3, с. 6]. Большое количество калачей выпекалось и для поминального обеда. Необходимо отметить, что в трудные годы количество калачей зависело от материального благосостояния семей. Для гагаузов было характерно выпекание сорока калачей (*kirk mecik*) на 9 марта, в День сорока мучеников, когда совершалось «весеннее кормление» умерших. Эти калачи раздавались соседям в память о них. В этот день предписывалось пить вино 40 раз по капельке, так как это считалось полезным для здоровья [Мошков, 1902, № 3, с. 39]. Наряду с хлебом в обрядах использовались и другие изделия из теста.

По сведениям В. А. Мошкова, особенно любимым в гагаузских семьях был обычай печь в Сырную неделю (*Piininir aftası*) пирог с брынзой (*döşemä*). В него запекали различные предметы, символизирующие домашних животных: корову, лошадь, овцу и т. д. По поверью, кто найдет в своей порции какой-либо предмет, «тот будет счастлив на обладание какого-либо животного» [Мошков, 1902, № 3, с. 36].

Традиционными обрядовыми блюдами, маркирующими свадебные застолья были кртофель, запеченный с мясом (*firinda kartofı*). Голубцы, приготовленные из риса или пшеничной крупы, являлись принадлежностью любой праздничной трапезы, в том числе и поминальной. Как правило, на свадебной трапезе они символизировали окончание свадебного застолья. На поминальном столе, кроме кутьи обязательно должно было быть блюдо из отварной фасоли. Следует отметить, что фасоль употребляли в качестве повседневной еды и исключительно в поминальные дни.

Особую группу обрядов, имеющих в своей канве магический смысл, составляют те, которые связаны с вкушением мяса жертвенного животного. Заклание жертвенного барашка характерно и для праздника Св. Дмитрия (*Kasim*), который знаменовал конец сельскохозяйственного года и завершение выпаса скота. Такого рода *kurban* совершался в общесельском масштабе, если церковь носила имя Святого Дмитрия (а также Святого Георгия). В этот день было принято закалывать барашка или бычка-семилетку «для здоровья (*Allahlık*).

В отличие от турков и болгар, у гагаузов не было принято отправлять *курбан* на помин души [Вакарелски, 1990, с. 111; Никогло, 1998, с. 40-41; Степанов, 2001, с. 181]. Особенный символический смысл гагаузского *курбана* – постулирование здоровья.

Некоторые элементы этнической специфики гагаузского *курбана* прослеживаются непосредственно в ритуальном приготовлении жертвенной пищи. Как правило, жертвенного барашка разрезают на куски и варят вместе с пшеничной крупой или рисом в больших котлах, которые устанавливают во дворе церкви. Более архаичной традицией является запекание барашка целиком на вертеле. В этом случае пшеничная крупа или рис варятся отдельно в котле вместе с печенью и тщательно вымытыми кишками, нарезанными на мелкие кусочки. Эти блюда приправляются молотым перцем, пастой из красного перца (*biber povidlasi*). Иногда в домашних условиях тушку ягненка заполняли крупой и выпекали в печи [Никогло, 2004, с. 86].

Запекание вместе с жертвенным барашком пшеничной крупы (*bulgur*), а также выпечка специального жертвенного хлеба (*kurban ekmää*) свидетельствует о наличии у гагаузов земледельческих элементов в древнем обряде жертвоприношения (*kurban*). Исследования календарной обрядности Балканских народов показали, что у болгар, албанцев, сербов, турок в составе жертвенной пищи редко встречается крупа [Иванова, 1977, с. 217-318; Колева, 1977, с. 281-290]. Этот элемент бытует лишь в некоторых болгарских селах и объясняется, возможно, гагаузским влиянием [Очерки истории и этнографии..., 1988, с. 70]. Можно предположить, что предки гагаузов заимствовали этот элемент у восточных славян, которые к приходу тюрок в Северное Причерноморье были оседлыми земледельцами и к XI в. уже приняли христианство, по канонам которого вареная пшеница считалась священной [Никогло, 1998, с. 40-41]. Особым символическим значением обладала печень жертвенного животного (*kara ceer*).

Во время храмового праздника в тех церквях, которые носили Святого Георгия, прихожане готовили ритуальное блюдо из отварного риса или пшеничной крупы с кусочками печени жертвенного барашка. Согласно обряду, присутствующие на службе в церкви вкушали это блюдо, крестились

и клали на стол деньги. Аналогичный ритуал совершался при поселении в новый дом. В этом случае действие происходило в доме. Вкушение печени символизировало родство и единение всех присутствующих, их сопричастность к совершаемому сакральному действию. Вероятно, ход этого ритуала по своей сути аналогичен вкушению *koliva* – вареных зерен пшеницы, сопровождающих многие христианские обряды. Иными словами, вкушение *koliva* и печени символизировало причастность к совершаемым таинствам. Возможно, данный элемент представляет собой результат синтеза двух культур: земледельческой (оседлой) и скотоводческой (кочевой). *Koliva* являлась принадлежностью земледельческой культуры, а печень – скотоводческой. В этом случае произошла адаптация более ранних верований предков гагаузов к христианству, а также приспособление к новому типу хозяйства – к земледелию.

Наряду с этим следует подчеркнуть, что если у европейцев символом средоточия чувств является сердце, то у тюркских народов – печень. В языках тюркской группы в переносном смысле термин печень имеет значение ‘*сердце, душа*’. Например, у турок распространено выражение *ciğerim yanıyor (внутри горит)* или *ciğerim aşk tan yanıyor (внутри все горит от любви)*. Эта особенность достаточно четко прослеживается и у гагаузов. В гагаузском языке существуют устойчивые словосочетания, в которых фигурирует термин *ceer*, употребляемый в значении ‘*внутренности, нутро*’. Фразеологизмами являются *ceerlerim yandı*, что буквально означает *внутри горит* или *ceerlerim yandı kahırdan/sevdadan – внутри все сгорело от горя/от любви*. Приведенные параллели и особенности символических значений свидетельствуют об архаичности данного элемента в системе питания гагаузов и его генетической связи с общетюркским мировоззрением. Дальнейшие исследования этого феномена помогут выявить наиболее архаичные элементы не только в системе питания, но и в других областях традиционно-бытовой культуры гагаузов [Никогло, 2003, с. 36-39].

Другими блюдами из мяса, которые предназначались для праздничного стола были холодец (*paça*), мясо, запеченное с приправами (*kaurma*). Но они не обладали символическим смыслом, а лишь маркировали обрядовый стол.

Яйца, мед, сладости.

Обрядовые функции яйца как символа возрождения жизни, в рамках пасхальной обрядности одинаковы для всех народов, в том числе и для народов Европы [Văduva, 1997, с. 37]. Особое значение получила их окраска в красный цвет, символизирующий кровь Христа. Вкушение яиц и пасхального кулича являлось приобщением к таинству воскресения Иисуса Христа). В народе бытовало представление о том, что пасхальное яйцо способно защитить от града. Считалось, что яйцо как символ зарождения жизни может влиять на плодородие земли. С этой целью яйцо с красной ниткой клали в борозду [Мошков, 1902, № 4, с. 64].

Функционирование яиц наблюдается и в других обрядах календарного цикла. Так, в обряде вызывания дождя (*Pipiruda*) они используются для приготовления совместной трапезы. На Лазарево воскресенье яйца были центральным мотивом магических действий. Считалось, что домохозяйка, дарившая яйца девушкам, будет иметь удачу в размножении домашней птицы. В данном случае яйцу приписывалась магическая сила, способная влиять на изобилие и плодородие. Эта традиция имеет много общих черт с болгарским обычаем. У болгар было принято раздавать кроме яиц также деньги. Хозяйка, раздававшая деньги, по поверью, будет «иметь счастье на деньги и продажу яиц» (Мошков, 1902, № 4, 38).

Функционирование в календарных обрядах и обычаях гагаузов молока и молочных продуктов не зафиксировано, за исключением приготовления некоторых блюд, где брынза, творог и кислое молоко выступают в качестве дара для приготовления совместной трапезы.

В обрядах гагаузов также встречается использование меда и других сладостей (конфет, изюма и т. д.). Обычно медом смазывали некоторые виды обрядового хлеба: *büük pita* – на рождение ребенка; *balli pita* – во время свадебного обряда *Hamur* (букв. тесто), в родильной обрядности – *adım çorää* – хлеб за шаг и т. д. Но мед подавали и сам по себе, почитая в нем его сладкий вкус. Со временем его заменяли вареньем, специально для этого приготовленным. Чашка меда (варенья) вместе с другими атрибутами (миской муки, куском хлеба, калачом) были обязательны при встрече молодоженов родителями жениха. Использование меда в цикле семейной обрядности гагаузов символизирует пожелание «сладкой жизни», то есть счастья и благополучия. Употребление меда характерно для обрядов некоторых народов Юго-Восточной Европы. Среди турок, албанцев, болгар, греков распространен был обычай, согласно которому невеста, входя в дом жениха, мазала порог и двери медом [Курогло, 1980, с. 74; Курогло, 1973, с. 91-93; Văduva, 1997, с. 31-34].

В другие календарные праздники – Св. Варвары, Св. Николая – выпекался пресный хлеб, смазанный сверху медом (*balli pita*), и раздавался соседям и знакомым за здоровье членов семьи. Эти обряды раздачи хлеба с медом были характерны и для других народов Юго-Восточной Европы. Так, у болгар на Варварин день подслащенную медом лепешку, называемую в народе *сладката/медовата пита*, давали детям, чтобы предохранить их от оспы. В данном случае символические значения хлеба и меда совпадают.

Наиболее ярко обрядовое значение сладостей, особенно изюма, выражено в ритуалах *emiş* (изюм), следующих после официального сватовства. Этот важнейший этап гагаузской свадьбы еще назывался *Emiş aftası* (неделя изюма). Среди соседних народов: болгар, молдаван, украинцев данный термин не был зафиксирован. Причем наряду с этим названием бытовали названия *Goda*, *Çotra*, к концу XX века заменившие прежнее традиционное название [Курогло, 1980, с. 49; Он же, 1972, с. 157]. Само название *emiş* предполагало

угощение изюмом. Оно сопровождало весь обряд, в центре которого было вручение невесте со стороны жениха ритуальной одежды *emiş fistanı* и других принадлежностей. Подарки, принесенные со стороны жениха, включали также калач с вареной курицей, подарки для родителей невесты и большое блюдо со сладостями, изюмом, орехами (*mezâ*), которые раздавались участникам обряда [Курогло, 1972, с. 157-158]. Раздача кусочков калача и изюма в данном ритуале, как и в других, символизировала пожелание здоровья и благополучия. Множественность изюма, орехов, конфет вызывает также ассоциацию с изобилием. Поэтому дарение невесте изюма и его раздача участникам веселья могли символизировать обеспечение молодым богатства и благополучного, большого и здорового потомства. Описанный обряд находит аналогии у ряда тюркоязычных народов. У крымских татар подобный обряд совершался на второй день свадьбы. Медный кувшин с изюмом у них назывался *куманемыш*. У оренбургских татар невесте дарили сундук с вещами, среди которых был также *киш-миш*. [Курогло, 1980, с. 51].

Различные сладости – бублики, конфеты и др. имели место и в похоронных обычаях гагаузов. В некоторых гагаузских селах до сих пор принято увешивать сластями, в основном конфетами, бубликами и прочим маленькое фруктовое деревцо или ветку (*dal*). На ветку вешали поминальные обрядовые калачи, символизировавшие мифологические представления о связи мира земного с загробным. Один из них изображал лестницу (*merdiven kolacı*). Когда покойник находился еще в доме, ритуальное дерево помещали у изголовья, а после погребения его устанавливали на могиле также у изголовья. Данное явление было обусловлено верованием в загробный мир, а само ритуальное дерево или ветка символизировали «мировое дерево», соединяющее три части мира по вертикали. Согласно народным представлениям все то, что вешается на деревце и дарится участникам похорон, непременно послужит усопшему в загробном мире.

Вино и другие напитки

Традиционные занятия гагаузов виноградарством и связанным с ним виноделием обусловили наличие в обрядах ритуалов с вином. По исполнении ребенку шести месяцев гагаузы совершали ритуальное кормление младенца. В этот день мать брала его на руки и трижды обносила вокруг очага, после чего давала ему глоток вина со словами: «Будь розовощеким, как это вино!» Другим напитком, играющим в канве гагаузских свадебных ритуалов магическую функцию, была водка (*rakı*). С употреблением водки связан завершающий свадьбу обычай, который назывался *Tatlı rakı* (Сладкая водка) или *Kırmızı rakı* (Красная водка). Он устраивался в честь непорочности невесты. Суть обычая заключалась в том, что одетая в красное платье молодая вручала каждому по букетику мяты, перевитому красной ниткой, а жених уго-

шал присутствующих сладкой водкой, окрашенной в красный цвет. Каждый, испивший ритуальную чарку, передавал молодым деньги или какой-нибудь подарок. Красный цвет водки и других атрибутов обряда в данном случае выступал как символ непорочности невесты. Аналогичные обычаи существовали у многих соседних народов, что является результатом длительных исторических контактов и влиянием сходных условий жизни [Зеленин, 1991, с. 337; Молдаване, 1977, с. 280].

Вино широко используется и в похоронных обычаях и обрядах. Так, гагаузы Болгарии обмывали покойника вином [Манов, 1938, с. 65]. Наличие данного элемента подтверждают полевые материалы, собранные автором в гагаузских селах Болгарии. Если при откапывании могилы встречались кости ранее похороненных людей, то их поливали вином и снова закапывали [Мошков, 1902, № 3, с. 9]. Аналогичный обычай существует и у болгар. Вероятно, он имеет аналогию с обычаем поливания могил вином в дни поминовений. По традиции, совершая данный ритуал, гагаузы говорят: «*Biz iceriz, ko o da icsin*» («*Мы пьем, пусть и он выпьет*») [Мошков, 1902, № 3, с. 12]. Возможно, что такое же «угощение» вином предполагается и в обряде обливания костей. Вино смачивали кусочек хлеба, который клали в гроб покойнику во время выноса покойника из дома, наряду с другими подарками (половиком, постельными принадлежностями и т.д.), дарили кому-нибудь из присутствующих ведро, в котором иногда вместо воды было вино. Вино использовалось во всех поминальных трапезах в качестве угощения за упокой души. Все перечисленные ритуалы, несомненно, восходят к почитанию древнего культа умерших и тесно связаны с сакральным значением вина как крови Христа.

Правила застольного этикета

Трапеза во время приема гостей

Особые правила поведения у гагаузов существовали во время *приема гостей*. Согласно неписаным, традиционным правилам этикета, хозяин должен был проявлять радушие и быть внимательным по отношению к гостю, оказывать всяческое содействие по его просьбе. Непререкаемой обязанностью хозяина являлся уход за гостем, обеспечение ему за столом различных удобств, обильного угощения и отведение самого почетного места. Долгом вежливости для хозяина считалось предложить гостю домашнее вино. В старину в гагаузской семье все участники трапезы пили из одной посуды, что символизировало их единение и являлось гарантией того, что вино качественное и здоровое. При этом первым пил хозяин, произнося тост за здоровье гостя и всех присутствующих. В своих тостах гость произносил слова благодарности за прием, а также различные пожелания хозяину дома и членам всей семьи. Для гагаузов не характерны длинные и многословные тосты. Наиболее распространенным застольным выражением являлось лаконичное

пожелание: «*Saalik*» («Здоровья!») на которое все участники стола обычно отвечали: «*Allaa versin!*» («Дай, Бог здоровья!»).

Порядок подачи сосуда, из которого пьют, происходил по кругу, при этом вино предлагалось в первую очередь гостю, старшему по возрасту, личности высокого социального статуса или новому гостю. В случае отсутствия таковых всех участников застолья угощали вином «по закону солнца», - по кругу (слева направо) или «по закону хороводного танца» (справа налево) [Курогло, 2000, №2, с. 82-83]. Подобная традиция бытовала у других народов Бессарабии, занимавшихся виноградарством и виноделием: у болгар, молдаван, украинцев, а также у гагаузов Болгарии.

Повседневная трапеза в кругу семьи

Порядок и правила потребления пищи у гагаузов в соответствии с традициями носили довольно устойчивый характер. В гагаузской семье все в будни ее члены рассаживались, по традиции, вокруг круглого столика, называемого «*sofra*». Этот столик считался священным, как и сам процесс приема пищи. По окончании трапезы *sofra* тщательно вытирали и прислоняли к стене или подвешивали за прикрепленное сбоку кольцо. Считалось святотатством плевать в его сторону или садиться на него. Традиция гагаузов употребления пищи за подобного рода круглым столиком довольно архаична. Российский исследователь В. А. Мошков в начале XX в. Отмечал, что в обыденной жизни гагаузы «...по-прежнему придерживаются древних обычаев кочевников, принимая еду за низеньким деревянным столиком, сидя просто на земле, без всяких скамеек и табуреток, в лучшем случае, положив под себя подушку». По его мнению, круглый старинный стол по устройству очень близок к прототипу всех столов – к простой доске, укладываемой в древности прямо на землю. Позже под него стали подкладывать деревянные чурбаки, превратившиеся затем в ножки [Мошков, 1902, №4, с. 34-35]. По наблюдениям других исследователей, в гагаузских селах еще помнят о небольших круглых столешницах с чуть завышенными краями по окружности, прибитых к небольшой колоде, что придавало столику вид перевернутой шляпы. Вероятно, поэтому в народе этот столик назывался *sofra paraliya* – стол-шляпа (рум. *pălărie* – шляпа) [Маруневич, 1988, с. 167]. Подобный столик находится в фондах Государственного этнографического музея в селе Бешалма. Как отмечает известный археолог, исследователь культуры хунну (древнего тюркского народа), С. И. Руденко, подобные столики с завышенными краями были распространены среди центрально-азиатских скотоводческих народов. Они были найдены при раскопках гунно-сарматского периода в Туве, на Алтае, в курганах Ферганы [Руденко, 1969, с. 30-33]. Этот факт свидетельствует об архаичности данного элемента в культуре гагаузов [Никогло, 2004, с. 61-62].

В прошлом у гагаузов, как и у других народов, семья ела из одной миски ложками или руками (в зависимости от вида блюда). Мамалыгу вываливали из чугунка на середину столика (*sofra*) и разрезали на части при помощи нит-

ки. За столом запрещалось ругаться, перечить старшим. Существовал особый порядок рассаживания и ритуала еды. Каждый обязан был знать свое место за столом и взять свою ложку. Вся семья принималась за еду после того, как начинали есть старшие: отец, мать, старший брат, бабушка. Взрослые следили за поведением детей. Женщина садилась за стол только после мужа. Перед едой обязательно все крестились [Культура, 1983].

Характерной традиционной чертой повседневного застольного этикета в гагаузской семье было распределение кусков мяса. Обычно это касалось блюд приготовленных из птицы. Куски мяса птицы обычно раздавали отец, мать или бабушка. Лучшие куски: ножки (*but*), доставались мужчинам; хвост и мясо с тазовой костью (*tirta*) – матери, старшей женщине (свекрови или бабушке); крылья (*kanat*) – девочкам, младшей сестре или невестке – лопатка (*kürek/serali kemik*). Самым младшим, как правило, доставалась печень (*kara ceer*), желудок (*kati*), сердце (*ürek*) и другие части. Распределение кусков зависело от численного состава семьи от возраста, пола, семейного статуса, а также от взаимоотношений между членами семьи. Так, если в семье было несколько младших братьев, то куриные ножки разделялись на несколько частей за исключением тех кусков, которые отводились старшим в доме мужчинам [Никогло, 2009, с. 314].

Распределение кусков мяса основывается на половозрастной сегрегации участников трапезы, причем лучшие куски достаются главе семьи, являющемуся кормильцем. В распределение некоторых кусочков мяса вкладывали символический смысл. Например, крылышко (*kanat*) доставалось девушке или девочке на том основании, что она скоро «улетит» из родительского гнезда, т.е. выйдет замуж, не засиживаясь долго в «девках». Бедренная часть ноги (*but*) – мужчинам, поскольку считалось, что дом и его устои держатся на них. Задняя часть курицы (*tirta*) предназначалась матери семейства т.к. она символизировала ее детородную функцию в семье и роль хранительницы гнезда (семьи) и очага. Если блюдо готовили из барашка, то голова также доставалась главе семьи, который считался кормильцем. Шея животного отводилась старшей женщине в семье [Никогло, 2009, 314].

Пищевые предписания и запреты

С обрядовой пищей связан целый ряд запретов, отражающих древние верования и в определенной степени представляющих традиции народной медицины, как в ее рациональных, так и иррациональных элементах. Как и у других народов, у гагаузов существовали определенные запреты, предписываемые христианскими постами. К ним относится воздержание от пищи животного происхождения. Особенно длительными по времени считался предпасхальный и предрождественский посты, когда запрещается есть скоромное. Иррациональный характер отражается в ряде запретов, предписы-

ваемым беременным женщинам: резать петуха (чтобы ребенок не родился с маленькой головкой), есть желудок курицы (чтобы ребенок не родился с толстыми и синими губами), употреблять в пищу голову рыбы (чтобы ребенок не родился немым). Они представляют собой своеобразное табу магического действия, нарушение которого осмысливается как повод для действия какой-либо грозной силы в образе божества или злых духов [Никогло, 2004, с. 146-149].

На Новый год, Пасху, Сырную неделю готовили обильную пищу, чтобы смоделировать достаток и изобилие в течение всего года. Сырной неделе предшествовали мясные заговены (*et orucu*), во время которых было предписано есть мясную пищу. По окончании пасхального поста было принято разговляться отваром из свеклы или приготовленным накануне желе от холодца. Таким образом осуществлялось «плавный» выход из поста. Накануне Рождества было принято есть постные блюда. Обязательными кушаньями в это время были компот из сухофруктов (*hosaf*) и коливо. Существовал обычай не употреблять в пищу во время разговения в первый день Рождества свинину и баранину из-за боязни заболеть. В этот период, как правило, разговлялись жареными воробьями. У гагаузов существовали также и знания несколько иного порядка. Так, из всех видов пищи гагаузы, как правило, не ели конину, с некоторым предубеждением относились к мясу козлов (мужских особей), так как считалось, что оно отдает мочой [Никогло, 2004, с. 146-149].

Кухонная посуда и утварь

Навыки по изготовлению различных предметов кухонной посуды и утвари были известны гагаузам и их предкам еще на территории Болгарии, где функционировало множество ремесел: медное, чугунно-литейное, гончарное, кузнечное, бондарное, плотницкое, столярное, жестяное и др.

Как отмечается в ряде источников, еще в XVI в. в городах Добруджи проживали ремесленники-жестянщики и плотники, центром гончарного искусства была Варна, лучшие кузнецы и медники работали в Балчике [История на Добруджа, 1989, с. 63, 176]. Во время переселения, по сведениям исследователей, задунайские поселенцы вывозили с собой в Бессарабию наряду с зерном и сельскохозяйственными орудиями и другой необходимый в быту инвентарь: большие чугунные котлы (*çauñ/çiven*), сковороды (*tava*), медные ведра (*bakır*) и др. [Задерацкий, 1845, с. 163; Мещерюк, 1971, с. 136]. Эти предметы были довольно прочными и не выходили из употребления на протяжении нескольких лет.

Указанные выше ремесла продолжали успешно развиваться уже на территории Бессарабии. Некоторые из них существовали в условиях полунатурального крестьянского хозяйства. Элементарными навыками плотницкого и бондарного мастерства владели почти все крестьяне. Каждый крестьянин

мог изготовить в домашних условиях деревянное ведро, ступу, полку для посуды, скалку, деревянные ложки и т. п. По наблюдениям В. А. Мошкова, «...по трудовым сельским традициям каждый хозяин должен быть немного плотником, столяром, чтобы изготовить необходимую утварь, мелкую посуду и мебель» [Мошков, 1902, № 4, с. 54-55]. Но рост городов и повышение спроса на товары ремесленного производства способствовали обособлению ремесел и появлению сельских ремесленников: бондарей, плотников, кузнецов, медников и лудильщиков.

В середине XIX в. медная посуда, вывезенная переселенцами из Болгарии, начала устаревать и выходила из употребления и заменялась изделиями местных медников или предметами, ввозимыми из-за пределов Бессарабской губернии (Задерацкий, 1845, 163). Кроме медной посуды на ярмарках Болграда, Измаила и Комрата гагаузы приобретали глиняную и деревянную утварь и посуду, которые привозились с севера Бессарабии, из внутренних российских губерний и из-за границы. Как отмечает М. В. Маруневич, спрос на многие из этих товаров поддерживался сохранением у переселенцев из-за Дуная бытовых привычек, свойственных им на территории Болгарии [Маруневич, 1988, с. 43].

Ассортимент посуды и утвари, служивший для домашней работы в быту гагаузского крестьянина, был довольно разнообразен. Его можно условно подразделить на несколько групп по сырьевому признаку: деревянные и каменные изделия, глиняные и фарфоровые, медные и чугунные, из домотканого полотна, из кожи и шкур животных.

Деревянные и каменные

Деревянными изделиями домашнего обихода являлись ведра (*kofa/vedrä*), используемое для воды и сыпучих продуктов, миски (*çanak*), ложки (*kaşık, büyük kaşık*), ложки для размешивания теста (*malay kaşu*), разливные ложки (*çorbalık*), солонки (*tuzluk*), терки (*kabak kazıyca/rendä*), скалки (*oklava*), полки для посуды (*çanaklık, sergen*), корыто (*teknä, hamur teknesi*), деревянные лопатки для укладывания хлеба в печь (*kürek*). К этой же категории относятся бочки для вина (*fiçi, büyük fiçi*), кадки для брожения суслу (*kada*), для переработки овечьего молока (*cibir*), заготовки на зиму брынзы и солений (*baler/kada*), подойники (*doyniða*), мерки для зерна (*demirli*), емкости для давления винограда (*şarapana*) и т.д.

К архаичным образцам посуды и утвари следует отнести и деревянную ступу (*dübek*) для размола зерна. В селе Копчак Тараклийского района, где добывали твердый камень, встречались также каменные ступы [Маруневич, 1988, с. 26-27]. Пест (*tokmak/tokuç*) представлял собой утолщенный брус с закругленными концами и с двумя вертикальными ручками.

Для получения муки в старину гагаузы пользовались из зерна ручными приспособлениями (*kaya/rişniða*), которыми располагала каждая семья (Комр.). Исследования по болгарской этнографии позволяют судить о том,

что эти жернова были известны поселенцам еще на прежнем месте жительства под теми же названиями и имели аналоги у соседних народов [Маринов, 1956, с. 345-355; Станчу, 1976, с. 16]. В Бессарабии они распространены у молдаван, украинцев [Несторовский, 1905, с. 56-57; Афанасьев-Чужбинский, 1863, с. 40].

Глиняные и фарфоровые

Гагаузские крестьяне пользовались также глиняной посудой. Глиняные кувшины (*çölmek*) или корчаги (*küp*), как сообщалось выше, служили для хранения топленого сала, свиных выжарок и жареного мяса (*kaurma*), а также для молока и молочных продуктов (*süt çölmää*). Во время повседневных и праздничных трапез гагаузская семья ела из общей большой глиняной миски (*güveç*). Миски меньшего размера и емкости называются *çanak/toprak canaa*. К фарфоровым изделиям относились фарфоровые кувшины (*çini çölmek*) и тарелки (*çini/farfiri*).

Металлические

Необходимой в быту была посуда и утварь из меди и чугуна. К этой категории относятся: медные ведра (*kazan, bakır*), сковороды (*tava*), кастрюли (*tencerä*), противни (*teneki*), формы для выпекания хлеба (*sini*), чугунные сковородки (*tuç, tava*), чугунки (*çaun/cu(v)en*), большой медный противень (*kurban sinisi*) для тушения мяса жертвенного животного на праздник “*Kurban*”. К данной категории относятся также нож (*bıçak*), вилка (*furkuliğa*), сито (*elek*), цедилка (*süzgü/siteşka*), дуршлаг (*süzecek*). В начале XIX в. в обиход вошли удлиненные железные решетки для форм с хлебом (*saçak*), кочерга для топки и выгребания жара (*maşa*) и специальные скребки для очистки деревянного корыта (*kazıycak*) и др. [Маруневич, 1988, с. 156].

Стеклянные предметы посуды и утварь также составляли важную часть кухонного арсенала в крестьянском доме. Таковыми являются стакан (*filcan*), рюмка (*rakı filcan*).

Из домотканного полотна

Гагаузские крестьянки пользовались предметами из домотканого полотна или из другой ткани: полотенцами (*peşkir*), тряпкой для мытья посуды (*surgeç*), тряпкой для чистки других предметов и протирания мебели (*paçavra*).

Приготовление пищи производилось в печах (*firin, soba*) и очагах (*kotlon*). В XIX в. в Болгарии и Бессарабии у гагаузов, равно как и у другого населения, хлеб выпекали в духовых печах (*firin*).

Из кожи и шкур животных

Особо следует обратить внимание на такой древний элемент как посуда и утварь из кожи и шкур животных.

Ранее было отмечено, что некоторые виды продуктов, а именно брынзу и творог гагаузы хранили в кожаных мехах (*tulum*). Этот древнейший способ

имеет аналоги у тюркок-кочевников и других народов с кочевым прошлым. Подобная утварь, сделанная из шкур овец и коз, у разных народов носила разные названия (башк. *тулып*; туркм. и узб. *тулум*; тур. *tulum*; алт. *торсук*) [Шитова, 1979, с. 166; Пахутов, 1978, с. 126-131].

Как уже отмечалось ранее, преобладание кожаной посуды соответствовало условиям скотоводческого хозяйства. По словам А. П. Потапова, в изделиях из кожи «сказалось умение кочевника использовать полностью все, что дает скот, исключительно до желудка, кишок и брюшины» [Потапов, 1969, с. 37-72].

Хранение продуктов в емкостях, сделанных из кожаных мешков, из желудков коз и овец, являлось очень рациональным, так как продукты в них сохранялись довольно длительное время (около года) и даже улучшали свои питательные свойства [Этнография питания., 1981, с. 125].

Что касается современного быта гагаузов, то посуда подобного рода, как было сказано выше, уже давно исчезла. Однако последние полевые материалы свидетельствуют о том, что еще в 1970-е годы в некоторых гагаузских селах, а именно в с. Чишмикей, это явление еще сохранялось. В селе Джолтай, которое исследователи считают наиболее архаичным, до сих пор в домах старожиллов можно обнаружить этот реликт кочевого быта. Кроме кожаных мешков для хранения молочных продуктов гагаузы использовали и обработанный особым способом мочевого пузыря животного (*şişiriga/şuşurunga*).

ОБЫЧНОЕ ПРАВО ГАГАУЗОВ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX–XX ВВ.)

Квилинкова Е. Н.

1. ПОРЯДОК НАСЛЕДОВАНИЯ В ОБЫЧНОМ ПРАВЕ ГАГАУЗОВ

В прошлом социальные институты строились, опираясь на обычно-правовые нормы, на традиционный правопорядок, регулирующий взаимоотношения между человеком и обществом в конкретном этническом коллективе. Некоторые социокультурные регуляторы поведения (религиозные представления, традиции, обычно-правовые нормы) и в настоящее время продолжают проявляться в традиционной деятельности народов с самобытной культурой.

Обычное право – это нормы и регламентации, налагаемые институтом народной культуры, которые составляли правило поведения индивида в традиционном обществе. Право, основанное на обычаях, так называемый неписанный закон охватывал различные стороны общественной и семейной жизни людей, в частности: систему регламентации брака и семейных отношений, систему субординации в семье, положение женщины, отношения внутри родственных групп, имущественные вопросы (раздел наследства, право наследования), формы и способы наказаний и др. Обычное право является одной из наименее изученных областей традиционной духовной культуры гагаузов.

Институт наследования возник в глубокой древности. Основой для возникновения и развития права наследования являлись, в первую очередь, отношения между людьми устанавливающиеся в процессе производства материальных благ. С древности вплоть до Нового времени порядок наследования регулировался не законом, а обычным правом.

Традиционно порядок наследования определялся обычно-правовыми нормами. Это привело к тому, что терминология, относящаяся к данной области, у гагаузов не развита [Квилинкова, 2006, с. 54-57]. Например, для обозначения понятия «наследство» использовали термин – *varlık, averä* – в значении 'имущество', 'состояние', 'богатство', *zenginlik* – в значении 'богатство', 'добро', *yurtluk* – в значении 'усадебный дом с надворными постройками'. Понятие «завещание» и «дарение» передавались общим термином – *baaşlamak*, который происходит от глагола *baaşlamaa*, то есть 'дарить'. Для обозначения понятия «наследник» использовалось целое выражение: «*mülkü kalmış ooluna*» (букв. имущество осталось сыну), «*saabi olêrsin topraya*» (букв. 'становишься хозяином земли'). Таким образом, понятие «наследство» у гагаузов связано в первую очередь с имуществом и землей.

У земледельческих народов основным богатством являлась земля. Преимущественное право наследования было за мужчиной. Дочь не могла претендовать на наследство, в том числе наследовать землю, если у нее были братья.

У гагаузов Бессарабии вплоть до начала XX в. (в некоторых селах – до середины XX в.) сохранялось неравенство полов в наследовании, которое являлось нормой обычного права. Земля и другое недвижимое имущество передавалось по наследству по мужской линии. При наличии сыновей – дочерей, как правило, землей не наделяли [Малай, 1875, с. 843]. Отстранение женщин от наследования повсеместно сохранялось в России до конца XVIII – начала XIX века [Александров, 1984, с. 52-53].

Аналогичные традиции существовали у волохов, у восточнославянских и южнославянских народов и др. [Пахман, 1879, с. 71; Галбен, 1998, с. 156]. Данное совпадение правовых норм у разных народов, вероятно, можно рассматривать как результат типологического сходства, обусловленного социальными, экономическими, географическими и прочими факторами.

У гагаузов, как и у других восточно-европейских народов, при наследовании соблюдался принцип минората, по которому дом, земля и все хозяйство родителей доставалось младшему сыну. Вопросы раздела и наследования имущества четко оговаривались в Уставе о колониях иностранцев в Империи от 1857 г.: «Относительно наследства и раздела имущества колонисты руководствуются... следующими положениями того же Устава (ст. 170). В участках земель отведенных от казны, наследует вообще меньший сын, и только в случае неспособности его отец может назначить другого наследника из старших сыновей своих или из родственников [Державин, 1914, с. 36; Свод Законов, Т. XII, Ч. 26 СПб., 1857].

У гагаузов принцип минората не всегда соблюдался. По желанию отца (или обоих родителей) наследником отцовского дома и надела мог стать старший или средний сын. В результате совместного проживания в течение нескольких лет с женатыми сыновьями, отец мог сделать свой выбор в пользу того или иного сына. При этом младшего сына с семьей выселяли в ново-построенный дом. Изменение неписаного правила являлось одной из форм наказания сына и невестки за строптивость и неуважение по отношению к родителям, так как доля, получаемая сыном при отделении, была значительно меньше отцовского наследства. Кроме того, устройство на новом месте требовало больших усилий и материальных затрат.

Сыновья находились в большей экономической зависимости от родителей, чем дочери, так как, согласно обычному праву, первые наследовали своему отцу. Обычно отец делил землю поровну между всеми сыновьями. Одну долю родители оставляли за собой для собственного пропитания. Их часть доставалась младшему сыну, который должен был ухаживать за родителями на старости лет. Если у семейной пары не было собственных детей,

то дом доставался обычно племяннику или племяннице, которые после женьбы селились в доме дяди или тети и ухаживали за ними до самой смерти. Нередко родственники усыновляли их, чтобы право на наследство не могло быть оспорено. Дети, усыновленные во втором браке, зачастую, не имели равных прав при разделе наследства, так как сын жены являлся наследником собственного отца, а не отчима.

Иногда принцип равенства в наделении сыновей землей не соблюдали. Это могло произойти, например, если отцовский надел был слишком мал. В подобном случае основная часть земли доставалась младшему сыну, а другие сыновья получали только участок под строительство дома и символическую часть земли. Нередко размер земли, которым отец наделял сыновей, зависел от того, в какой степени удачный брак у сына (в экономическом смысле). Если сын женился на девушке, у которой в приданом был надел земли, то со своей стороны отец давал сыну меньше земли, чтобы поддержать экономическую эффективность хозяйств других сыновей. Размер надела мог зависеть и от состава семьи сына, то есть при отсутствии детей доля в наследстве бездетного сына по решению отца уменьшалась.

Неравный раздел наследства между сыновьями создавал серьезную напряженность в семейно-родственных отношениях. Отец обладал также правом лишения непослушного сына не только наследства, но и земельного надела. На практике он этим правом не пользовался, а выделял его из своей семьи и порывал с ним все отношения.

Все, чем наделяли новую семью (надел земли, скот и пр.), являлось их личной собственностью. Обо всех подарках, которыми одаривали молодых родители жениха, официально сообщалось на свадьбе в присутствии гостей и односельчан. Эта церемония представляла собой установленную форму дарения *adamak* ('дар', 'обещание'), которую совершали перед тем, как молодожены должны были войти в дом. Посажены родители делали зарубки на дверном косяке в соответствии с количеством перечисленных подарков. Данный обряд выполнял у гагаузов «функцию» письменного договора. Поэтому, если в процессе совместной жизни возникали трения между молодыми и родителями, то последние, отделяя от себя новообразованную семью, обязаны были наделить ее всем обещанным на свадьбе. В качестве доказательства количества подаренного использовали зарубки на дверном косяке. Высказанное родителями однажды решение приобретало «силу закона», который они не могли нарушить.

Неравенство полов в наследовании на территории Бессарабии считалось нормой. Согласно положениям, прописанным в Уставе о колониях иностранцев в Империи, на территории Бессарабии с середины XIX в. женщина получила право на фиксированную долю наследства, оставшуюся после смерти ближайших родственников. Однако это касалось только движимого имущества. Так, в случае смерти главы семьи без завещания, его супруга и

дочери получали фиксированную долю в наследстве *только от движимого имущества*: «оставшееся после него движимое имущество делится на следующем основании: вдове умершего дается из оною четвертая часть, такую же часть получают все дочери вместе, а остальные делятся по равным частям между сыновьями» [Державин, 1914, с. 36].

В первой половине XX в. при разделе имущества жена умершего главы семьи получала также 1/3 часть наследства, то есть имела определенные гарантии своего материального обеспечения. Если же она повторно выходила замуж, то землю и имущество делила между своими сыновьями.

Согласно обычному праву гагаузов, при отсутствии совместно нажитых детей после смерти мужа жена не могла наследовать дом, если она не участвовала в его строительстве, а селилась в доме мужа, построенном его родителями. В этом случае законными наследниками являлись братья, а если таковых не было, то сестры мужа. Если же женщина прожила со своим мужем определенное количество лет в доме его родителей, в течение которых общими усилиями всех домочадцев для них строили дом, то после смерти мужа она являлась наследницей дома (или его части), несмотря на отсутствие совместно нажитых детей. В этом случае принималось во внимание, что жена, будучи работником в доме мужа, внесла свой вклад в строительство дома.

В случае смерти одного из братьев его доля переходила к сыну. На практике, в разрешении вопроса о разделе земли между детьми, а также между родителями и детьми, не было строгих правил. В разных селах и даже в разных семьях он решался по-своему, в зависимости от конкретных условий. Отец при желании мог лишить сына наследства и сын не имел морального права судиться с отцом, так как это была воля родителей, которой подчинялись беспрекословно. Но в случае если отец обделил сына и завещал все наследство внуку, то сын мог с ним судиться, так как при живом сыне отец не должен был игнорировать его интересы и передавать все внуку.

2. ВЛИЯНИЕ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИХ ПРОЦЕССОВ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX В. НА СЕМЕЙНО-ИМУЩЕСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ

В процессе исторического развития институт наследования значительно трансформировался. По сообщениям информаторов, в ходе Столыпинской реформы 1906-1907 гг. общинная земля была окончательно распределена поровну между всеми ее членами с учетом населения как мужского, так и женского пола (подушный надел земли). Соответственно, при замужестве дочери, родители обязаны были передать причитающуюся ей долю земли. В момент создания новой семьи земля мужа и жены объединялась в общее хозяйство. Последующие разделы между детьми приводили к дроблению и

уменьшению земельных наделов. В результате значительного сокращения наделов принцип равенства между полами при разделе родителями земли впоследствии не соблюдался.

С усилением капиталистических отношений в селе обычай наделения дочерей землей получил некоторое распространение (не во всех гагаузских селах). По сообщениям информаторов, в начале XX в. зажиточные крестьяне, у которых было значительное количество земельного надела, наделяли и дочерей частью земли. Но при этом размер надела дочери составлял 1/3 часть от надела сына. Если же земли в хозяйстве было мало, то дочерей ею не наделяли. Надел, который получала дочь от своих родителей в качестве приданого (в основном это был небольшого размера виноградный сад), являлся ее собственностью. После того как дети вырастали, мать делила унаследованную ею часть земли между своими дочерьми. Таким образом, в большинстве случаев этот земельный надел распределялся и наследовался по женской линии.

Факт наделения задунайскими переселенцами своих дочерей небольшим участком земли в качестве приданого, отмечается и в работах исследователей начала XX в. [Державин, 1914, с. 60]. Женщина становилась собственником земельного надела в случае развода или смерти мужа могла забрать назад свою часть земли.

Следует отметить, что во многих гагаузских селах для обозначения понятия «приданое» использовалось два термина *çiiz* и *zesträ*. Каждая из лексем имеет свою специфику, то есть они не равнозначны. Родительским долгом являлось обеспечение дочерей приданым (*çiiz*), которое включало в себя лишь постельные принадлежности, одежду и сундук. Таким образом, если приданое было у каждой девушки, то земельный надел, скот, деньги, которые обычно обозначали общим термином *zesträ*, были далеко не у каждой невесты.

3. НОРМЫ ТРАДИЦИОННОГО ЭТИКЕТА В СЕМЬЕ И ОБЩЕСТВЕ

Статус женщины и мужчины в гагаузской семье был определен правилами поведения, нормами этикета, которые закрепляли и освящали подчиненное положение женщины на бытовом уровне. Именно в нормах этикета в определенной степени проявляется восточная окраска.

Место мужчины и женщины в семье и обществе строго регламентировалось. При «выходе в общество» строго соблюдался следующий принцип: по пути в гости жена должна была идти на 2–3 шага позади мужа, опустив при этом голову. Независимо от возраста женщине следовало уступать дорогу мужчинам и мальчикам старше 7 лет [Мошков, 1901, № 1, с. 128]. В отношении этого обычая священник с. Чок-Майдан (Бендерского уезда) К. Малай писал: «при встрече с мужчиной никакая баба не решится перейти ему

дорогу – в знак его превосходства перед ней» [Малай, 1875, № 24, с. 908]. Из этого видно, что уже с 7 лет начинался процесс дифференцированного воспитания мальчиков и девочек, которым прививались традиционные гендерные модели поведения.

Согласно принятым у гагаузов нормам этикета, место расположения мужчины и женщины в пространстве напрямую связывалось с их социальным статусом: мужчина должен был располагаться выше женщины или находиться впереди нее.

Составной частью отношений между мужчинами и женщинами в обществе являлось соблюдение в определенной форме сегрегации полов: на праздниках (на свадьбах, при застольях, на хороводах) и поминках (в поминальной трапезе), при богослужении в церкви (женщины стояли слева от мужчин или позади них, а мужчины – справа или впереди женщин) и т. д. На всех свадебных или поминальных трапезах строго соблюдали принцип разделения мужчин и женщин. Несмотря на то, что мужчины и женщины сидели за одним столом, они рассаживались не по семейным парам, а по половой принадлежности: с одной стороны стола сидели мужчины, с другой – женщины. Позже правила стали несколько более демократичными. На свадебных застольях супруги садились рядом, но при этом возле женщины могла сесть только родственница или соседка, а по соседству с мужчиной – мужчина, то есть сидели попарно – две женщины и двое мужчин. Тот же принцип разделения *полов соблюдали и во время танцев (хору)*.

Правила этикета запрещали женщине разговаривать с посторонним мужчиной без разрешения мужа. При посещении гостей обязанностью женщины было нести поклажу с продуктами. Даже если мужчина шел налегке, маленького ребенка должна была нести женщины, так как мужчина с ребенком на руках становился объектом осуждения сельского общества (в том числе со стороны пожилых женщин). По установленной норме поведения, парень, ухаживающий за девушкой, мог идти рядом с нею, держась рукой сзади за коромысло, но не должен был помогать ей нести ведра [Державин, 1914, с. 147].

В основе прав и обязанностей женщины лежали мировоззренческие установки традиционного общества. Женщине запрещалось проливать чью-либо кровь (резать домашнюю птицу или животных для приготовления пищи), так как задачей женщины было продолжение жизни.

Интересны сведения, приведенные В. А. Мошковым, о том, что езда верхом считается для девушек неприличным занятием. В народе этот запрет объяснялся тем, что «...у той девушки, которая ездил верхом, хлебы будут выходить всегда кислыми» [Мошков, 1901, № 1, с. 128]. На первый взгляд, указанный запрет кажется несколько странным, так как нет никаких сведений о том, что у гагаузов существовала традиция женской верховой езды, в отличие от многих тюркских народов. Вероятно, этот запрет представляет собой реликт из области обычного права, существование которого связано с

периодом окончательного перехода предками гагаузов к новой форме хозяйственной деятельности: от скотоводства к земледелию.

Как в семье, так и в обществе знаки уважения и внимания были строго определены в зависимости от фактического (возрастного) старшинства и позиционного старшинства, в основу которого ставилось родство по отношению к хозяину дома. «Старшинство» женщин устанавливалось по статусу их мужей (по возрасту или по времени изменения мужем социального положения, то есть венчания). Жена младшего брата подчинялась жене старшего брата, даже если она была старше последней. В случаях, когда свойство входило в противоречие с возрастом, то во главу угла ставили отношения свойства.

Следуя нормам гагаузского этикета, мужчина никогда не позволял себе свободных высказываний и ненормативных выражений в присутствии женщин или детей, что являлось знаком уважения к ним.

Традиционное общество делилось на возрастные группы: молодежь, отцы, старики, отношения членов которых друг к другу и к членам других групп определялись особыми нормами поведения и приветствия. При взаимном общении исходили из существования отдаленных родственных связей, которыми в той или иной степени была связана основная часть жителей села.

Форма обращения к женщине или мужчине варьировалась в зависимости от их социального положения: замужнюю женщину называли *bulü* (тетя – жена брата) или, например, *Zina-bulü* (к термину добавляли имя собственное), незамужнюю (в том числе старую деву) – *kaku* (сестра) или *Tudorka-kaku* (с добавлением личного имени). Тот же принцип (учет возраста и социального положения) соблюдался и при обращении к мужчинам – *çiçi* (дядя), *batü* (брат). Занимаемое женщиной в обществе положение находилось в прямой зависимости от ее возраста, социального положения и отношений свойства.

4. НАКАЗАНИЯ, ПРИМЕНЯВШИЕСЯ В БЕССАРАБИИ В XIX ВЕКЕ В СООТВЕТСТВИИ С ЗАКОНАМИ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ

Принятие решений по наиболее сложным уголовным делам, касающихся колонистов, во многом зависело от Управления задунайскими переселенцами. Это объясняется тем, что крестьянские правовые нормы существенно отличались от общегражданских понятий и при принятии решений суды пытались учитывать наиболее значимые из них. Например, за преступления средней тяжести судебными властями широко использовались **телесные наказания** (битье палками, розгами, плетью), как исправительная мера. В XIX в. при разбирательстве дел как гражданского, так и уголовного характера и сборе доказательств вины широко была распространена практика привлечения местными властями (сельским приказом) «почетных колонистов села и стариков» [НА РМ, ф. 44. оп. 1. д. 236, л. 1]. Это свидетельствует о том, что

в селе сохранялся традиционный образ жизни, в котором важную роль играл так называемый *Совет старейшин*, влиявший на все значимые вопросы общественной жизни. Как следует из документов, в некоторых случаях Бессарабский областной уголовный суд не выносил окончательного решения и передавал дело на рассмотрение в Управление задунайскими переселенцами, которые применяли меру наказания с учетом их правовых норм [НА РМ, ф. 44. оп. 2. д. 52. л. 5, 10].

Лишение свободы в качестве наказания использовалось довольно редко. С одной стороны, это объясняется тем, что отсутствовало достаточное количество специальных зданий (тюрем). С другой стороны, в исследуемый период сельская община сохраняла значительный потенциал и выполняла функцию воспитания и надзора за своими членами. Она оказывала большое влияние на них благодаря сохранившемуся принципу круговой поруки и силе общественного мнения. Сельская община несла моральную ответственность за провинившихся членов и должна была брать их на поруки. Относительно мягкий приговор суда обычно сопровождался следующей формулировкой: «отдать их (виновных – *прим. автора*) в сельский приказ на благонадежное поручительство», «под надзор обществу», «освободить до суда от ареста – под поручительство», «оставить их на жительстве не иначе как за благонадежным поручительством» [НА РМ, ф. 44. оп. 1. д. 321. л. 8; ф. 44. оп. 1. д. 485. л. 33; ф. 44. оп. 2. д. 141. л. 121; ф. 44. оп. 2. д. 194. л. 214]. Иногда даже оговаривался срок, который осужденный должен был находиться под надзором общества (например, один год) [НА РМ, ф. 44. оп. 1. д. 405. л. 62].

В фондах Национального архива Молдовы хранится множество коллективных обращений с просьбами освободить подозреваемого или осужденного из-под стражи *под поручительство* уважаемых членов общества. В случае его побега суд привлекал к ответственности поручителей и обязывал их найти соплеменника, находящегося под следствием [НА РМ, ф. 44. оп. 2. д. 141. л. 121; ф. 44. оп. 1. д. 491. л. 3, 27].

Если за виновного никто не хотел поручиться, то использовали более жесткую меру наказания по отношению к нему: «Если же за них поручительство никто не даст, то отослать виновных на работу в г. Севастополь при сооружении сухих доков, а при непригодности кого-либо из них, или всех к работе, сослать в Сибирь на поселение» (1835 г.) [НА РМ, ф. 44. оп. 2. д. 141. л. 121; ф. 44. оп. 2. д. 194. л. 214; ф. 44. оп. 2. д. 1089. л. 60].

После вынесения приговора осужденного отдавали на поруки, предварительно применив по отношению к нему телесное наказание. Архивные материалы свидетельствуют о том, что при вынесении судами Бессарабской губернии обвинительных приговоров наиболее распространенной формой наказания в первой половине XIX в. были битье плетью, розгами, палками.

Форма и мера официального наказания зависели от тяжести совершен-

ного преступления. Например, при рассмотрении дела о краже суд принимал во внимание стоимость украденной вещи или нанесенного ущерба.

Наиболее распространенными видами преступлений, по архивным данным, были кражи сельскохозяйственных животных (лошадей, волов и др.). В зависимости от предмета воровства и степени вины осужденного количество ударов и орудие наказания (розги, палка, плеть) было различным – от 15 до 35 ударов [НА РМ, ф. 44, оп. 1, д. 447, л. 49; ф. 44, оп. 2, д. 143, л. 109; ф. 44, оп. 2, д. 185, л. 279; ф. 44, оп. 1, д. 607, л. 63; ф. 44, оп. 1, д. 604, л. 97]. Число ударов не было строго определено законом, а зависело от решения судьи. Если человек, подозреваемый в преступлении, ранее привлекался к суду или сумма украденного была значительной (но при этом не превышала 100 руб.), то наказание ужесточалось [НА РМ, ф. 44, оп. 1, д. 507, 607, 604; ф. 44, оп. 2, д. 141, 194, 1089, 185, 163, 187]. Например, за неумышленное убийство жены в нетрезвом виде, ставшее результатом побоев, суд вынес решение наказать мужа 70 ударами розги и отдать под надзор обществу [НА РМ, ф. 44, оп. 1, д. 405, л. 62].

Человек, подвергшийся телесному наказанию, навсегда лишался права быть избранным на общественные должности. Телесные наказания были отменены в России лишь в начале XX в., для женщин – в 1893 г. [Купер, 1991, с. 156, 159]. Сохранение телесных наказаний до новейшего времени объясняется экономическим укладом Российского государства, при котором огромную роль в селе играла община, опирающаяся в значительной степени на *принцип круговой поруки*. Кроме того, данная форма наказания являлась наиболее удобной, так как освобождала государство от значительных материальных затрат, связанных со строительством тюрем.

Рождение внебрачного ребенка и внебрачные отношения («блудодержание») также считались преступлением и наказывались по закону. Как правило, они связаны с обвинениями в несоблюдении норм нравственности и морали. При этом срок заключения под стражу был символическим «выдержать при сельском приказе под арестом на собственном иждивении» пять дней или одну неделю и сверх того подвергнуть церковному покаянию [НА РМ, ф. 44, оп. 1, д. 510, л. 39; ф. 44, оп. 1, д. 236, л. 130]. В данном случае наказание носило скорее оценочно-демонстративный характер, целью которого было предупредить возможность возникновения подобных случаев.

Согласно официальному законодательству телесному наказанию (10 ударам розгами) подвергали и за использование черной магии, рассматривавшееся как «обман простолюдинов, шептание, колдовство» [НА РМ, ф. 44, оп. 1, д. 248, л. 108-109]. В обычном праве по отношению к женщинам, занимавшимся магией, не применялось каких-либо мер наказания. Более того, к ним часто обращались при сложностях в семейной жизни, при краже и т.д. «Шептание» воспринималось в народе как грех, преступление перед Богом, от которого и понесет наказание виновный.

В делах уголовного права, относившихся к области морали и регулирующих каноническим правом, юридический статус Церкви был высок. Все правонарушения, относящиеся к области семейно-брачных отношений (повторные браки, разводы, прелюбодеяния, кровнородственные браки и т. д.), рассматривались в духовных судах, а по необходимости совместно с гражданскими судьями.

Такой вид духовного наказания как епитимья фигурировало почти в каждом судебном приговоре (в том числе и по уголовным делам). Как правило, епитимья заключалась в совершении «земных» поклонов, число которых (15, 45 и т. д.) и продолжительность наказания устанавливалось в зависимости от тяжести вины [НА РМ, ф. 208, оп. 6, д. 79, л. 15-19 (за 1844 г.)]. Довольно часто использовалась публичная епитимья (совершение поклонов в церкви перед иконой). Если тяжесть вины была не столь значительной, то раскаявшийся должен был совершать определенное время и число поклонов дома перед иконой. Это свидетельствует о том, что на нравственное состояние общества огромное влияние наряду с общественным мнением оказывали Церковь и государство.

Так, согласно каноническому праву (и обычному праву), брак между родственниками по восходящей, нисходящей и боковой линиям (до седьмой степени родства) не допускался. За нарушение запрета на кровосмешение, нарушителей по требованию родственников и односельчан изгоняли из села. По решению же суда брак признавался незаконным, несмотря на то, что у супругов были дети.

5. ФОРМЫ И СПОСОБЫ НАКАЗАНИЯ ЗА ПРЕСТУПЛЕНИЯ И ПРОСТУПКИ СОГЛАСНО ОБЫЧНОМУ ПРАВУ ГАГАУЗОВ

Способы наказания, применявшиеся согласно обычному праву, существенно отличались от мер, предусмотренных официальным законодательством. У гагаузов отсутствует специальный термин для обозначения понятия «преступление». Для этого в народе использовали слово «*zulumnuk*», которое в гагаузско-русско-румынском словаре дано в значении «жестокость, деспотизм, тирания» [ГРРС, 2002]. При оценке степени тяжести вины исходили из нравственных и моральных норм: «большой грех» (*büük gūnaa*) и просто «грех» (*gūnaa*). Так, «большим грехом» считалось богохульство, убийство, непослушание родителей, воровство, изнасилование и др.

Считалось, что человек, совершивший убийство, «принимает на себя все грехи убитого. Но в отношении этого греха у гагаузов существуют некоторые разграничения. Так, например, грешнее всего убить нищего или очень бедного человека, а в особенности калеку, например, слепого. Это самый дорогой в доме гость». В то же время убить конокрада не считалось грехом (Мошков, 1901, № 4, с. 26).

Народные представления о том, что на убийцу ложатся грехи убитого и потому до смерти убийцы его душа пребывает в чистилище, отражаются в одном из текстов гагаузского рукописного религиозного «сборника», написанного в русле апокрифической традиции «Видение на Рождество Соломонии Гаврилюк»: *А буннар хани ёльдюлярь ди[и]ль вакидында, ама оннары оталадылар, еки ёльдюрдюлярь башка тюрьюлю, те оннарын ёк ерлери бырада та[а] о вақыдадан некадар яшыи[д]жеклар оннары[н] ёльдюреньяр, зеря оннары сатана та[а] кулланэр, оннар бурада ди[и]ль кабатсыс, ама ля[я]зым гельсин ёбюрляр быраи, да Суд олсун оннара! / «А это те, которые безвременно умерли (не своей смертью), их отравили или убили каким-либо образом – вот у них здесь места нет до тех пор, пока живы их убийцы, поскольку ими еще управляет дьявол. Они здесь безвинные, но [прежде] сюда должны прийти те другие, чтобы над ними свершился Суд!» [Квилинкова, 2012, прил. 1, текст № 53].*

Одним из наиболее тяжких грехов считался грех вероотступничества. Все те, кто не был крещен, в том числе умершие новорожденными дети, автоматически попадали в разряд «нечистых», поскольку, как объясняется в том же тексте, к душам детей, умерших без крещения, Бог на том свете даже не приближается: *А буннар ушаклар хани ду[у]дулар ёлю, хем хани ва[а]тизь олмадылар еди гюндякь, да ёльдюлярь ва[а]тизьсыс, оннара Аллах яклашмаер, зеря оннар каблетмедилляр аёз ваатизлий! / «А это мертворожденные дети и те, которые не были окрещены в течение семи дней и умерли некрещеными – к ним Господь не приближается, так как они не получили святого крещения». Поэтому, если дитя рождалось слабым, то его сразу же крестила повивальная бабка. Данный ритуал в XIX в. священники признавали «законным» в подобных ситуациях.*

Из приводимых В. А. Мошковым данных следует, что у бессарабских гагаузов «из числа грехов, запрещаемых этими заповедями (10 библейскими заповедями – Е. К.), самым большим считается воровство. Грех этот тем более тяжкий, чем старше лицо, его совершившее». До 40 лет Бог может простить этот грех, а после 40 – нет. «По мнению гагаузов, в каждый род кражи у Бога назначено особое наказание. Так, например, если человек ворует домашних гусей, кур или другую домашнюю птицу, то после смерти до Страшного суда он будет присужден, в наказание, собирать перья птиц, которые будут разноситься ветром» (Мошков, 1901, № 4, с. 25-26). Подобное народное воззрение отражено в тексте «Видение на Рождество Соломонии Гаврилюк»: «А это – воры, и все вещи, что они украли, находятся перед ними, все то, что пытались прибрать на свете (на земле)» [Квилинкова, 2012, прил. 1, текст № 53].

Интересно, что оговорка о дифференциации степени вины вора в зависимости от его возраста (до и после 40 лет), сохранилась и в воззрениях гагаузов Болгарии [Тодорова, 1988, с. 148]. Возможно, что указанная возрастная граница в традиционном обществе рассматривалась как рубеж, после которого чело-

век переходил в другую возрастную и социальную группу (у него появлялись внуки и, соответственно, менялся его статус в обществе). Принимая во внимание тот факт, что по обычному праву нижняя граница брачного возраста определялась 14-15 годами, то высказанное предположение вполне допустимо.

Для обозначения понятия «наказание» использовали термин «*ceza*», который имеет следующие значения: 1) застенок, темница; 2) наказание [ГРПС]. Использование данной лексемы в словосочетаниях «*ceza vermää*» («определять меру наказания»), «*cezadan çıkmaa*» («отбыть наказание, быть выпущенным на волю») свидетельствует о том, что она отражает главным образом понятие, связанное с официальной мерой наказания.

Согласно нормам обычного права, в зависимости от вида преступления определялась степень вины (*kabaat*), мера и форма наказания. Широко применялись такие формы наказания как общественное воздействие – «*utandırmaq*» («пристыдить», «осрамить») и телесные наказания – «*lobut çekmää*» («побить», «избить»). В особых случаях прибегали к остракизму – изгнанию из села или семьи («*kuumaa küydän / evdän*»). Нередко, особенно в тех случаях, когда виновного сложно было найти, произносили проклятье, в котором в качестве гаранта справедливости призывали на помощь Бога – «*Allahtan bulsun!*» («Чтобы его покарал Бог!»).

Обычно-правовые нормы, применявшиеся в народе, были нацелены в первую очередь на изменение поведения человека при помощи психологического воздействия на него. Наиболее действенными способами являлись: общественное осмеяние, битье, остракизм, которые в народе использовались как наказание, применявшееся в качестве альтернативы тюремному заключению.

За мелкие преступления виновного наказывали местные власти без привлечения его к судебной ответственности; в руки правосудия, как правило, отдавали в случае повторного совершения человеком преступления. О случившемся в селе происшествии (краже, побоях и др.) докладывали представителям местной власти. При выявлении виновного к нему применяли меры наказания в соответствии с традиционными правовыми нормами.

По отношению к человеку, уличенному в воровстве, применяли меру физического воздействия (битье). Однако наиболее распространенной формой наказания являлось общественное осмеяние виновного. Согласно обычному праву, при мелком воровстве виновного вместе с украденной вещью, иногда под музыку, водили по селу. Во время шествия, посмотреть на которое выходило огромное число людей, уличенный в воровстве должен был громко выкрикивать слова, свидетельствующие о его вине: «*Kim çaldı – onun halı bu dur!* Процессию сопровождала толпа односельчан, которая осмеивала и оплевывала вора.

Другой формой общественного осмеяния, широко применявшейся за различные проступки (при аморальном поведении девушки, в случае растор-

жения ею помолвки и др.), было обмазывание ворот дома виновной дегтем (*katranardılar evini*). Существовал и другой способ наказания ветреной девушки. Если вдруг она меняла свое решение и давала согласие выйти замуж другому парню, то отвергнутый жених делал ее объектом осмеяния всего сельского общества. С этой целью он прикреплял к «аисту» колодца ее фартук или платок, подаренный ему при помолвке. В некоторых случаях парень передавал ее передник девушке, к которой он позже сосватался, и последняя должна была носить его на танцы (*horu*). Это делалось для того, чтобы пристыдить (*utanmalık*) бывшую избранницу (с. Бешгёз). Таким образом, общественное мнение высмеивало ветренность и непостоянство девушки. В результате ее репутация в обществе падала и о ней шла дурная слава.

В конце XIX – начале XX в. по отношению к «провинившимся» девушкам парни использовали и другие довольно жесткие меры: обрызгивали соленой водой червей или тутовое дерево, которым они питаются, от чего первые погибали. Но «самым жестоким способом мщения настоящей или мнимой изменнице – это поднять у нее юбки кверху, завязать их у нее над головой и пустить в таком виде на улицу» [Мошков, 1901, № 1, с. 128-129].

В процессе жизнедеятельности традиционное общество выработало определенные нормы, которые жестко регламентировали поведение индивида в селе. Будучи хоть раз осмеянным членами общины человек оказывался клейменным на всю жизнь, что делало его маргинальным членом общества, изгоем. Общественное осмеяние (вождение вора по селу с украденной вещью) как мера наказания широко использовалось у гагаузов Бессарабии до середины XX в. Отдельные случаи применения подобного наказания в конце XX в. зафиксировано в с. Авдарма (Молдова) [Квилинкова, 2006г, с. 41-43]. Однако данная мера даже пожилыми людьми была воспринята как пережиток. Глядя на измученного вора, который нес украденное на плечах, женщины выносили для него воду и вино, чтобы он мог утолить жажду, проявляя тем самым сочувствие по отношению к нему.

Из приводимых В. А. Мошковым сведений, «прелюбодеяние не принадлежит к числу больших грехов, потому что гагаузы не имеют отдельного слова для его обозначения» (Мошков, 1901, № 4, с. 26). С данным утверждением сложно согласиться, так как отсутствие термина или понятия может свидетельствовать о нехарактерности и нераспространенности данного явления в гагаузской среде, поскольку и в первой половине XX в. по отношению к нарушителям традиционной нравственности и морали применяли жесткие методы вплоть до остракизма (изгнания из села), являющиеся составной частью обычно-правовых норм гагаузов.

Принцип соблюдения морали и нравственности являлся основой традиционного общества. Контроль данного вопроса осуществляла община с помощью общественного мнения, а также посредством ряда свадебных обычаев и обрядов, так называемое освидетельствование и констатация девствен-

ности невесты: «*kirmizi raki*» (красная водка) или «*tatlı raki*» (сладкая водка). Известие о порочности или целомудренности невесты, согласно нормам обычного права, должно было стать достоянием сельской общности, которое формировало общественное мнение.

В случае нарушения традиционных норм нравственности виновные обязательно должны были понести наказание, согласно обычному праву. В основном наказание предусматривалось по отношению к нечестной девушке. Кроме того, считалось, что за потерю девушкой девственности ответственность должны нести и ее родители. Использовали различные способы общественного осмеяния нечестной невесты и ее родителей с помощью определенных действий, содержащих в себе переносный смысл. У гагаузов Болгарии родственники жениха, угощая родителей невесты, наливали водку в стакан с пробитым дном и др. [Квилинкова, 2005г, с. 55-58; Квилинкова, 2005и, с. 51-53].

При установлении нечестности невесты брак, как правило, расторгали; ее «возвращали» родителям, предварительно применив к ней одну из традиционных форм наказания (сажали на осла лицом к хвосту и водили по селу, заставляли подметать двор в нижней рубахе и др.). За нечестной женщиной на всю жизнь закреплялось ругательное слово, унижающее ее достоинство: *orospu*. В результате репутация такой девушки была полностью подорвана; после подобного позора она могла выйти замуж только за вдовца. Рожденный вне брака ребенок также получал унижительное прозвище (*piç / piç uşaa*). Согласно народным воззрениям, забеременевшая вне брака женщина являлась причиной природных бедствий (засухи, града и др.) и ее изгоняли из села; иногда это делали сами родители.

Остракизм являлся крайней мерой наказания, применявшейся в традиционном обществе. Изгнание могло быть принудительным или добровольным в зависимости от степени вины. Оно являлось тяжелым испытанием для человека, так как за пределами области обитания своих единоплеменников он чувствовал себя чужим. Остракизму подвергали за убийство, за неоднократное воровство, за кровосмешение, за внебрачную связь и др. При этом изгоняли только виновного, но не членов семьи (с. Гайдар). Интерес представляют архивные данные по задунайским переселенцам за 1832–1834 гг., в которых наглядно демонстрируется отношение односельчан и духовенства к бракам между ближайшими (двоюродными) родственниками у гагаузов Бессарабии: осуждение общества, донесение священнику, изгнание из села и расторжение брака. По решению суда смертная казнь как наказание «за кровосмешение» была заменена разлукой супругов и ссылкой в Сибирь [НА РМ, ф. 44, оп. 2, ед. хр. 52, л. 5].

В. А. Мошков привел одну из форм наказания для данного вида преступления, применявшуюся в XIX в. гагаузских селах Бессарабии (в частности, в с. Этулия) согласно обычному праву. Если молодые имели физическую

близость, но брак между ними был невозможен ввиду их кровного родства (например, двоюродные брат с сестрой), то обоих провинившихся сажали на осла и с барабанным боем возили по всему селу. Они становились изгоями и покидали село. И далее тот же автор отмечал, что обычай «публичного посрамления» применялся и в случае явного нарушения кем-либо супружеской верности [Мошков, 1901, № 1, с. 100].

В основном наказания предусматривались по отношению к нечестной девушке / женщине. Это связано с воззрением о том, что вина женщины при совершении прелюбодеяния значительно тяжелее, чем вина мужчины. Считалось, что таким поступком последний порочил только свою честь, а женщина – не только свою, но и честь семьи и всего рода [Тодорова, 1987, с. 145].

Остракизм как крайняя мера наказания применялась и в период голода (1946 г.) за имевшие место случаи убийства и людоедства [ПМА, Авдарма]. В результате общественного осмеяния человек становился маргинальным членом общества, изгоем. Не у всех людей, совершивших преступление, хватало сил продолжать жить среди односельчан; нередко виновный был вынужден добровольно покинуть село.

В связи с народными представлениями о грехе отметим, что В. А. Мошковым выделены лишь некоторые проступки, относимые в народе к указанному понятию, что не позволяет установить хоть какую-либо их градацию в системе морально-этических норм и ценностей гагаузов. Согласно собранным нами сведениям, одним из наиболее тяжких грехов считалось также непослушание по отношению к родителям и неуважение к ним. При этом они могли сами подвергнуть нерадивого сына остракизму, изгнанию из семьи, лишить непослушного сына земельного надела [подробнее см.: Квилинкова, 2007а, с. 208-217]. На практике же столь суровая мера наказания как изгнание из семьи применялась чрезвычайно редко. Она служила одновременно методом воспитания молодежи и средством воздействия на нее. Наказанием же для дочери, проигнорировавшей мнение родителей при выборе брачного партнера, и ушедшей в дом жениха без их разрешения, могло быть лишение ее приданого.

Иногда при неуважительном отношении детей к родителям, последние были вправе применить крайнюю меру наказания – проклятье. При этом оно выполняло функцию регулятора социальной справедливости и рассматривалось как воздаяние от Бога. Считалось, что родительское проклятье обладает магической силой и обязательно исполнится. В народе существовало поверье о том, что матери необходимо носить кольцо на пальце, чтобы проклятье, сказанное в пылу гнева, не исполнилось. Некоторые проклятья, использовавшиеся в быту, служили одновременно и клятвами.

Одним из способов восстановления справедливости являлось обращение к Богу с просьбой наказания виновного. Однако обращение пострадавшего к Богу сопровождалось магическими действиями, которые по со-

держанию являлись языческими. Для этого в церкви заказывали молебен (*dua*), во время которого совершали поклоны; затем зажигали три крепко скрученные свечи и произносили проклятие: «*Kim yapti – ona olsun*» (Кто сделал это, пусть для него и будет (наказание) (с. Гайдар). Считалось, что совершение подобных действий во время исполнения молебна, способно оказать воздействие на виновного и «согнуть его в дугу». В основе данного способа наказания лежит имитативная магия, которая сочетается с религиозной обрядностью.

6. ОБЫЧАЙ УСЫНОВЛЕНИЯ И ОПЕКУНСТВА В СОЦИОНОРМАТИВНОЙ КУЛЬТУРЕ ГАГАУЗОВ

Согласно каноническому праву, неспособность одного из супругов иметь детей не являлась причиной для их развода. Некоторые информаторы отмечали, что причиной бесплодности женщины (*kısır kari*) может быть зло (*fenalik*), совершенное ею когда-то. Считалось, что если совершить богоугодное дело (*hayır yapmaa*) и усыновить чужого ребенка, то после этого у них родятся собственные дети. В соответствии с законом и обычным правом, усыновленный ребенок становился полноправным наследником своих приемных родителей наряду с другими детьми [Квилинкова, 2005б, с. 54-56].

Усыновление (удочерение) имело место при потере ребенком биологических родителей, по причине бездетности супругов, в результате повторного брака. При вступлении в повторный брак, заключавшийся обычно в случае смерти одного из супругов, дети автоматически усыновлялись. Данные способы являются классической формой усыновления, так как усыновляемого принимали в семью и в фамильную группу усыновителя.

Для обозначения понятия «усыновление» у гагаузов использовался термин *aaretlik* (*aaretlik almaa* – усыновить). Усыновленных детей независимо от пола называли *aaretlik*. Данный термин использовался главным образом при усыновлении ребенка бездетными супругами.

Необходимо отметить, что терминов искусственного родства у гагаузов относительно мало. Их неразвитость, вероятно, можно объяснить тем, что искусственное родство приравнивалось к кровному и, соответственно, использовалась та же терминология.

Для обозначения усыновленных детей во втором браке использовали различные термины. Так, ребенка мужа от первого брака называли *bulmaa* (*uşak*) / («ребенок, которого нашли») или *adamın uşaa* («ребенок мужа»), так как женщина, поселившаяся в доме мужа, буквально «находила» там его ребенка. Детей жены от первого брака называли *getirmää* (*uşak*) / *getirilmää* (*uşak*) («ребенок, которого привели») или *gelmää* (*uşak*) («пришедший ребенок»), так как после замужества женщина вместе со своими детьми переходила жить в дом мужа.

Для действия, обозначающего факт усыновления, помимо уже указанного термина *aaretlik almaa* («усыновить») использовали также термин *oolluk etmää*. Обряд усыновления сопровождался совершением определенного ритуала в доме, где происходила передача ребенка новым родителям, а также в церкви. После устного согласия родственников и ребенка, усыновляемого одевали в специально купленные для этого случая вещи: рубашку, обувь, платье, пеленки (если младенец) и др.

Супружеская пара, желающая усыновить ребенка, приносила с собой хлеб, соль, воду и вино, которые имели в обряде символическое значение. Данные продукты, по представлению крестьян, являлись основой человеческого существования на земле. Лишиться самого насущного – это значило навлечь на себя Божью кару. Поэтому клялись именно ими: *Allaa verdi bana tuzlan ekmek yaşamaa hem su. Bân da alêrim bu uşaa tuzlan-ekmeklân, ani Allaa başlasın bana bu uşaa* / «Бог дал мне хлеб, соль и воду, чтобы жить. И я беру этого ребенка с хлебом-солью, чтобы Бог подарил мне этого ребенка») (с. Джолтай). Таким образом, охрана прав и интересов усыновленного, согласно народным воззрениям, переходила в первую очередь в руки Бога. Клятва хлебом, солью и водой считалась своего рода гарантией соблюдения данного усыновителями обещания заботиться о приемном ребенке.

При произнесении клятвы усыновители целовали хлеб. Затем ребенок тоже целовал хлеб, что свидетельствовало о его согласии быть усыновленным и обозначало признание им новых родителей. После произнесения усыновителями клятвы факт усыновления считался окончательным и приобретал, согласно обычному праву, юридическую силу. По совершении этого ритуала приемный отец и мать по очереди брали на руки ребенка, целовали его и вместе с ним уходили домой.

Для того чтобы факт усыновления был официально признан, необходимо было, согласно каноническому праву, совершить обряд усыновления в церкви и сделать соответствующую запись в церковно-приходской книге. Вначале приемные родители должны были получить благословение от священника на усыновление, которое включало в себя чтение им специальной молитвы. Усыновители давали клятву перед Богом «*emin ederlär*», в которой обещали заботиться о приемном ребенке как о собственном. После произнесения клятвы, усыновители становились на колени и совершали три земных поклона (*yapêrlar metaniya*). Родственники (или один из родителей), отдающие ребенка на усыновление (*vermää aaretlik*), также произносили специальную молитву (*dua*), которая сопровождалась поклонами. Это свидетельствовало о том, что «они от всей души отдают ребенка новым родителям и желают ему счастья» (с. Бешгёз).

После усыновления ребенка обязательно крестили, если он еще не был окрещен. Поэтому составной частью усыновления являлся вопрос о крестных родителях усыновляемого. Институт кумовства, согласно обычному праву га-

гаузов, имеет наследственный характер. Право крестить ребенка (*vaatizlik*) принадлежало крестным мужа и их детям. При усыновлении ребенка, независимо от того был он крещен или нет, они становились его фактическими крестными.

Сирот или детей бедных многосемейных родителей усыновляли, как правило, родственники или односельчане со всеми вытекающими из этого правами. Такой способ усыновления является классической формой, так как при этом усыновляемый переходил в дом своего усыновителя, принимал его фамилию, семейного святого и т. п.

Широко была распространена и другая форма усыновления, при которой усыновителями являлись родственники, не имеющие собственных детей. Усыновляемого ребенка (обычно мальчика) брали из многодетной семьи близких родственников (*kendi hisimnarından*), у родных сестер или братьев. Ребенок (в возрасте 10–12 лет) переходил жить в дом родного дяди или тети. Факт усыновления юридически оформляли (*geçerärdilär uşaa kendi üstünä*) и усыновленный становился их полноправным наследником. Целью данного усыновления являлось сохранение имущества в собственном роду, то есть передача его по наследству ближайшим родственникам (племянникам) и обеспечение себя уходом на старости лет.

Такая форма усыновления имеет свою специфику. С одной стороны, усыновляемый оставался членом своей семьи, сохраняя свое прежнее имя, родственные отношения, семейного святого. С другой стороны, его принимали в семью усыновителя, в результате чего устанавливалась особая связь, определенные родственные отношения между усыновителем и всей его фамильной группой. При таком усыновлении ребенок называл приемных родителей соответственно родственными отношениям, которые были между ними до усыновления, то есть тетей и дядей. Если ребенок был усыновлен родной тетей в более раннем возрасте, то он обеих женщин (мать и тетю) называл мамой. Для обозначения своей биологической матери усыновленный в разговоре с кем-либо к слову мама обычно добавлял термин *büük* (старшая). Словосочетание *büük tami* у гагаузов широко использовалось для обозначения понятия «бабушка». Таким образом, употребление данного термина не связано с указанием на возраст матери, а свидетельствовало, по-видимому, об удалении родства между матерью и ребенком на одно поколение.

Кроме того, если при классическом усыновлении обязательным являлось совершение специального ритуала, который завершался клятвой перед Богом, то при усыновлении ребенка ближайшими бездетными родственниками такого ритуала не совершали, так как ребенок продолжал оставаться под покровительством своей семьи и родовой группы.

Анализ содержания обычая усыновления и значения его в традиционной жизни общества свидетельствует о том, что он являлся не только формой проявления сострадания к ближнему, но и выполнял важную социально-экономическую функцию – в определенной степени сглаживал имущественное

неравенство в селе между многодетными плохо обеспеченными семьями и бездетными более обеспеченными семьями [Шабашов, 2002а, с. 153].

Кроме усыновления было широко распространено и опекуновство. Для обозначения понятия «опекуновство» использовали различные термины: *bakmaa* (букв. 'заботиться, присматривать'), *aldılar bakmaa / kaldırmaa* ('взяли присматривать' / 'поднимать'), «*alêrim üstünä o uşaa, bakmaa*» ('беру ребенка под свою ответственность, присматривать'), *opekon* ('опекун').

После смерти главы семьи хозяином в доме становилась мать, если дети были еще несовершеннолетними. Она же выступала в роли опекуна. Если после смерти родителей в семье был совершеннолетний сын, то функция главы семьи автоматически переходила к нему; он становился опекуном своих несовершеннолетних братьев и сестер. Решение старшего брата, в том числе по вопросу выбора брачного партнера, являлось законом для младших.

В случае смерти родителей (или одного из них, обычно матери) и при отсутствии старших братьев, согласно обычному праву, несовершеннолетних детей брали на воспитание бабушка с дедушкой или другие близкие родственники: дядя (*çiçü*) или тетя (*lelü*) в основном по отцовской линии. Таким образом, опекуном ребенка становился обычно близкий родственник. Сельский совет закреплял его право на опекуновство, если он не был замечен в пьянстве и был рачительным хозяином. Взятый на опекуновство ребенок становился членом их семьи, которая заботилась о нем до замужества (или женитьбы). При этом ребенка юридически не усыновляли, то есть он не мог претендовать на наследство родственников, в доме которых он жил. Он наследовал имущество собственных родителей, если таковое имелось. До совершеннолетия (18 лет) или до изменения опекаемым своего социального статуса имуществом распоряжался опекун (*kullanêr topıraa*).

Рассмотрение обычно-правовых норм, связанных с наследованием, показало, что у гагаузов нет четких терминов, для обозначения важных понятий, таких как «наследство», «наследование», «наследник», «завещание», «дарение», «движимое имущество», «недвижимое имущество» и др. Нередко использовался описательный способ для уточнения того или иного понятия. В настоящее время для обозначения этих понятий «бессарабскими гагаузами» обычно используются термины, заимствованные из русского языка.

Неразвитость терминологии свидетельствует о том, что в области наследства и наследования длительный период продолжали сохранять свою силу нормы обычного права, по которому наследство не делилось, а наследовалось младшим сыном. Порядок наследования, при котором дочь отстранялась от наследства при наличии у нее братьев, сохранялся у гагаузов до начала XX в.

Составной частью соционормативной культуры является также регламентация принципов, относящихся к области усыновления и опекуновства, которые в свою очередь тесно связаны с вопросом соотношения линий родства.

Обычай усыновления в традиционном обществе выполнял важную социально-экономическую функцию и сглаживал процесс социальной дифференциации. Степень распространения традиции усыновления и опекуинства у гагаузов необходимо рассматривать во взаимосвязи с сохранением в обществе морально-этических норм.

Исследование форм наказаний, применявшихся в XIX – начале XX в., показывает, что в обычном праве гагаузов длительное время сохранялись традиционные формы наказания, широко использовавшиеся и у других народов. Наиболее распространенными были общественное осмеяние виновного, битье, проклятье, реже остракизм. Значительный консерватизм, характерный для этой области обычного права, объясняется сохранением патриархальности быта, традиционных форм ведения хозяйства, ролью общины, особенностями психологии народа и другими факторами.

В конце XIX – начале XX в., в результате произошедших в социально-экономической области значительных изменений, некоторые нормы обычного права у гагаузов постепенно утрачивали свою силу, например, в области наследования и др. В определенной степени это связано со значительными социально-экономическими изменениями в жизни села, с усилением социальной дифференциации, с ослаблением контроля родителей за детьми. С развитием капиталистических отношений и распространением отходничества увеличилась независимость молодых мужчин; в село проникали некоторые инновации в области быта и отношений между полами. Происходило постепенное снижение значимости опыта и авторитета старших поколений, которые, со своей жесткой системой регламентаций, все более не вписывались в меняющуюся систему ценностей. Благодаря роли общины и общественному мнению, выполнявших функцию сохранения традиционных ценностей в селе, некоторые из норм обычного права продолжали действовать до 70-х годов XX в., а отдельные из них сохраняются до настоящего времени.

СЕМЬЯ И СЕМЕЙНО-БРАЧНЫЕ ОТНОШЕНИЯ У ГАГАУЗОВ В XIX – НАЧАЛЕ XX ВВ.

Квилинкова Е. Н.

1. ТИПЫ СЕМЕЙ

Количественный состав и распространенный тип семьи, родственные связи, семейно-брачные отношения у гагаузов можно рассмотреть на основе архивных источников (ф. 134 – Бессарабской губернской казенной палаты, в котором содержатся так называемые «ревизские сказки» – материалы переписей, представляющие собой списки задунайских переселенцев [НА РМ, ф. 134, оп. 2, д. 45, 247 и др.]; ф. 5 – Бессарабского областного правительства), а также историографического, этнографического и фольклорного материалов.

Основу переселения балканских этнических общностей в Бессарабию составили малые семьи, включающие супругов и детей, то есть двухпоколенная семья. В XIX – первой половине XX вв. для гагаузов был характерен высокий уровень рождаемости (8–10 и более детей). При этом среднестатистическая семья обычно состояла из 5–7 детей [НА РМ, ф. 134, оп. 2, ед. хр. 45, 247, и др.], что объясняется высокой детской смертностью. Как одну из характерных черт, свойственных гагаузской семье, А. В. Шабашов выделяет традицию многодетности, которая более устойчива у гагаузов, чем у болгар [Шабашов, 2002, с. 260–285, 279, 281, 283]. По сведениям И. И. Мещерюка, средняя численность членов семьи у задунайских переселенцев в 1856 г. возросла до 9,5 душ [Мещерюк, 1970, с. 27].

В XIX в. наиболее распространенными являлись отцовская однолинейные семьи, которые включали в себя три-четыре поколения. Согласно праву минората, распространенному у гагаузов и у других народов Юго-Восточной Европы, в отцовском доме оставался жить младший сын со своей семьей. Такой тип семьи многими исследователями относится к так называемой большой патриархальной семье.

О распространенности у задунайских переселенцев «больших патриархальных семей» свидетельствуют высказывания исследователей XIX – первой половины XX вв. (А. Скальковского, Н. С. Державина и др.): «Болгары страстно любят семейное единство, так что нередко три или даже четыре поколения живут вместе, под одним кровом и руководством старика – главы своего рода. <...> Глава семейства – отец, иногда дед или даже прадед, сохраняет свою власть над домочадцами во всю жизнь. Вообще, семейные разделы не в обычае, и болгары их недолюбливают» [Цит по: Державин, 1914, с. 33].

Тип семьи, именуемой «неразделенная», в которой постоянно проживали родители с несколькими женатыми сыновьями и внуками, хоть и встречается, но не был широко распространен. Это подтверждается приводимыми Н. С. Державиным сведениями. Рассматривая семейные отношения и структуру семьи у задунайских переселенцев, он отмечал, что в 30-е гг. XIX в. у болгарских колонистов семейной задруги или так называемой большой семьи уже не существовало «и наша болгарская семья в 1835 г. уже сформировалась в ту именно небольшую семью, какую мы сейчас и находим повсюду без исключения у наших болгар-колонистов на протяжении трех губерний: Бессарабской, Херсонской и Таврической. <...> Очень редко можно встретить семью, в которой в доме стариков живут два или три брата вместе со своими женами и детьми. Инициаторами выделения обыкновенно бывают молодые» [Державин, 1914, с. 60, 99, 105].

В связи с особенностями устройства различных типов семей отметим, что по внутренней организации хозяйств классическая «задруга» и «задружные семейни домакинства» четко дифференцируются болгарскими учеными. Одним из различий является то, что первая включала в себя до 30 и более семейств общей численностью 100–200 душ (позже 30–60 чел.) [Пешева, 1958, с. 7-51; Пешева, 1961, с. 514, 521; Москова, 1980, с. 48; Этнография на България, 1980, Т. I, с. 294], в то время как последние состояли из двух групп семейств (четыре поколения) численностью до 20–25 душ [Пешева, 1961, с. 518, 521]. Задруга, как одна из форм организации семьи, была широко распространена у южнославянских народов. По имеющимся за исследуемый период архивным материалам существование у гагаузов задруги по типу болгарской не фиксируется, в то время как нередки были большие патриархальные семьи.

Из материалов переписи за 1850 г. видно, что численность отцовской неразделенной многолинейной семьи обычно составляла не более 15–18 человек. Например, семья Параскива Петрова Губоглу (всего 18 человек) состояла из пяти сыновей, четверо из которых были женаты, и одна из пар была бездетной. В другой неразделенной семье Георгия Радова Кирицы (всего 15 человек) было трое сыновей, двое из которых были женаты и имели детей. При этом ребенку старшего сына в первом случае было 8 лет, а во втором – 14 лет [НА РМ, ф. 134, оп. 2, ед. хр. 247, л. 158-162]. Из этого следует, что время совместного проживания нескольких семейных пар в рамках единой семьи до выделения в отдельный дом было либо довольно продолжительным, либо продолжалось до смерти главы семьи. Впоследствии такие семьи, как правило, распались и образовывали отцовские однолинейные семьи.

Проживание нескольких супружеских пар под одной крышей обычно являлось результатом материальных трудностей и невозможности быстрого отделения сына с семьей, поскольку «выделяя сына, отец обязан предоставить ему “план” и построить на этом плане дом...» [Державин, 1914, с. 99].

Ввиду отсутствия достаточного количества сельскохозяйственного инвентаря и рабочего скота для обработки еще одного надела, родители не сразу могли «отделить» молодых от своего хозяйства. На протяжении ряда лет они вели совместное хозяйство на общем наделе. Через 6–8 лет, в результате общих усилий всех членов большой семьи, они обзаводились собственным домом и всем необходимым для хозяйства.

Семья Николая Тодорова Колтуклу является классическим образцом отцовской неразделенной многолинейной семьи. Под одной крышей с родителями жили трое сыновей вместе со своими женами и детьми. Дети среднего брата, после его смерти, остались жить в общем доме со своими родными дядями и двоюродными братьями.

Согласно данным ревизских сказок (1850 г.), у гагаузов Бессарабии в середине XIX в. довольно часто встречаются так называемые «братские семьи». В такой семье совместно проживало и вело хозяйство два (реже три) женатых брата с детьми: Желез и Михаил Стояновы Михайловы, Яни и Михаил Жековы Железоглу, Яни и Георгий Кулевы Лазаревы, Иван и Николай Куртевы Кусурсус и др. На примере семьи Николая и Косты Капанджи видно, что спустя 14 лет после смерти главы семьи два брата с женами и детьми продолжали жить вместе (12 человек) в отцовском доме [НА РМ, ф. 134, оп. 2, д. 247, л. 158-165]. В некоторых семьях, в результате смерти одного из братьев, в одном доме совместно проживали дядя с семьей и племянниками. После смерти старшего брата (в братской семье) главой дома и опекуном своих несовершеннолетних племянников, которые продолжали жить с ним под одной крышей, становился младший брат (Стоян и Митю Лефтеровы Бабоглу). В результате сложившихся обстоятельств в семье могли проживать не только малолетние племянники, но и неженатый брат или сестра.

Из характера и последовательности переписи душ видно, что родственные семьи селились рядом друг с другом. Например, после записи семьи Митю Димова Капанджи, состоявшей из главы семьи и его жены, двух сыновей с женами и детьми, а также дочери, идут данные по семьям двух его младших братьев – Ивана Димова Капанджи (всего 7 человек) и Георгия Димова Капанджи (всего 9 человек); родственная группа Железоглу – семьи Никола Милева Железоглу (всего 8 человек), Стояна Жекова Железоглу (всего 12 человек), Василия Милева Железоглу (всего 14 человек), Пано Милева Железоглу (всего 10 человек); родственная группа – семьи Янчо Петрова Губоглу (всего 8 человек), Янакия Янчова Губоглу (всего 7 человек), Параскива Петрова Губоглу (всего 18 человек); родственная группа – семьи Николая Митишева Орманжи (всего 4 человека), Димо Митишева Орманжи (всего 5 человек), Симеона Митишева Орманжи (всего 8 человек); родственная группа – семьи Ивана Стефова Стояноглу, Тодора Стефова Стояноглу и т. д.

При сравнении данных переписей за 1835 г. и 1850 г. видно, что к середине XIX в. произошло некоторое увеличение количества братских семей.

Возможно, рост такого типа семей объясняется некоторым ухудшением материального положения определенной части крестьянства, среди которых появились хозяйства, либо вовсе не имевшие рабочий скот – 10,2 % [Мещерюк, 1970, с. 60], либо вынужденные объединять свои усилия, и в первую очередь, с родственниками для обработки земли.

Вместе с тем, увеличению количества братских и неразделенных семей во многом способствовало российское законодательство, в известной степени влиявшее на этот процесс и ограничивавшее возможности раздела таких семей. В Уставе о колониях иностранцев в Российской Империи (Свод Законов. Т. XII, ч. 2-я. СПб. 1857 г.) особо оговаривалось, что закон «позволяет братьям и родственникам с общего согласия жить одним домом, с таковым однако ж условием, чтобы хозяином дома был один, а не все» (ст. 173). Таким образом, поощрялось существование братских семей. Отделение же вновь образовавшихся семей должно было осуществляться «с дозволения начальства с учетом интересов поселян и эффективности их хозяйства – при достаточном количестве земли, орудий и скота, при согласии родителей» (Ст. 178) [Цит. По: Державин, 1916, с. 36].

Отмечая роль Российского законодательства в сохранении неразделенных и братских семей у бессарабских гагаузов, следует отметить, что эта традиция в начале XX в. была широко распространена и у гагаузов Болгарии. Болгарские исследователи, подчеркивая отсутствие сведений о существовании задруги у гагаузов Болгарии, приводят данные о том, что в Варненском округе до 40-х гг. XX в. встречались большие семьи из 18–20 душ [Тодорова, 1988, с. 145]. Эти же сведения подтверждаются собранными нами полевыми материалами у данной группы гагаузов. По словам информаторов, неразделенные и братские семьи (состоящие из 15 человек), в которых проживали два брата с женами и детьми, встречались довольно часто. В отцовской неразделенной семье, в большинстве случаев, через 5–6 лет совместного проживания с женатыми сыновьями и их детьми глава семьи проводил раздел всего наследства, и сыновья после женитьбы и построения дома выселялись в собственные дома. Как правило, раздел наследства между сыновьями происходил при жизни отца и с его согласия [Подробнее см.: Квилинкова, 2007а].

В последней четверти XIX в., в результате сокращения общего количества земли, находящейся в подворном владении (отделение вновь образовавшихся семей, наделение дочерей небольшим участком в качестве приданого), значительно усилился процесс сокращения больших патриархальных семей среди задунайских переселенцев. Об этом свидетельствует и высказывание Н. С. Державина: «Большие болгарские семьи, устроенные на патриархальных началах, о которых так много говорилось 30, 40 и 50 лет тому назад, давным-давно исчезли. <...> Уменьшение землевладения в связи с общим ростом населения повлекло за собою сокращение многосемейных дворов, которые существуют еще там, где двор обладает большим земельным участком.

Так условия сельскохозяйственной промышленности оказывают свое влияние на развитие форм семейно-родового быта» [Державин, 1914, с. 60].

На основании приведенных выше данных по колонии Чадыр-Лунга Верхнебуджакского округа видно, что численность неразделенных и братских семей в середине XIX в. не превышала 15–18 человек. Н. С. Державин, на основе данных 1835 г. по кол. Чешма-Варуит Измаильского уезда, констатировал, что «наибольшая по своему составу семья состояла из 13–11 членов, наименьшая – из 3 чел. Наибольшие по количеству членов семьи состояли частью из стариков, детей и внуков <...>, частью только из родителей и детей» [Державин, 1914, с. 105].

Исходя из этого, вряд ли можно согласиться с высказанным современными исследователями мнением о том, что у гагаузов Бессарабии были распространены неразделенные семьи, включавшие в свой состав «несколько десятков человек и состоящих из нескольких поколений родственников, чаще всего отца и его женатых сыновей и внуков» [Кустрябова, Дарадур, 2003, с. 156, 157].

Исходя из архивных материалов и данных, опубликованных предшествующими исследователями (А. Скальковский, Н. С. Державин, А. В. Шабашов), можно говорить о том, что у гагаузов (и болгар) на территории Бессарабии распространенным типом семьи являлась малая и отцовская однолинейная семья. Тенденция преобладания у населения юга Бессарабии малой семьи сохранялась и в начале XX в., о чем свидетельствует высказывание Н. С. Державина: «Семья у наших болгар-колонистов представляет обычный тип современной семьи и состоит из родителей и детей. Старики обыкновенно остаются в семье младшего сына, в наследство к которому и переходит затем родное гнездо; всех старших сыновей, поженив их, старики выделяют от себя на самостоятельное хозяйство» [Державин, 1914, с. 60, 99].

Со второй половины XIX в. развитие структуры гагаузской семьи идет в сторону постепенного увеличения в обществе доли малых семей и уменьшения доли семей сложных форм [Шабашов, 2002, с. 281; Кустрябова, Дарадур, 2003, с. 159]. При этом независимо от типа семьи ее внутренняя жизнь основывалась на патриархальном начале, на главенстве старшего мужчины и почитании старших.

2. СТАТУС СУПРУГОВ В СЕМЬЕ

Изменения, происходящие в социально-экономической области, непосредственно влияют на различные стороны жизни народа, в том числе на семейно-брачные отношения. Но в то же время именно семейно-брачные отношения являются наиболее консервативными, поскольку в меньшей степени, чем, например, материальная культура, подвержены этнокультурному влиянию и хозяйственно-административным изменениям.

Согласно нормам обычного права гагаузов, положение женщины и мужчины в семье и в обществе в XIX – первой половине XX вв. было принципиально различным. Традиционно взаимоотношения мужа и жены основывались на господстве патриархальных устоев. Главой семьи считался старший в семье мужчина (отец). В случае смерти отца главой становился старший женатый сын. Статус главы семьи жена получала лишь в том случае, если ее сыновья были несовершеннолетними.

В результате замужества женщина утрачивала свое «членство» в группе отца и входила в родственную группу мужа (патрилинейный счет родства). Уличные прозвища (*sokak laabi, sokakçä*) также были призваны фиксировать родство по мужской линии (*Tudor Toden Maşinin Mitisinin Mişası, Duşa Mitinin Petrinin Nadisinin Petisi*). По сведениям информаторов и по опубликованным данным, у «бессарабских болгар» широко распространен обычай называть женщину по имени ее мужа (например, *Митица, Иваница, Петрица, баба Петровица* и т. д.) [Квилинкова, 2007а; Державин, 1914, с. 99]. Данный обычай иногда встречается и у «бессарабских гагаузов»: *Vasiläsa, Nikuläsa* (с. Гайдар, с. Дезгинджа).

Статус женщины в семье зависел от того, являлась ли она коренным членом семьи или пришлым. Термин *gelin*, которым независимо от возраста называли жену сына, происходит от глагола *gelmää* ('приходить') и обозначает женщину, буквально «пришедшую» в дом.

Выйдя замуж, женщина навсегда попадала под деспотическую власть мужа. Она должна быть покорной, робкой, во всем повиноваться мужу. Муж мог ее ругать, бить, а она должна была покорно все переносить. В. А. Мошков, обратив внимание на существовавшие внутрисемейные отношения у гагаузов, писал: «Битье мужем своей жены считается настолько обыкновенным, что практикуется не только с целью ее наказать или исправить, а даже без всякой вины с ее стороны, просто, как говорится, для порядка» [Мошков, 1901, № 1, с. 129]. Основной причиной систематического избиения своих жен была ревность, которая сильно развита у гагаузских мужчин, что подтверждается архивными [НА РМ, ф. 44, оп. 5, д. 405] и историографическими сведениями [Малай, 1875, № 24, с. 908]. Если раздоры в семье происходили часто, то жена могла уйти от мужа к своим родителям (но это не означало развода супругов). Обычно на следующий день родители настаивали на том, чтобы дочь вернулась к супругу, оставляя ее во власти мужа.

Данная модель поведения определялась традиционными нормами взаимоотношения полов, основанными на четком разграничении статусов, а также мужских и женских обязанностей. В нормах традиционного этикета гагаузов заложено психологическое подчинение женщины мужчине. Оно выражалось в исполнении ею строго установленных повседневных обязанностей, с помощью которых необходимо было демонстрировать уважение и почитание мужа и его отца. Женщина должна была в течение всей своей жизни

мыть мужу и свекру голову и ноги, что являлось признанием их главенства и знаком уважения по отношению к ним.

Важное место в семейно-брачных отношениях занимал обычай «избегания», который включал в себя запрет на встречи между невестой и женихом, а также между ней и его родными, в течение всей предсвадебной недели вплоть до дня венчания [Мошков, 1901, № 1, с. 109]. На протяжении 40 дней после свадьбы невестка должна была мыть голову в доме своих родителей. Женщине запрещалось ходить босиком или без передника, так как это расценивалось как обнажение. Использование передника имеет не только практическое, но и традиционное значение, которое заключалось в том, что он прикрывал женские детородные органы. Строго соблюдали запрет на «обнаженные» женские волосы. Женщина не только всю жизнь ходила с покрытой головой, но даже ночью должна была спать в косынке. Считалось большим грехом, если кто-то увидит женщину без платка, в том числе и муж [Квилинкова, 2005г, 55-58; 2005д, с. 27-31]. Вероятно, этот обычай связан с воззрениями о крайней опасности открытых женских волос или они воспринимались как женская нагота.

По замечанию чешского историка К. Иречека, исследовавшего ряд гагаузских сел в Болгарии, домашние нравы у них имеют тюркский характер. Мужчины едят отдельно от женщин. Жена остается в доме невидима для чужого [Иречек, 1889, с. 234-235].

Несмотря на нелегкое положение женщины в семье, разводы у гагаузов были исключительно редким явлением. Систематическое избиение мужем жены, неспособность мужа иметь детей (считалось, что в отсутствие детей виновата женщина) и даже половое бессилие обычно не являлись причинами для разводов. Половое бессилие мужа, которое иногда обнаруживалось сразу же после свадьбы, женщина обычно скрывала и оставалась с ним в браке до конца жизни (с. Бешгёз). Однако, согласно архивным данным, в начале XX в. разводы по причине импотенции мужа все же случались (с. Кирсово, с. Бешалма) [НА РМ, ф. 208, оп. 19, ед. хр. 561].

В вопросах семейного потребления и организации быта соблюдали половозрастное разделение труда (женские и мужские виды работ), которое сохраняется и в настоящее время в гагаузском селе. Даже если женщина вносила существенный вклад в общественное производство, безраздельно господствовало представление, что она лишь помогает основному работнику – мужчине. Неравенство женщины и мужчины и подчиненное положение женщины, освящалось временем, народной традицией, которая была непререкаема. В этой связи у гагаузов Болгарии сохранилось предание: когда Адам и Ева поженились Бог, низвергая их на землю повелел «*dua etmiş*», чтобы женщина работала целый день и ее работа никогда не заканчивалась и была не видима для постороннего глаза, а муж, чтобы работал 1 час и его работа была «видимой» и важной: «*Karı bütün gün işlesin, işi bitmesin, bişey görünmesin, Adam da*

bir saat işlesin, evi doldursun, medanda olsun da hepsi görünsün» [Квилинкова, 2005a]. Таким образом, обоснование неравенства полов, связывается современным информаторами с грехом Евы, первой нарушившей запрет Бога.

Привилегированное положение мужчины в семье было основано главным образом на том, что он являлся владельцем земли, так как земля и другое недвижимое имущество передавалось по наследству по мужской линии. Обладание землею не влияло на положение женщины в семье, так как она не могла самостоятельно распоряжаться не только семейной собственностью, но и своей. Только в случае развода или смерти мужа она могла забрать назад свою часть земли.

Приводя данные, свидетельствующие о подчиненном положении женщины, заметим, что оно воспринималось ими самими как освященная временем традиция и, по-видимому, в результате установившегося стереотипа гендерных отношений, не вызывала у них внутреннего протеста. Кроме того, положение женщины в семье не было совершенно бесправным. В принятии важных решений учитывалось ее мнение (например, в вопросах выбора брачного партнера, купли-продажи семейной собственности и т. д.), она являлась хранительницей денег в доме, хотя самостоятельно распоряжаться ими не могла [Державин, 1914, с. 99].

При оценке положения женщины в семье отметим, что необходимо разделять статус женщины в первом и во втором браке. Значительное ограничение женщины в правах характерно в большей степени для первого брака. По сведениям В. А. Мошкова, «...первая жена никуда не может уйти от мужа, как бы он ее не бил и не тиранил, но вторая и третья жены могут уйти от мужа, куда только пожелают, и общественное мнение в таком случае вовсе их не осуждает. Оставленный муж, у которого жена ушла к другому, даже и не пытается водворить ее к себе, потому что общественное мнение всегда становится на сторону жены» [Мошков, 1901, № 1, с. 126]. Разница в положении женщины объясняется, вероятно, тем, что вдова, выходя замуж во второй раз, уже была материально обеспечена наледством, доставшимся ей от первого мужа, то есть была достаточно независима.

Женщина в семье обладала большими правами, если после брака муж переселялся жить в дом невесты. Статус таких мужчин определялся термином *içgüveli / üçgüveli*, который имел значение 'жених, находящийся внутри'. Зять принимали в дом на правах приемного сына со всеми вытекающими отсюда последствиями. Но для этого он должен был прожить определенное количество лет в доме своей супруги и зарекомендовать себя рачительным хозяином. Кроме того, зять должен был уважительно относиться к родителям жены. Даже после смерти родителей жены он не имел столь широких прав в семье, так как ему противостояла жена, обладающая определенной независимостью в результате полученного ею наследства. Нарушение принципа патрилокальности, согласно обычному праву, принижало достоинство

мужчины как главы семьи. В результате сформировавшегося общественного мнения статус таких мужчин в обществе был несколько ниже, чем у других глав семейств.

В целом можно отметить, что доминирование женщины в семье было скорее исключением, но все же встречалось. Наряду с прозваниями, указывающими на родство по мужской линии, в некоторых селах иногда встречаются прозвания, в которых счет родства велся исходя из женской линии (например, *Petran Kole*). Подобные факты свидетельствуют о том, что ведущую роль в семье занимала женщина по причине «мягкотелости» мужчины (*moloşak*), либо женщина была вдовой и воспитывала детей одна. Прозвание по женской линии имело место, если после свадьбы молодые жили в доме невесты, т. е. муж поселялся в доме жены, например: *Marinka Peti*.

В народе считалось, что на установление отношений главенства в семье мужа или жены можно было повлиять. Для этого перед церемонией венчания, при входе в церковь, невеста должна была наступить жениху первой на ногу. Данный обычай широко распространен у многих народов.

3. ПОЛОЖЕНИЕ ЖЕНЩИНЫ В СЕМЬЕ ПОСЛЕ СМЕРТИ МУЖА

После смерти мужа положение женщины в доме свекра напрямую зависело от того, были ли у них совместно нажитые дети. Если муж умер бездетным, то по истечении определенного времени предусмотренного трауром (40 дней, пол года), женщина должна была вернуться к своим родителям. Приданое, принесенное ею в дом мужа, она могла забрать с собой, а все что на свадьбе было им подарено свекром и свекровью оставалось в доме родителей мужа.

Наличие совместно нажитых детей во многом определяло положение вдовы в доме родителей мужа. Она получала законное право жить в доме мужа столько, сколько захочет или до повторного выхода замуж. Довольно распространенной была ситуация, когда при наличии двух детей вдова с дочерью или младшим ребенком покидала дом родителей мужа, уходя к своим родителям. Старший ребенок или сын, признанный в качестве наследника, оставался в доме бабушки и дедушки по собственной воле либо с согласия матери (если ребенок был мал). В некоторых случаях женщина, которая намеревалась повторно выйти замуж, уходила из дома родителей мужа с обоими детьми. При достижении старшим сыном совершеннолетия он переходил жить в дом своего отца к его родителям на правах законного наследника. В этом случае его обязанностью являлся уход за престарелыми родителями отца.

Однако наличие совместно нажитых детей еще не гарантировало стабильного положения женщины в доме супруга как матери наследников. Родители мужа могли настоять на уходе невестки вместе с детьми из их дома.

Критичность данной ситуации заключалась в том, что дочь с детьми не могла вернуться в дом своего отца, так как она не имела доли в отцовском наследстве. Единственным наследником являлся ее младший брат. Решение вопроса о проживании невестки после смерти мужа в доме свекра и свекрови во многом зависело от их отношения к ней. Но в большей степени решение изгнать невестку с детьми из дома являлось одним из способов разрешения вопроса о наследстве – передача дома и имущества другому сыну или дочери, а не внукам (детям умершего сына).

Случаи грубого обращения свекрови с невесткой, в том числе избивание невестки, имели место в гагаузских селах и в 50-е годы XX в. (с. Бешалма). Особенно женщина становилась уязвимой при временном отсутствии мужа (в армии и т. д.). Все права над невесткой до возвращения сына получала свекровь. Таким образом, положение невестки в доме мужа было довольно бесправным.

Как правило, немолодая и многодетная вдова, не имевшая шансов выйти замуж, оставалась жить в доме родителей мужа. Интересно, что время соблюдения траура по умершему мужу или жене, в течение которого было запрещено вступать в брак, было различным. Для мужчины считалось достаточным пол года (иногда вдовцы женились даже через месяц), а для женщины – от 1 до 3 лет [Мошков, 1901, № 1, с. 127]. Выйти замуж ранее 1 года после смерти мужа считалось предосудительным. Обязательное соблюдение сроков траура для женщины (минимум – 1 год) объясняется тем, что в течение данного периода мог появиться на свет ребенок, который приобретал все права на свою долю в наследстве отца.

4. ПРАВО ВЫБОРА БРАЧНОГО ПАРТНЕРА

Несмотря на сохранение сильной патриархальности гагаузской семьи, тем не менее, после смерти деда главой семьи становилась бабушка. Функция управления землей переходила к старшему сыну деда при сохранении главенства старшей женщины (то есть бабушки). Поэтому в вопросах выбора зятя или невестки решающее слово зачастую оставалось за ней. В малой семье, после смерти отца главой семьи становилась мать при значительном ограничении ее прав ролью старшего сына, если он был уже женат. Он выполнял функцию заботы и поддержки младших братьев.

Решающая роль старшей женщины в семье связана не только с вопросом распределения хозяйственных обязанностей, но и с вопросом наследования. После смерти деда наследство и право распоряжения им переходило в руки его супруги, то есть бабушки. В вопросе выбора брачного партнера внуком или внучкой особенно сильно проявлялась ее деспотическая власть. Таким образом, принцип верховенства мужского начала, согласно обычному праву гагаузов, не должен был входить в противоречие с принципом подчинения младших старшим независимо от пола.

Одним из важных моментов семейно-брачных отношений, в котором отражается роль и статус женщины, был вопрос о выборе брачного партнера. Для вступления в брак необходимо было, с одной стороны, согласие брачующихся, которое во многом было формальным. С другой стороны, обязательным было согласие родителей на брак (данное положение действовало и в начале XX в.). Последние же при решении вопроса о выборе брачного партнера руководствовались в первую очередь хозяйственными интересами: укрепление и укрупнение крестьянского хозяйства с помощью богатых свадебных подарков, подаренных родителями невесты (скот, земля).

С увеличением стоимости земли, при выборе невесты родители жениха особое внимание обращали на наличие в приданом девушки земельного надела (*zesträ*). Невеста с зестрой становится самой желанной в семье жениха. С обострением вопроса о земле брак по расчету стал частью усложнившихся экономических отношений. Поэтому, зачастую желания сына и дочери в выборе брачного партнера не принимались во внимание. Власть родителей над детьми была огромной. Они должны были подчиниться решению родителей. Иногда родители принуждали сына жениться на девушке старше него и некрасивой, но с зестрой. В народе сохранились на этот счет различные поговорки, например: *Toprak bitti, a çerkin Paşe bana kaldı* / «Земля закончилась, а некрасивая Паша мне осталась», и др. (с. Бешгёз). Невест, которые имели в приданом надел земли, парни нередко уводили без их согласия к себе домой, несмотря на то, что девушки еще не достигли совершеннолетия. Такая форма заключения брака называлась «*zorlan almaa*», «*kavramaa*» (букв. 'взять силой').

Обязательным являлось получение согласия на брак от родителей. Священника, венчавшего молодых без такого согласия, в случае непримирения родственников, наказывали штрафом [НА РМ, ф. 208, оп. 5, д. 2399 (дело за 1902 г.)], в том числе и в тех случаях, когда брачующиеся были совершеннолетними. Кроме того, по обычайно-правовой норме, допустимый брачный возраст для девушки составлял 14–15 лет, в то время как согласно каноническому праву он был установлен на уровне 18 лет. Руководствуясь последним, священники отказывались венчать молодых, если невесте было всего 15 лет [НА РМ, ф. 208, оп. 5, д. 3579], чем вызывали недовольство со стороны сельского общества.

Нередко родители возражали против выбора сына или дочери и настаивали на другой кандидатуре, что заставляло последних решиться на серьезный шаг – не подчиниться решению родителей. Получив согласие девушки, парень, с помощью своих родственников и друзей, уводил девушку к себе домой (обычай «умыкания невесты»). Нередко это приводило к серьезным конфликтам между родственными группами. Таким образом, в результате происходило нарушение правил традиционной свадебной обрядности, так как из нее выпадал обряд официального сватовства, взаимобмен подарками и т. д.

Согласие родителей на данную форму брака было вызвано стремлением части крестьянских семей избежать огромных материальных затрат на свадьбу.

В вопросе выбора брачного партнера девушка была более свободна по сравнению с парнем. Непослушная дочь рисковала только своим приданым, в случае если родители не прощали ей этого поступка (что было не часто). Некоторые из информаторов гагаузских сел Болгарии припоминали случаи, когда родители в знак протеста и как мера наказания по отношению к непослушной дочери, сожгли во дворе дома ее приданое [ПМА, с. Болгарево].

Парень в большей степени зависел от родителей, так как в случае неповиновения их воле, он лишался земли и тем самым был не способен обеспечить нормальное существование своей семьи. В этой связи Н. С. Державин писал: «Невесту для молодого человека выбирают отец и мать, и сын не имеет права собственного выбора, он должен жениться на той девушке, какую ему указывают старик и старуха. <...> При выборе невесты не обращают внимания на богатства ее, но ценят принадлежность невесты к почтенному и уважаемому всей деревней семейству, принимают во внимание ее характер; приданое родителями невесты дается секретно, без предварительного уговора; кто сколько даст – на том и сходятся. Что касается выбора девушки, то родители никогда не идут против ее желания и только дают ей свои советы» [Державин, 1914, с. 126].

5. БРАК И ДОПУСТИМАЯ СТЕПЕНЬ РОДСТВА

Вопросы, связанные с заключением брачного союза в традиционном обществе были жестко регламентированы. В народе строго следили за тем, чтобы в результате брака не происходило смешение кровного родства и родства по сватовству. Например, братьям запрещалось жениться на двух сестрах, на сводной сестре, мачехе и т. д. Кроме того, согласно существующему в традиционном обществе делению на три возрастные группы (старики, родители, дети), запрещалось членам старшей возрастной группы вступать в брак с представителями младшей возрастной группы [Державин, 1914, с. 51]. В основе данного запрета лежит установка на то, что целью создания семьи являлось произведение на свет здорового потомства, которое возможно при соблюдении определенных возрастных пропорций между лицами, вступающими в брак.

Из материалов переписей, хранящихся в фонде Бессарабского областного правительства [НА РМ, ф. 5], видно, что в XIX в. браки, в которых возрастная разница между супругами составляла 10 и более лет были нередкими. Это свидетельствует о том, что она воспринималась как норма. Позже разница в возрасте между вступающими в брак супругами несколько уменьшилась.

Согласно проведенным исследованиям, родство (*kat* – с. Гайдары) у гагаузов рассматривалось как «близкое» до 4 степени родства (*üçüncü kat läüzim geçsin*) и «дальнее» (до 7–8 степени). Родственникам до 4 степени родства (а в прошлом до 8–9) запрещалось вступать в брак. В основе данного

запрета лежит принцип экзогамии. Согласно народной трактовке данного запрета, при кровосмешении «портится кровь» и дети рождаются с физическими недостатками либо вовсе не рождаются. Нарушение запрета считалось тяжким грехом. Однако, по сведениям информаторов, в последнее время встречаются браки между двоюродными братьями и сестрами. Зачастую под давлением родственников такой брак распадался [ПМА, с. Болгарево – Болгария]. Общественное мнение резко осуждало брак между кровными родственниками или родственниками по сватовству. Тем не менее, отдельные случаи заключения брака между двоюродными родственниками, имевшие место в середине XX в., нами зафиксированы и у гагаузов Болгарии [ПМА, с. Орешак].

6. ОБРЯДЫ И ОБЫЧАИ НАПРАВЛЕННЫЕ НА СОХРАНЕНИЕ ПОТОМСТВА

Как мы отмечали выше, для гагаузов в XIX – первой половине XX в. был характерен высокий уровень рождаемости, но при этом довольно высокой была детская смертность, что объясняется частыми эпидемиями, свирепствовавшими в Бессарабии в тот период, отсутствием необходимых медицинских знаний и помощи, а также значительными физическими нагрузками, ложившимися на плечи женщин. Смерть детей в семье (особенно новорожденных) рассматривалась в народе как Божье наказание за совершенные грехи; как негативное влияние на ребенка идущее от крестных родителей (кумовьев); как результат действия нечистой силы или сглаза.

С целью сохранения потомства совершали специальные обряды, основу которых составляет языческое мировоззрение. В тех семьях, где дети не выживали (умирали в раннем возрасте), совершали так называемое ритуальное воровство ребенка (*çalardılar uşaa*), когда ребенку исполнялся один год. Обряд «кражи младенца» совершал кто-то из соседей или родственников. Они тайком уносили его из дома и переодевали в новую одежду. Мать, обнаружив пропажу ребенка, должна была выкупить его у похитителей с помощью подарков [Державин, 1914, с. 112]. В основе совершавшихся обрядов, приуроченных к годовщине рождения ребенка («кража ребенка», первая стрижка волос, подстригание ногтей и др.), лежит поверье об особой значимости данного этапа в жизни человека. Целью совершавшихся обрядов являлась так называемая социализация, то есть принятие ребенка в общество в качестве полноправного члена.

Пытаясь повлиять на «злые силы», оказывающие влияние на судьбу ребенка, и «обмануть» их, крестьяне совершали различные магические действия, целью которых являлись символическая смерть ребенка и его второе рождение. Для этого гагаузы Болгарии трижды проносили ребенка через тонкое раздвоенное кверху дерево «*aaştan geçirirdik*» [ПМА, с. Орешак]. В народе существовало поверье, что такое дерево обладает особой магической силой. Считалось, что ребенок, пронесенный через это дерево, как бы рождался

заново и для него уготована другая судьба. В данном обряде проявляются элементы анимистических воззрений, поскольку дерево наделялось душой и ассоциировалось с роженицей. Аналогичным по своей функциональной направленности является обряд, при совершении которого многодетная женщина трижды пронесла новорожденного под своей нательной рубахой.

Содержание подобных обрядов, свидетельствует о том, что по форме они являются имитацией деторождения. Таким образом, «рожденный заново» ребенок символически становился членом другой семьи и переходил под ее покровительство. В основе рассмотренных обрядов лежит контактная магия, где с помощью контакта ребенку передается положительная энергия.

Комплекс обрядов, совершаемых в семьях, где систематически не выживали дети (троекратное перенесение ребенка через конский хомут; имитация деторождения или одевание в одежду, сшитую из кусков материала, собранного у многодетных матерей; троекратная передача ребенка через окно многодетной женщине и др.), зафиксированы С. С. Курогло у бессарабских гагаузов. В основе совершавшихся магических приемов, по мнению ученого, лежит верование об особом значении круга, как символа, отгоняющего от ребенка злые силы. Использование же конских атрибутов (хомута) связывалось им с представлениями о коне как символе здоровья [Курогло, 1980, с. 22]. Однако, согласно исследованиям ряда ученых, конь в представлениях многих народов, являлся одновременно солярным и хтоническим символом [Георгиева, 1983, с. 56; Кардини, 1987, с. 72]. Учитывая тот факт, что в основе приведенных нами выше обрядов, лежит идея символической смерти и рождения, можно предположить, что магические действия с конским хомутом, также совершались с целью «нового рождения» ребенка. Хомут же, вероятно, символизировал женский детородный орган.

Таким образом, с помощью различных обрядов крестьяне пытались «обмануть злые силы» (*luşnița, lufusnița*), нейтрализовав их негативное воздействие на ребенка и роженицу. С этой же целью и от сглаза, широко использовали различные обереги: красную нить, серебряные браслеты, голубые и синие бусинки (*nazar boncuu*), метелку, ножницы, нож и другие предметы. Их необходимо было держать под подушкой, чтобы воспрепятствовать действию злых сил [Курогло, 1980, с. 22].

Важное место в вопросе сохранения потомства занимала забота о рождении здоровых детей. Существовало поверье, что несоблюдение ритуальных запретов может привести к рождению детей с физическими недостатками. Эти запреты касались некоторых видов пищи, а также женских работ. Например, запрещалось работать с острыми и режущими предметами (ножницами, иголкой, ножом) в определенные календарные праздники: в День Св. Симеона, в Волчьих праздники и др. От Игнатьева дня до Рождества соблюдали запрет на прядение, в основе которого лежит легенда о преддровых муках Девы Марии, широко распространенная у народов Юго-Восточной Европы. (Подробнее см. раздел данной книги «Календарные обычаи и обряды».)

Существовали также дни, когда необходимо было принести жертву (в виде обрядовой лепешки, птицы или животного) «за здоровье детей». Например, в День Св. Варвары готовили обрядовую лепешку, смазанную медом, которой одаривали соседей. Лепешкой пытались задобрить болезнь (оспу, чуму, корь), чтобы она «наелась и не вошла в дом». Согласно поверью, у того кто не позаботится о болезни, она может унести кого-нибудь из домашних. В основе данного обычая лежат элементы анимистических воззрений.

У гагаузов Болгарии в День Св. Евтимия (2 февраля), который в народе назывался «День мальчиков» / *Çocuk günü* или «День петуха» / *Petlövden*, совершали обрядовое заклинание петуха «за здоровье сыновей». Петуха варили целиком с пшеничной крупой. Приготавливали также специальные лепешки (*pitka*), которыми вместе с обрядовым блюдом угощали приглашенных соседей и родственников. Часть блюда и обрядового хлеба раздавали в три соседних дома. Во второй половине XX в. этот праздник отмечался в честь детей вообще [ПМА, Болгария: г. Каварна, Томова К. Ж.; с. Г. Кантарджиево, Добрева М. Т.; с. Болгарево, Кирова Т. С.]. Позднее, в семьях, имевших дочерей, «за их здоровье» в жертву приносили курицу, еще не начавшую нести яйца («*yarka*»). На территории Болгарии Святой Евтимий почитался как покровитель детей от различных болезней (в том числе и от эпилепсии) [Гребенарова, 1996, с. 320].

Одним из распространенных обрядов, призванных сохранить потомство, было совершение курбана (жертвоприношения животного) в честь Бога с целью упросить его «даровать им ребенка» (*Alla başlasın bir uşak*), то есть сохранить рождающееся у них потомство [Квилинкова, 2007а; 2010а]. С целью его сохранения совершались определенные обрядовые действия («бросание ребенка» у перекрестка), которые связаны с институтом кумовства.

Из всего вышесказанного следует, что в основе обычаев, обрядов, запретов, оберегов, направленных на сохранение потомства, лежат реликты язычества. Многие из рассмотренных выше обрядов и обычаев сохранились у гагаузов до настоящего времени. Это свидетельствует о том, что с помощью многочисленных обычаев и обрядов крестьяне стремились не только задобрить злые силы, но пытались «обмануть» их и самим повлиять на собственную жизнь и судьбу своих детей.

До 70-х гг. XX века в области семьи и семейно-брачных отношений сохраняли свою значимость традиционный уклад жизни и обычно-правовые нормы, согласно которым положение женщины в семье и в обществе строго регламентировались. В семейной жизни и в быту гагаузы придерживались традиционных норм поведения, регламентирующих роль и статус мужа и жены. Вместе с тем, в настоящее время, когда забота о материальном обеспечении семьи легла, главным образом, на плечи женщин, вынужденных для этого уезжать на заработки за границу (в Турцию), статус мужа как главы семьи претерпел значительные изменения.

ЭВОЛЮЦИЯ РОЛИ РЫНКА В ЖИЗНИ ГОРОЖАН. НА ПРИМЕРЕ РЫНКА Г. ЧАДЫР-ЛУНГИ

Патцова А.К.

Социальные трансформации конца XX века обусловили изменение значения многих явлений повседневной жизни. Анализ тенденций этой «переоценки ценностей» достаточно информативен и способен пролить свет на существенные характеристики упомянутых трансформаций. Это предопределяет актуальность обращения к *исследованию* эволюции значения того, что в современной России чаще называют **рынком**, а в южных районах бывшего СССР – *базаром*. *Материалом* для анализа в этой сфере могут служить воспоминания жителей Чадыр-Лунги, Комрата и сел, собранные посредством интервьюирования..

Базар, или **рынок** в данном смысле, это оборудованная или необорудованная территория, обычно в населённых пунктах, где происходит массовая торговля с рук. Как уже отмечалось, термин «базар» обычно использовали в южных районах бывшего СССР. Но в настоящее время термин «рынок» - достаточно распространенный синоним термина «базар» Интересно, что в Москве при преобладании использования термина «рынок», время от времени употреблялся термин «базар» в 70-е-начале 80-х - так обозначались точки продажи продовольственной продукции, чаще с собственного огорода, возникающие рядом со станциями электричек и около магазинов в дачных поселках. В Чадыр-Лунге рынок может называться и «рынком» и «базаром», но стихийно возникающие в разных частях города точки продажи овощей, фруктов, зелени называют «базаром», «маленьким базаром» или «базарчиком». Сама эта торговля (распродажа) может называться *ярмаркой*.

Ярмарка – ежегодно (еженедельно) повторяющаяся распродажа товаров, иногда с ограничениями на определённый сезон, товар (например, вино в День вина) или тематику (например, пасхальные ярмарки). И День Вина и пасхальные ярмарки приняли самостоятельное значение и уже не связаны с рынком-базаром территориально.

Ярмарки имели не только коммерческое значение. На них можно было обменяться информацией (важная функция в эпоху без СМИ); «показать себя, посмотреть людей», определив и подтвердив свой статус; отдохнуть от повседневности, окунувшись в мир несложных, но действенных развлечений. С развитием рынка ярмарки из центров оптовой торговли могли превращаться в выставки образцов, но и это их значение неуклонно менялось.

Хронологические рамки данной работы охватывают почти полвека. Это было время, когда, по словам М.Н. Губогло, «уже отшумели и канули в небытие классические ярмарки по четвергам в Чадыр-Лунге и по вторникам в Комрате, благодаря которым в середине прошлого века четверги в Чадыр-Лунге и вторники в Комрате были больше «воскресеньями», чем сами воскресенья» [Губогло, 2008а, с. 146]

Утрата ярмаркой значения как центра развлечения повлекла и иные изменения – она перестала быть местом, где можно продемонстрировать уровень своего материального достатка (прежде всего посредством одежды) и «социального капитала». Утрачено и свойство «разрывать повседневность», превращая базарный день в особое время.

Вместе с тем, само по себе наличие рынка (базара) – важное средство определения статуса населенного пункта. Только города имеют «классические» рынки. Интересно, что именно в том селе Гагаузии, которое претендует на статус города – в Конгазе - существует свой небольшой рынок и жители близлежащих сел его посещают. Это вот предпочтение рынка Конгаза жителями близлежащих сел, например, села Баурчи. – серьезный симптом изменения статуса села. В остальных селах могут существовать неогороженные места, где можно купить некоторые продовольственные товары, чаще овощи и фрукты. Несмотря на то, что место не огорожено, оно фиксировано. Часто этот «проторынок» представляет собой несколько машин, с которых идет торговля овощами и фруктами. Но для иных покупок жители сел отправляются в города. В последнее время для того, чтобы облегчить эту поездку, предприимчивые водители-частники организовали достаточно частые рейсы «маршруток». Чем ближе село к городу, тем менее развит в нем «проторынок».

Усложнение структуры города и то, что Л.Г. Ионин называет неупорядоченностью – нарушение пространственно-временного порядка реализации культурных явлений [Ионин, 1998, с.119] привело к образованию «мини-рынков» («маленьких базаров») в городских микрорайонах. В отличие от «проторынков» в селах, работающих как и городские рынки - до обеда, - «мини-рынки» не следуют этой традиции и работают до вечера. На подобных «мини-рынках» осуществляется продажа овощей и фруктов а также яиц с машин или в палатках.

Появление в городах «мини-рынков», а также большого количества магазинов «нон-стоп» нисколько не умалило значения рынков-базаров. Напротив, последние 15 лет могут показаться временем их расцвета. Резко увеличилось время, в которое разрешено торговать – вместо одного (в Чадыр-Лунге это был четверг) или двух дней (еще и в воскресенье) торговля идет практически постоянно. Выходным является понедельник, но в этот день работают некоторые магазины на территории рынка. Резко возросло количество продавцов, причем подавляющее их большинство продает не свою продукцию. В Чадыр-Лунге их называют «реализаторами». Построено мно-

жество зданий на территории рынка. В Комрате открылся второй рынок. Он расположен недалеко от старого на «торговой» улице Комрата – той, на которой множество магазинов и один из нескольких супермаркетов столицы Гагаузии. Рынки, похожие на мини-города - с улицами, кварталами - обзавелись «пригородами». В Комрате это просто ряды торговцев с рук и ряд машин на площади, которая также расположена на «торговой» улице, в Чадыр-Лунге это ларечные ряды за пределами рынка.

Но такое резкое увеличение коммерческого значения рынка на самом деле является следствием разрушения прежней системы снабжения, разрыва экономических связей, восстанавливать которые взялись те, кого в России называли бы «челноками». Большинство из них не имело ни экономического, ни тем более специального торгового образования и занятие торговлей для них стало для них средством выживания.

Продавалась на рынках уже не продукция местного кустарного производства, (шерсть, шерстяные нитки, вязанные носки, глиняная посуда и деревянные ложки), а то, что привозилось из Турции, Румынии, Украины и России. Но это не означало вытеснения местных товаров импортными конкурентами. Гораздо больший урон кустарному производству был нанесен во второй половине XX века развитием промышленности и торговли. Даже то, что готовилось к свадьбе и похоронам стало комплектоваться из промышленных изделий и «персидские» ковры постепенно заменили яркие, красочные домотканые коврики с изображениями цветов. Эволюция шла постепенно. Вот один из примеров. Если в конце XIX века по свидетельству В.А.Мошкова [Мошков, 2004, с.369] у богатых гагаузов пол «чистой» комнаты покрывался циновками или домоткаными коврами, то в 80-е гг. XX века «нарядным» вариантом покрытия пола стали промышленные «паласы», повседневным – домотканые полосатые дорожки. В дальнейшем повсеместно стали использоваться ковровые покрытия, домотканые дорожки практически исчезли, Трансформации коснулись и других сторон быта. Типовые стенки украсили то, что стало аналогом «чистой комнаты». Национальный костюм сменился новомодными турецкими и иными нарядами. Промежуточным вариантом стал костюм, состоящий из платья, кофты, носок и тапочек. И если носки и кофты были вязанными, то тапочки приобретались в магазине.

В 60-е – начале 80-х гг. именно в магазинах, а не на рынке приобретались промышленные и большая часть продуктовых товаров за исключением овощей и фруктов.

Магазинов в Чадыр-Лунге было несколько – в 70-е годы это два крупных магазина «Универмаг» и «Детский мир», удовлетворявший потребности в одежде, мебельный и сеть продуктовых магазинов. Профессия продавца считалась престижной и социально значимой. Несмотря на то, что в целом снабжение Молдовы было неплохим, по-настоящему качественные и «стильные» товары были малодоступны и обретение их призвано было указать со-

циальный статус их владельца. Иногда этот процесс инициировался сверху (например, в виде распродаж для работников райкомов партии), но часто знание имели межличностные контакты – связи с продавцами соответствующих отделов. Следует подчеркнуть, что «придерживая» товар для особых случаев, продавцы имели в виду не столько материальную выгоду, сколько приобретение «социального капитала», потому особо престижные товары попадали не просто к богатым, а прежде всего к «социально значимым» людям. Известная юмореска А.Райкина «Дефицит» справедливо указывала на значимость «маркировки» дефицитным товаром в условиях реально иерархического, но в материальном отношении почти однородного общества. Определителем статуса человека выступало не какая-нибудь эмблема (как в средневековом Китае) или количество звезд на погонах (тем более, что к этому времени уменьшилось количество категорий работников, обязанных носить форму), а дефицитность одежды и обуви членов семьи «важного» человека.

Иногда забота властей об определенных категориях населения принимала парадоксальные формы: например, ветеранам войны оставляли особо дефицитные книги в книжных магазинах. Наиболее популярной в годы «книжного бума» конца 70-х – начала 80-х была серия «Мир приключений». Сложно представить, что именно в книгах этой серии остро нуждались всеми уважаемые ветераны.

Продовольственные товары были в достаточном количестве, но выбор их был сравнительно невелик. Несмотря на то, что в каждом продуктовом магазине можно было найти какие-нибудь экзотические товары типа сигар (при том, что курили в основном папиросы, о чем упоминает еще В.А.Мошков, посвятивший курению табака целую главу[Мошков, 2004, с.395-396]), но зато молоко, кефир, сметана, сыр были одного сорта. Молоко и сметану чаще всего продавали на разлив из больших железных бидонов, кефир – в поллитровых бутылках, которые можно было потом сдать в магазин. ***Овощи и фрукты продавались на рынке.*** Каждый колхоз района имел для этого на территории рынка свой *ларек*. Потенциальные покупатели прекрасно знали «специализацию» колхозов и выстраивались в очередь к нужному ларьку.

Поскольку цены на подобного рода продукцию были невелики это время стало Золотым веком домашнего консервирования. В отличие от заводов, освоивших ограниченный ассортимент подобного рода продукции (и среди них «икру заморскую, баклажанную»), хозяйки проявляли творческий подход как к содержанию, так к форме закаток. К этому времени компоты и варенья в стеклянных банках сменили фрукты, нарезанные и подсушенные. Появление пластиковых бутылок не осталось незамеченным – стали использовать и их (например для хранения свернутых в трубочку виноградных листьев. Эта изобретательность – прекрасный пример взаимодействия традиций и инноваций, характерных для традиционного общества – инновации продолжают

традиции в новых условиях. Количество заготовок стало прекрасным мерилom трудолюбия хозяйки. Стоит отметить, что это качество- трудолюбие - весьма ценимо и гагаузами и болгарамии[Берг,1993, с.126]. Вместе с тем, консервирование было вынужденной мерой – до недавнего времени продажа овощей носила сезонный характер. Только в последнее время стало возможным отказать от запасания на зиму картошки (если она не выращена в домашнем хозяйстве). Стала привычным явлением немислимая доселе покупка овощей поштучно и ...продажа заготовок.

Мясо продавалось в особом здании рынка – каменном *мясном павильоне*. Несмотря на то, что в Чадыр-Лунге был свой мясокомбинат, обрести мясную продукцию было достаточно сложно. В павильоне оно заканчивалось достаточно быстро. Еще сложнее была ситуация в селах (в тех случаях, когда птиц и скот не держали в частном хозяйстве). По воспоминаниям учительниц, направленных на работу в села в 70-е годы практически невозможно было раздобыть, например, курицу. Несмотря на то, что почти в каждом частном хозяйстве разводили птиц, просить их продать было практически бесполезно. Можно было ее обменять или получить в подарок. Приезжим молодым учительницам, не имевшим своего хозяйства, практически нечего было предложить взамен, брать же курицу безвозмездно было неловко. С подобной проблемой можно было столкнуться и в городе. По воспоминаниям работницы табакзавода, в середине 70-е годы в тот момент, когда заболела ее дочь, после неудачных попыток приобрести курицу, она получила ее в подарок уже сваренной, вместе со столь необходимым бульоном.

Существовал *и «безрыночный» способ получения мяса*, отражавший реликты еще родоплеменных отношений. Если забивалось крупное животное, то часть родственников и соседей (особенно те, кто помогал в забое и разделке скотины) получали мясо и мясные изделия (например, домашние колбасы). В свою очередь даритель сам одаривался в тот период, когда родственники или соседи забивали свою скотину. Этот древний обычай сохранился вплоть до настоящего времени (т.е.в начале XXI века), несмотря на то, что появилось много возможностей сохранить мясо (положив его в холодильник или морозильник) и вопреки тому, что все больший круг разнообразных отношений опосредован деньгами.

К *безрыночным формам обмена* можно отнести обычай обмена дарами гостей и хозяев, этих гостей принимающих. Гости, как правило, дарили то, что производилось в их хозяйстве (и прежде всего то, что было для хозяйства специфичным).Хозяева отдаривали гостей продукцией своего хозяйства. В настоящее время подарки иногда покупаются на рынке (например, конфеты, печенье и т.д.).

Существовавшая *«специализация» частных хозяйств* была известна жителям микрорайона города или односельчанам. Это также могло привести к *безрыночному натуральному обмену* в 70-е -80-е годы, а в настоящее

время чаще *к вне рыночной торговле*. Для ее организации не требуется особых усилий – можно было обойтись даже без вывески (хотя иногда на забор вешается лаконичная самодельная вывеска типа «Вино»). Продукция (чаще всего вино, подсолнечное масло, брынза) хранится в обычном подвале, а ее хозяин на время отрывается покупателем от домашних дел. Также точно можно «продавать» услуги – для этого даже табличку вешать не нужно, жители села или микрорайона прекрасно сами знают мастера.

Существовали и другие *формы обмена*. Участие в различных ритуалах вовлекало человека в кругообмен даров различных видов. Человек, побывавший на свадьбе и одаривший новобрачных дарами, сам получит их в день своей свадьбы. Поводов к обмену дарами более чем достаточно. Часто родители новорожденного получают многое из необходимого в ходе различных ритуалов, связанных с рождением ребенка. Конечно, изначально товары приобретались на рынке. Но со временем накапливался запас подарков, которые не были использованы в качестве вещей и продолжали свое путешествие в качестве подарков, иногда (крайне редко) возвращаясь к исходному дарителю.

В настоящее время большее значение, нежели раньше, приобретает обмен дарами между друзьями, что, в принципе, более характерно для индивидуалистических культур Запада [Годелье, с.177]

К началу 80-х спрос на овощи и фрукты оставался по-прежнему высоким, но предложение заметно ему уступало. Помимо колхозных ларьков появились наскоро сделанные (со стенами из сетки) небольшие ларьки в различных частях города, но и из них продукция исчезала со стремительной быстротой.

Способы решения этой проблемы пытались искать в различных сферах. Одним из наиболее эффективных для горожан был поиск новых вариантов в сфере распределения. Посредником в ней попытались стать предприятия, закупавшие нужную продукцию в том объеме, в каком ее заказывали работники предприятия. Сначала «распродажи» на предприятиях касались лишь продовольствия (и прежде всего овощей и фруктов, затем и мяса). В конце 80-х распродавать стали почти все, но возможности заказать нужное были ограниченными. Если, к примеру, были нужны детские носки и мужская обувь, а была детская обувь и мужские носки, но закупалось то, что предлагалось, а затем обменивалось (иногда в несколько этапов) на нужное. К началу 90-х дефицитными стали не только особо качественные, но и обыкновенные товары. И вместе с тем, именно тогда горожане сделали те покупки, которые позволили пережить трудные 90-е годы – «безденежно-купонное» время, время задержек зарплат и выплаты их и пенсий «натурой», время невиданной инфляции и резкого роста цен.

Другим способом решения трудностей с продовольственными товарами стало предоставление горожанам земельных участков – огородов (неогороженных участков для выращивания овощей) и «фазенд» Термин «фазенда»

появился благодаря бразильскому фильму «Рабыня Изаура». Означал он такой участок, на котором можно было выращивать фруктовые деревья.

Способ, предположивший развитие рыночных отношений на деле вылился в аграризацию жизни горожан. Многие из вынужденных огородников – высококвалифицированные специалисты в своих сферах – не обладали навыками и знаниями в возделывании земли. Использование техники было минимальным и могло проявиться в форме кооперации с целью приглашения тракториста дважды в год вспахивавшего участка.

Поскольку выращенная продукция в основном использовалась в хозяйствах огородников, то *на состоянии городского рынка* это почти не отразилось, за исключением того, что в «предпосадочный сезон» разворачивалась активная продажа семян – как специализированными предприятиями, так и частниками. Некоторые из частников продавали семена, используя такие упаковки как самодельные кулечки и такие меры объема как маленькие стаканчики. Качество сорта при этом имело не большее значение, чем цена, а ведь ранее именно Чадыр-Лунгский колхоз специально занимался производством семян. В 90-е годы «огородный бум» стал постепенно утихать. Помимо удаленности участков и невысокой эффективности производства подлинным бедствием для огородников стало воровство. Идея приватизации была достаточно популярной в тот период времени, и творческое применение ее к выращенным кем-то овощам было вполне ожидаемым. Социальной базой «похитителей урожаев» была молодежь, не нашедшая иного способа применения своих сил, разного рода маргинальные элементы и... иногда вполне добропорядочные владельцы соседних участков, «спасавшие» созревшие плоды от более злостных похитителей. Это не означало проявления неуважения к чужому имуществу как таковому. Огороды, вопреки названию, не были огорожены, то есть даже символически не отделены от «всеобщего». Огородники пытались организовать дежурство, но в конечном итоге все большее количество участков переставало обрабатываться.

В 90-е годы прекратили свое существование «советские супермаркеты». В универсаме ненадолго разместился ресторан, а в «Детском мире» – филиал банка. Но это не означало прекращения снабжения. Альтернативой этим структурам стал рынок. Так началась пора его расцвета, во многом продолжающаяся и поныне.

Именно в этот период рынки стали «нашим всем». Там стало возможным приобрести мебель, продукты, одежду, обменять деньги. Интересно, что только спустя лет десять на рынке г. Чадыр-Лунги филиалы с обменными пунктами догадались открыть два банка, до этого времени в роли «банкиров» выступали мужчины с пачками денег, перетянутыми аптечными резинками. «Валютчики» обычно стояли недалеко от входа на рынок и функции их были весьма разнообразными. В случае острой необходимости они могли одолжить деньги (прежде всего знакомым). А если бережно хранимая иностран-

ная банкнота покрывалась пятнами, «валютчик» мог со знанием дела отмыть ее в самом прямом и первичном смысле этого слова.

Вообще, в сфере финансов на время сложилась и расцвела целая особая сфера альтернативная государству. Она не была тесно связана с рынком-базаром, но существовали точки их пересечения. Речь идет о том, чтобы давать деньги «на проценты» или «под проценты». Это была альтернативная форма кредита, не слишком обремененная формальностями, что мешало прибегнуть к помощи государства тогда, когда должник не выполнял обязательства. Особенно риск был велик для тех, кто не занимался этим специально, а просто решался выгодно поместить случайно образовавшийся у него капитал, например, продав доставшийся по наследству лишний дом. Чтобы обеспечить безопасность подобных сделок потребовалось создать еще и альтернативную структуру «правоохранительных органов» в лице людей, специализацией которых было самыми разными способами вытянуть из должника деньги. Но миграционные процессы, разрывавшие связи должника и кредитора, да и успешное создание «государственной» системы кредитов лишило эту структуру жизненной силы. Мешали ее функционированию и особенности традиционного общества. Деньги не должны были стать поводом для конфликтов между соседями. И если должник объяснял задержку отсутствием у него возможности выплатить долг, то общественное мнение ему сочувствовало. Это, кстати, требовало особых умений от тех, кто брался помочь вернуть долг: надо было уметь прежде всего правильно «говорить».

Особое отношение к проблеме долгов в традиционном обществе имело и другие следствия. Прежде всего, когда изменились экономические условия и резко увеличались счета за пользование водой, теплом в зимнее время и так далее государство столкнулось с проблемой невыплат. Причем неплательщиками иногда были достаточно состоятельные и уважаемые люди, которые просто полагали, что их «социального капитала» хватит, чтобы «решить проблему». Но государство проявило твердую решимость настоять на своем. Филиал одного из банков был демонстративно размещен в отобранном за долги особняке «нового гагауза», свет, вода и отопление безжалостно отрезались и теперь, получив зарплату или пенсию, жители города прежде всего выплачивают долги. Часто это не в прямом смысле этого слова долги государству – многие предприятия жизнеобеспечения приватизированы. Свет, например, «поставляет» испанская фирма «Юнион Феноса». Первоначально подобное отношение государства воспринималось с недоумением. Казалось, оно нарушало некую невысказанную договоренность – был период, когда людям месяцами не выплачивалась зарплата и это не встречало такого резкого протеста, который бы, скорее всего был на Западе. Но ответной ожидаемой терпимости не последовало. В настоящее время это принято общественным мнением как данность. Долги по отношению к государству (в обобщенном, конечно, смысле) необходимо выплачивать и иметь в виду, что выплата зарплаты может и задержаться.

Там, где выплата долгов совсем уж была бы затруднительной, государственные структуры стараются вообще избежать проблем. В Чадыр-Лунге, например, было отключено центральное отопление. Те, кто смог, поставил себе автономное и начал делать это еще до рокового решения. Кто не смог – одинокие старики-пенсионеры, например, выживает как может. Впрочем, совсем одинокие могут поселиться в созданном для них Доме престарелых, учреждении, немыслимом в подлинно традиционном обществе. Не все готовы с этим мириться и смельчаки отчаянно изобретают способы «обмануть» счетчики, рискуя, при этом быть поставленным перед необходимостью выплаты штрафа.

В период отключения отопления рынок чутко отреагировал на новую потребность – населению были предложены сразу два типа автономных котлов и услуги по их установке в максимально сжатые сроки.

Помимо «модернизированного» решения этой проблемы общество нашло и более традиционный способ. Он может иметь серьезные экологические последствия – население сосредоточенно вырубает лесные и парковые насаждения, с большим трудом выращенные в засушливом степном регионе.

Гораздо проще нашелся способ утрясания проблемы с частными долгами. Способ это весьма обычен для традиционного общества и аналоги его легко найти, например, в анекдотах о Ходже Насреддине, весьма, кстати, популярном у гагаузов персонаже. Суть его в том, чтобы под благовидными предложениями воздерживаться от того, чтобы давать деньги в долг.

То, что роль «менял» взяли на себя филиалы банков не слишком сказалось на положении «валютчиков». Наиболее предприимчивые из них давно легализовали свой бизнес, став добропорядочными владельцами магазинов. В целом, пора развала Союза способствовала резкой имущественной и социальной дифференциации общества. Некоторые из тех, кто пополнил ряды «новых гагаузов» начинали свою деятельность на рынке. С рынком были связаны и перспективы мини-олигархов Чадыр-Лунги. За последние двадцать лет прекратили свое существование многие предприятия города, бывшего некогда крупнейшим промышленным центром Гагаузии. Полученные же различным образом капиталы владельцы предпочитали вкладывать в строительство бензоколонок, мини-магазинов, баров и ларьков на рынке. Прежде всего из-за долгов перед бюджетом при посредстве налоговой инспекции были проданы колхозами и куплены частниками 9 из 10 колхозных ларьков. Исключением стал ларек села Валя-Пержей, но и он в настоящее время сдается в аренду. Затем, получив соответствующее разрешение в горсовете, частники построили ряды новых ларьков на арендованной земле рынка, а в конечном итоге принадлежащей Потребкооперации. Ряды эти никак не специализированы, что стало следствием принадлежности ларьков разным владельцам.

Структура рынка в целом постоянно усложнялась. По словам директора рынка с 1994 года И.И.Киорогло уже в 1995 году рынок промышленных

товаров был отделен от рынка продовольственных товаров, а в 1999 году был выделен рынок живности.

В настоящее время на рынке Чадыр-Лунги примерно 700 торговых мест, но они обычно загружены не полностью. В зависимости от дня недели и степени приближения к очередному празднику загруженность составляет от 50% до 80%. Для тех, кто не мог приобрести ларек были сооружены ряды столов под навесами на 180 мест. Арендная плата весьма гибкая – одноразовый сбор составляет 4 лея за метр стола, но можно заплатить за месяц, тогда предусмотрена 30% скидка. То, что рынок «способен зарабатывать» позволяет ему содержать лабораторию. Сотрудники лаборатории каждый день делают анализ продуктов, обеспечивая безопасность приобретения товаров на рынке. Для нужд рынка живности существует ветлаборатория. Существует на рынке и информационное бюро.

Рынки взяли на себя также функции переживающих кризис «Домов быта» и продают не только товары, но и услуги – там можно сшить и починить себе одежду, взять напрокат платье на выпускной вечер или новогодний утренник, заказать дубликат ключей.

Работа на рынке является далеко не такой престижной как работа продавца в советское время. В тот период, когда в Чадыр-Лунге действовал филиал Современного гуманитарного института, ректор филиала был вынужден отказать в работе вполне квалифицированному специалисту из-за того, что горожане не могли понять как может продавец рынка выступить в роли преподавателя ВУЗа.

Большинство «реализаторов» - женщины.

Разнообразие товаров на рынке не столь велико. Стремясь гарантированно продать свой товар, владельцы торговых точек приобретают «проверенные» сорта чая, кофе, консервов и т.д. Любителям экзотики приходится обращаться в несколько мини-маркетов, владельцы которых могут рискнуть и привезти более разнообразный товар.

Реалии последних двух десятилетий показали, что «книжный бум» 70-х-80-х годов был связан не только с повальным интересом к чтению. Помимо истинных книголюбов, печатные издания приобретали те, кто желал бы «серийными томами» украсить соответствующие шкафы модных в тот период «стенок». Помимо этого, сложности с «добычей» книг, делали их привлекательным маркером дифференциации. В итоге в настоящее время из 700 торговых мест только одно ориентировано на продажу литературы и еще одно – на продажу периодики. Но и в указанных местах легче найти литературу для детей, а не классику. Особенно жалкое зрелище представляют собой книжные развалы в Кишиневе. Предмет особой гордости начала 80-х годов – книгу из серии «Мир приключений» можно приобрести за 10-20 леев. Новые книги, естественно, стоят гораздо дороже.

Смена акцентов в сфере печатной продукции – ориентация продавцов на литературу для детей - не случайное явление. Аналогичную эволюцию

предпочтение можно наблюдать и в сфере промышленных изделий – появилось достаточно много торговых точек, специализирующихся на продаже детской одежды и детских игрушек. Это симптом серьезных трансформаций традиционного общества. Долгое время дети не считались объектом вложения стольких средств – одевать предпочитали девушек на выданье и юношей–женихов. Одежда для малышек переходила от старших детей к младшим. Одежда, ставшая маленькой для младших членов семьи, передавалась по наследству или более дальним родственникам, а также знакомым. Детство считалось подготовкой ко взрослой жизни. Именно в детстве должны были быть усвоены стереотипы, позволяющие воспроизводить традиционное общество: трудолюбие, умеренность. Жизнь родителей должна была быть эталоном для детей. В настоящее время родители стараются приложить все возможные усилия, для того чтобы жизнь их ребенка была непохожа на их собственную, исполненную тяжелого физического труда. Одним из средств для достижения этой цели представляется получение высшего образования. За последние 20 лет только на Юге Молдовы были открыты 3 ВУЗа – в Комрате, Тараклии и Кагуле и были предприняты неудачные попытки открыть еще 2 - в Комрате и в Чадыр-Лунге. Студенты в большой мере определяют спрос, что особенно очевидно на примере Комрата. Но и совсем маленькие дети одеты гораздо лучше, чем их сверстники лет 30 назад и это несмотря на снижение уровня жизни в целом.

Стремление следовать моде, а не традициям, сказывается во всем. В первую очередь, это касается одежды. Бабушкино и мамино платье из сундука, который, кстати, утратил свой статус нужного предмета мебели, уже не вдохновят девочку. Национальный костюм, утратив значение в повседневности, вернул его в период театральных (танцевальных) постановок во время празднеств. И если ранее объединяющим фактором было то, что все его носили, то теперь так же прочно объединяет то, что все рады наблюдать, как его используют певцы, танцоры и актеры.

Изменилась и стратегия подготовки к важнейшим жизненным событиям. Ранее атрибуты приданного, прежде всего постельное белье, собирали годами и значение каждой вещи возрастало в силу того, что любованию ею долгие годы сплеталось с мечтами о замужестве и ориентировало на эти мечты. Теперь гораздо важнее, чтобы подготовленные вещи (а раздобыть их перестало быть проблемой) были достаточно современными. Рынок влияет и на состав приданного: в определенный момент в него была включена современная мебель (стенки и спальные гарнитуры), затем бытовая техника, например, стиральная машина. В этом, отчасти, еще можно усмотреть сохранение, хотя и в видоизмененном виде прежних стереотипов – женщина должна быть прежде всего хорошей хозяйкой и бытовая техника призвана ей в этом помочь. Вместе с тем, это почти вынужденная мера – женщина должна совмещать функции домохозяйки и работницы, так как большинство женщин работает и иногда их

зарплата выше, чем у мужей. В настоящее время в число свадебных подарков все чаще входит ноутбук. Тотальная компьютеризация Гагаузии имеет много объяснений. С одной стороны социальные сети и Skype помогают соединять семьи даже тогда, когда родители в тысяче километров от дома обеспечивают благополучие детей в рамках трудовой миграции или тогда, когда часть семьи уже постоянно живет в другой стране. С другой стороны подростки все более активно переселяются в виртуальное пространство, там общаются и необходимо «актуализироваться» в этом пространстве, для того чтобы пообщаться с друзьями, да и просто начать жить в новой форме бытия – бытия виртуального. Это очень творческий процесс, в нем можно выбрать себе иной облик, иное имя, можно быть успешным, получив высокие оценки за фото или перейдя на новый уровень в приложении-игре, можно преодолеть чувство одиночества, обзаведясь сотней виртуальных друзей. В меньшей степени Интернет воспринимается как возможность доступа к информации.

Современное общество все больше становится обществом потребления и это находит многочисленные проявления. В настоящее время проблема «как одеться» сменена проблемой «как модно одеться». Если «одеться в принципе» возможно на особых рынках «сэкенд-хенда», или, согласно местной терминологии «гуманитарки», то одеться модно необходимо прежде всего на рынке. Рыночные ряды являются аналогом подиумов высокой моды, а в роли манекенщиц выступают те, кто первым приобрел модную вещь.

Интересным примером сочетания традиции и инновации является представление о престижной вещи. Если на Западе престижной является прежде всего вещь эксклюзивная и одежда должна подчеркивать индивидуальность, то в традиционном обществе престижная вещь должна повторять признанный образец. Конечно, общество, в целом неоднородно и есть те, кто предпочитает выглядеть нестандартно – в таком случае к их услугам многочисленные каталоги, по которым можно заказать «нестандартный» наряд. В последнее время число «нестандартных выборов» возросло. В сфере одежды каталоги и сетевая торговля в целом не в состоянии конкурировать с рынком, но зато они имеют большое значение для продажи косметики. Фактором, обеспечивающим успешность продаж, является то, что студентки, старшеклассницы и сотрудницы офисов стремятся быть «не хуже других» в момент просмотра каталога и формирования заказа. Более того, стремление заработать вовлекает их в ряды сетевых торговцев и одним из стимулов к этому является также возможность брать косметику со скидками. Привлекательным моментом в организации работы сетевых торговцев является то, что иногда товар можно приобрести в рассрочку. «Престижность» и дороговизна косметической продукции внушают клиенткам уверенность в долгом сохранении того, что так важно для женщины, стремящейся быть привлекательной – красоты.

Еще одним примером сочетания традиции и инновации является неадекватность возможностям населения региона (в силу невысоких доходов)

успех операторов мобильной связи. Фактором, обусловившим этот успех в традиционном обществе, является высокая ценность общения и поддержания связей. Вместе с тем модель (и ее цена) мобильного телефона стала маркером социальной дифференциации – важно иметь не просто мобильный телефон, а дорогую и полифункциональную модель. Это особенно характерно для подростков – несмотря на имущественную дифференциацию большинство учится в государственных учебных заведениях (исключением является частный турецкий лицей для мальчиков). Важно отметить, что мобильные телефоны (как и, например, машины-иномарки) сравнительно редко используются для нужд бизнеса.

Современные реалии повлияли еще на один важнейший элемент традиционной культуры - *пищу*. Помимо того, что готовые продукты (например, макароны, творог и так далее) постепенно вытесняют пищу изготовленную самостоятельно (домашнюю лапшу, домашний творог и т.д.). Рынок вмешивается уже и в ту сферу, которая представлялась сакральной. Речь идет о тех изготовленных на хлебозаводах куличах, которые готовы потеснить заботливо выпекаемые в домах аналоги. Рынок чуток к пищевым потребностям горожан. В период поста им предложат многообразие постных товаров, включая постное мясо (соевое) и постные торты.

Активизация жизни рынка не способствовала формированию стереотипов рыночного поведения. Речь прежде всего идет об отсутствии традиции торговаться, столь значимой на восточных базарах. Цена на продукцию является стабильной. И если даже в ходе непродолжительного торга будет предложена скидка, чаще всего самим продавцом, то она будет небольшой и в целом запланированной: «Вещь стоит 200 леев, но я уступлю Вам ее за 190». Более того, если на восточном базаре цена зависит от времени дня и от места торговой точки, то на рынке Чадыр-Лунги цена является примерно одинаковой на всем его пространстве. Редким исключением могут быть действия «разового» торговца, продающего на рынке излишки своей собственной продукции. Постоянные реализаторы не только придерживаются единой цены, но и организовано ее поднимают. Это иногда повергает покупателя в шок, вследствие которого он несколько дней вообще воздерживается от покупок данного товара. Никто из торговцев и не пытается привлечь покупателя уступкой в цене или гибкой системой цен. Никто не пытается получить прибыль за счет ускорения оборота продукции. Некоторое время в Чадыр-Лунге исключением такого рода была сеть магазинов «Фан-Трейд». Помимо попыток ускорить оборот, привлекая покупателей низкой ценой, предприниматель одним из первых в городе вывесил рекламный щит, «приблизил» продавца к покупателю, открыв торговые точки в различных районах города, в том числе и на рынке, и разрушил временные ограничения на торговлю, обеспечив круглосуточную работу своих мини-маркетов. Но его курс на низкие цены был недолгим, в силу чего оборот стал не столь быстрым. Столь редкое единодушие торговцев позволяет предполо-

жить ускоренную монополизацию рыночной торговли и незаинтересованность владельцев торговых точек в поиске более эффективных механизмов торговли. Одной из особенностей организации торговли является то, что владельцы торговых точек редко стремятся поощрить реализаторов материально. Это способствует текучести кадров, при том, что как уже отмечалось, большинство из них не имеет специального образования.

Высокие цены рынка Чадыр-Лунги заставляют покупателей искать более приемлемые варианты. К их числу относится поездка за продуктами в Болград, за одеждой и обувью в Кишинев или Одессу. Для того, чтобы такая поездка была выгодной, партия товара должна быть достаточно большой: продукты на неделю, одежда – для всей семьи.

Частыми посетителями Кишинева являются и торговцы. Усложнение процедуры пересечения границ сделало невыгодными поездки за товаром в другие страны. Оптовые закупки осуществляются чаще всего именно в столице.

Вместе с тем у рынка Чадыр-Лунги не так много конкурентов. В Комрате, например, в последние годы появились сравнительно большие супермаркеты, аналоги существующим в Кишиневе. Их владельцы могут себе позволить снизить цены. Сравнительно большой ассортимент товаров, удобство размещения товаров (не надо обходить длинные ряды с тяжелыми сумками, достаточно погрузить товары с полок на комфортабельные тележки), все это делает супермаркеты достаточно привлекательными. Это очень быстро заметили торговцы комратских рынков, почувствовав на себе снижение объемов продаж.

Вместе с тем, *у рынков есть неоспоримое преимущество перед супермаркетами – возможность приобрести товар в рассрочку, под запись.* Альтернативой этой системе служило возобновление кредитов, но финансовый кризис ограничил возможности банков в этой сфере. Распродажа товара под запись может осуществляться и в мини-маркетах, но чаще всего именно на рынках. Принцип, в соответствии можно договориться о покупке вещи в рассрочку различен - уступку такого рода могут сделать родственнику, знакомому, постоянному покупателю и просто человеку с «честными глазами». Никаких формальностей при этом – типа расписки или оставления в залог паспорта не соблюдается. Продавец может при этом не знать не только адреса и телефона покупателя, но даже и его имени.

Действия такого рода важное проявление солидарности и свидетельство того, что в настоящее время рынок-базар является частью довольно сложной системы. Разнородные ее элементы соединяются посредством того, что Л.Г. Ионин называет «включением» и «диверсификацией». Вследствие включения любые содержания актуально либо потенциально включаются в культуру и совершенно различные по происхождению системы знаков и символов начинают взаимодействовать. Под «диверсификацией» понимается установление сложных систем взаимодействия традиций, культурных стилей, образов

жизни. Примером этого взаимодействия могут служить указанные случаи включения в систему общества, во многом остающегося традиционным элементом рыночных структур и взаимодействие рыночных и нерыночных механизмов.

Степень консервативности общества, тем не менее не стоит преувеличивать. Особенно это очевидно в расширения сфер взаимодействия, опосредованных деньгами. Если раньше родственники могли бесплатно помочь, например, в ремонте и строительстве дома, то в настоящее время строительные работы будут платными. Несмотря на высокие цены, хозяин дома предпочтет пригласить не «бесплатно работающего родственника», а профессионала, который хорошо делает свое дело, пусть даже и за хорошие деньги. Вообще, расширяется круг действий, поручаемых специалисту – если раньше мужчины предпочитали сами сделать ремонт, а женщины – сами что-то себе сшить по выкройкам, то в настоящее время и те и другие прибегнут к услугам профессионалов. Родители скорее отведут ребенка к репетитору, чем отважатся проверить домашнее задание. Даже священные для человека традиционного общества обязанности по воспитанию детей родители могут переложить на человека, получающего за это деньги, например, уехав на заработки и оставив ребенка няне.

Но и степень продвижения к рыночной экономике не представляется такой уж высокой.

Обилие торговых точек не сопровождается совершенствованием стратегий продвижения товара от производителя к покупателю. Рост продаж не связан с расширением объемов производства. За последние десятилетия прекратили существования многие промышленные предприятия города, например, мясокомбинат, молокозавод и так далее. Оставшиеся – влечат подчас жалкое существование. За уничтожением колхозов не последовало создания структур, способных осуществлять высокотехнологичное аграрное производство. «Новые гагаузы», сумевшие каким-либо образом накопить капитал, не вкладывают его в производство. Новые фабрики в регионе открыты турками и сирийцами, привлеченными дешевой рабочей силой – ведь работницы рассчитывают еще на домашнее хозяйство. Показательно, что в последнее время фабрики открывают в селах – например, в Конгазе. В лучшем случае строятся магазины, бары, бензоколонки. Это, конечно, не исключает отдельных успехов отдельных производителей. Но на рынках часто продаются импортные товары, а покупают их нередко те, кто живет на деньги гастарбайтеров. Налицо сочетание разнородных элементов, создающих сложную систему взаимодействия: на рынке существуют как рыночные, так и нерыночные механизмы.

Вместе с тем не стоит забывать о некоммерческих аспектах деятельности рынка. Рынок по-прежнему остается местом обмена информацией, особенно важным, поскольку он объединяет различные круги общения человека

- там можно встретить и родственника и бывшего одноклассника – людей, с которыми не связан территориально (как с соседями) или функционально (как с коллегами). Поскольку стало меньше форм проявления коллективного досуга, например, в силу того, что практически не действует кинотеатр, реже проводятся мероприятия в Доме культуры, то именно рынок может быть местом встреч и общения. Рост религиозности способствует тому, что встречи в храмах постепенно также становятся регулярными, но общение там затруднено.

Для некоторых девушек и женщин регулярные походы на рынок выполняют примерно те же функции как и просмотр латиноамериканских сериалов – вечно продолжающегося шоу. Только просматривая сериал можно мысленно «присвоить» жизнь героя, а рассматривая висящие и лежащие товары можно вообразить себя их владельцем. Некоторые целый месяц предвкушают будущую покупку, навещая «свой» товар ежедневно, некоторые так и не приобретают его.

Интересно, что существуют гендерные различия в подходах к общению на рынке. Для женщин, как правило, общение на рынке не является целью, ее задачи – более прагматические. Но встретив знакомых, она может провести достаточно много времени за разговором. Часть мужчин, особенно не отягощенных работой, могут отправиться на рынок преследуя именно такую цель – общение. Они готовы простоять достаточно долгое время на одном и том же месте, охотно откликаясь на разговоры и на принятие небольших доз горячительных напитков.

Вместе с тем, базарные дни уже давно не являются таким праздником, какими были четверги в Чадыр-Лунге в сравнительно недавнем прошлом.

В итоге можно сделать следующие выводы: эволюция рынка в жизни горожан является отражением разнообразных социальных трансформаций. Значение рынка возросло с разрушением прежней производственной и торговой структуры, но это свидетельствует не о дальнейшем совершенствовании этой системы, а, скорее о попытке компенсировать проблемы связанные с упомянутым кризисом. Помимо коммерческого значения рынок еще является местом обмена информации, проведения досуга.

РАЗДЕЛ IV

ТРАДИЦИОННАЯ ОБРЯДНОСТЬ И МЕНТАЛЬНОСТЬ

ГЛАВА 14

ЛЕКСИКА И СИМВОЛИКА ГАГАУЗСКОЙ КАЛЕНДАРНОЙ ОБРЯДНОСТИ

Е. Попович-Сорочану

В основе народного календаря гагаузов лежит православный церковный календарь, поэтому большинство праздников и хрононимов названы именами святых, чьи дни отмечаются в течение всего календарного года: *Sveti İvan, Ay Yıvan, İvan günü; Sveti Nikulay, Ay Nikola, Nikola günü, Ay Nikola günü, Nikulay günü, Sveti Nikulay günü*. Иногда наименованием дня служит лишь имя святого: *Varvara, Trifun, Nikola, Simion*. Кроме того, частью календарной терминологии являются церковные названия праздников и хрононимы: *Büük ayazma, Blaguštenı, Paskellä, Troyta* и др. Наряду с церковным пластом существует и другой – народный, более яркий и многочисленный: *Kolada, Surva, Dragayka, Kasım, Haıvannarın günü, Babin günü* и др.

Каждому из основных праздников соответствует несколько терминов. Объясняется это сосуществованием христианских и народных названий праздников, а также структурой гагаузской терминосистемы, в состав которой входят как собственно гагаузские термины, так и термины-заимствования или кальки из разных языков. Так, например, для обозначения дня Св. Игнатия в гагаузских селах зафиксированы следующие названия, отражающие как народные, так и христианские понятия: *İgnajden, İgnajden günü, İgnat günü, Tauk yortusu/Taukların günü* (‘куриный праздник/день’), *Domuzların günü* (‘день поросят’). В наименовании Дня сорока мучеников *Kırk ayöz/Kırk meçik* (*ayöz* и *meçik* - ‘святой’) участвуют лексемы из греческого языка (*αἴγιος*) и арабского (через турецкий: ‘славный’ – эпитет бога).

Названия большинства дней православных святых имеют бинарный ряд – наименование сана дается на болгарском и греческом языках, имя же святого на гагаузском народном языке: *Ay İliya – Sveti İliya (Sveti İley); Ay Örgi – Sveti Görgi* и др. Следует заметить, что гагаузы, некогда жившие на Балканском полуострове вдоль побережья Черного моря и находившиеся под влиянием греческой церкви, так называемые “*хаслы*” (‘настоящие’)

гагаузы, чаще используют греческие варианты названий церковных праздников: *Ay Varvara*, *Ay Vasil*, *Ay Todur* и др. Параллельно употребляются и болгарские наименования: *Sveti Nikulay*, *Sveti İliya*, *Sveti İvan*, *Sveti Arhangel*, которые получили большее распространение среди так называемых «болгарских гагаузов». По наблюдениям В.А. Мошкова, термином *Свети* обозначались «более высокие по своему положению святые: Свети Петри, Свети Гёрги, Свети Юван, а термином *Ай* – менее высокие святые: Ай Илия, Ай Мина, Ай Тодур и т.д.» [Мошков, 1901, с. 3].

Дни православных святых отмечены также гагаузскими определительными словосочетаниями (изафетами 2-го типа): *Andrey günü* (букв. день Андрея), *Todur günü*, *İvan günü/Van günü*, являющимися калькой с болгарских сложных лексем, составленных из антропонима и слова *день* (ср. болг. *Андре-евден*). Иногда появляются тавтологические формы: *İgnajden (İgnajdi) günü* – ‘День Св. Игнатия’ (ср. болг. *Игнажден*). Часто наблюдаются сокращенные варианты – *Sava*, *Nikola*, *Pitro(u)*, *Krestou* или, наоборот, формы, сложенные из греческих и болгарских калек – *Ay Varvara günü* (букв. день Св. Варвары), *Ay Nikola günü/Sveti Nikulay günü* и др. Интересны номинативные формы для обозначения дня бабки-повитухи. Заимствованный с болгарского языка термин *Babinden* равноправно употребляется с калькированной формой *Babi günü*, реже используется эллипсированная форма *Babin*, а самой распространенной является сочетание, состоящее из болгарского определения *бабин* и гагаузской лексемы ‘день’: *Babin günü*.

Гагаузским языком были фонетически адаптированы болгарские наименования двенадцатых праздников, пришедшие в болгарский из греческого языка через старославянский: *Blagušteni (Blaguštenie)*, *Spas*, *Troyta*, *Pobrajna (Probejna, Probajdin)*, *Strateniya (Sreteniye)*.

Самым важным праздником в христианском календаре является Пасха. Гагаузы, как и весь христианский мир, в этот день отмечают воскрешение Иисуса Христа. Название *Пасха* представляет собой греческое видоизменение древнееврейского слова *Pesah* (‘прохождение’). В гагаузском языке для обозначения пасхальных праздников устанавливаются формы *Paskellä*, *Paskellä günü* (букв. пасхальный день), *Paskellä aftası* (букв. пасхальная неделя), *Paskellä cumartesi* (букв. пасхальная суббота), *Paskellä orucu* (пасхальный пост), где лексема *Paskellä* в изафетном словосочетании выполняет функцию определения. Пути проникновения термина *Paskellä* из греческого языка (Πασχα, Πασκαλιά) в гагаузский могли быть различны: через среднеболгарский с вторичным введением суффикса *-ka* (по народной этимологии, также см. диалек. *Паскалэ*) и образованием термина по существующей модели: *Paskellä günü*; возможно, также под влиянием молдавского *Paște*, *Paștele* (ср. в молд. нар. *Pocroavele* (1.10/14.10), *Probajnile* (6.08/19.08), *Floriile* (‘Вербное воскресенье’), *Sinzienele* (24.06/07.07)). Для называния Пасхальной недели существует и другой термин – *Büük afta* (букв. Великая неделя). Термино-

логизация Пасхальной недели и его дней происходит по модели, известной многим языкам – к названию дня добавляется определение *великий*: *Büük perşembä* – ‘Великий четверг’, *Büük cuma* – ‘Великая пятница’ (ср. греч. ἡμεγάλη εἰβδομαζ ‘Великая неделя’; болг. *Велика неделя*, *Велик четвъртък*, *Велик петък*; серб. *Велика неделя*, *велики петак*; рум. *Joia mare* (‘Великий четверг’). В гагаузском языке для называния Великого четверга существует термин-синоним *Ak perşembä* (букв. белый, чистый четверг), само определение *чистый* объясняет значение этого дня. По данному образцу в гагаузском языке именуется и Крещение Господне – *Büük ayazma* (ср. болг. *Велик водосвет*). Подобно терминологизируются и названия праздников Успения и Рождества Пресвятой Богородицы: *Büük Panaya* – *Küçük Panaya* (ср. болг. *Голяма Богородица* – *Малка Богородица*; молд. нар. *Sf. Maria Mare* – *Sf. Maria Mică*). Божью Матерь гагаузы именуют греческой лексемой – *Panaya (Paniya)* < греч. Παναγία (‘пресвятая’ – эпитет Богородицы).

Праздник Введения во храм Пресвятой Богородицы именуется адаптированной заимствованной лексемой *Vedeniye* (ср. болг. *Въведение Богородично*, рус. *Введение во храм Пресвятой Богородицы* и молд. нар. *Vovidenia*) или терминологическим словосочетанием *Ovideniye günü*, образованным по имеющейся модели. Подобным образом именуется и праздник Воздвижения Креста Господня – *Krestou günü* (ср. болг. *Крестовден*; молд. нар. – *Ziua Crucii*) – букв. день креста. В некоторых местах употребляется сокращенная форма болгарского термина – *Krestou* (болг. притяж. прил. *Крестов*). В результате контаминации греческой и болгарской форм по существующей модели в гагаузском языке образуется новый вариант термина – *Ay Krestou*.

Иногда христианские названия праздников переосмысливаются, происходит восстановление внутренней формы термина в виде народной этимологии, что, в свою очередь, влияет на комплекс магических действий. Примером может служить термин *Kırk kaşık* (букв. сорок ложек), которым назван в с. Конгаз праздник сорока мучеников, в честь которых хозяйки раздавали родственникам и соседям сорок ложек.

С утверждением христианства народные обычаи и обряды не исчезали, они получали новое истолкование или перемещались со своего времени празднования. Поэтому наряду с церковными терминами каждому из основных праздников календаря соответствуют народные наименования, отражающие комплекс ритуальных действий данного дня (напр, народные наименования Дня св. Игнатия – *Taukların günü* (‘куриный день’), *Taukların yortusu* (‘куриный праздник’), *Domuzların günü* (‘день поросят’) отражают совершающиеся в этот день ритуал “высиживания яиц” и заклятие рождественских поросят). Многие церковные праздники получили свое народное наименование по значимости дня: *Büük afa* – Великая неделя, *Büük perşembä/Ak perşembä* – Великий/Чистый четверг; по основному ритуалу (*Prost gecesi* – Прощеный вечер; *Kadın gecesi* – ночь накануне Дня св. Николая, когда совершался обрядовый обход домов ря-

женными [Soroçanu, 2006, с. 23, 146]; *Sarmisak gecesi / Sarmisak / Usturoy* – канун Дня св. Андрея, когда совершался обряд «хранения чеснока» и др.) или по обрядовой пище (*Et orucu* – Мясные заговены; *Piinir aftası* – Сырные заговены).

По народному календарю гагаузов год делится на два сезона: зимний и летний. Разделяющими датами являются праздники *Hederlez* (23.04/06.05) и *Kasım* (26.10/08.11) – важнейшие вехи скотоводческого календаря балканских народов. Термин *Kasım* означает ‘делящий на части’, то есть этот день делит год на две части. Лексемы *Kasım* и *Hederlez* известны и в турецком языке. Турки-земледельцы заимствовали эти две даты (начало весны и начало зимы) из местного земледельческого календаря, распространенного у христиан Малой Азии [Гордлевский, 1968а, с. 89]. Термин *Hederlez* происходит от турецкого *hidrellez*, *Hızirilyaz*, где Хызыр – мусульманское имя Ильи Пророка, а Ильяс от *ilkıyaz*, что означает весна. Скотоводческая направленность праздника *Hederlez* нашла отражение в его народном наименовании – *Hayvannarın Paskellesi* (‘Пасха животных’). Церковная обрядность и христианские представления двух праздников фиксируются терминами *Ay Dimitri*, *Sveti Dimitri* и *Ay Örgi*, *Sveti Görgi*.

Предкам гагаузов был известен и солнечный календарь. Об этом говорят древние обычаи народного календаря и отчасти названия календарных праздников. Подобно хронимому *Kasım* (‘делящий’), разделяющего год на зиму и лето, гагаузами обозначен и другой рубежный хроним. Так, Рождество Христово гагаузами Болгарии названо лексемой *Kırım*, что означает «сгиб, слом», т.е. рубеж (день зимнего солнцестояния), разделяющий солнечный год на две части. Гагаузы Молдовы именуют этот праздник заимствованными лексемами *Kolada* и *Krêçun* (*Kraçun*). Общераспространенным термином является *Kolada*, заимствованный гагаузами у болгар. Название праздника является основой для образования новых обрядовых терминов. Термины-словосочетания, включающие в свой состав лексему *Kolada*, обозначают различные аспекты рождественской обрядности: сам процесс колядования *kolada gezmää*; дом, где колядчики разучивают колядки – *kolada evi*; обходные рождественские песни – *kolada türkül-eri*; мелодии – *kolada avası*; благопожелания, произносимые колядчиками при получении рождественского каравая – *kolada molitvası*; обрядовые каравай для колядчиков – *kolada kolacı*; бумажные цветы, украшающие шапки колядующих – *kolada çiçää*; рождественский пост – *kolada orucu*; предрождественскую неделю – *kolada aftası*; канун Рождества – *Kolada ajunu*, *Koladaya karşı*; ночь перед Рождеством – *Kolada gecesi*; первый день Рождества – *Kolada günü*; дружину взрослых колядующих – *büyük kolada*; дружину – группу детей колядующих – *küçük kolada*. От основы *Kolada* на основе суффиксации образованы единичные термины: при помощи суффикса лица **-cı** составлена лексема *koladacı* (колядчик), а рефрен колядной песни *koladele* дал название колядке – *koladele*.

В некоторых гагаузских селах наряду с термином *Kolada* используется и термин *Krêçun* (*Kraçun*). Этимология и полисемия данной лексемы в славянских и румынском языках чрезвычайно любопытна для толкования термина

в гагаузском языке. Проведенный нами этнолингвистический анализ рождественской обрядности гагаузов подтверждает точку зрения О. Трубачева о первоначальном основном значении лексемы *Крачун*, образованной от глагола **korčiti* 'шагать' (болг. *крáча*, срб. *крáчати*), т.е. «шагающий, переходный день; день солнцеворота» [ЭССЯ, 1984, с. 56]. То, что в «болг. *Крачун* 'народный праздник летнего или зимнего солнцеворота: в одних местах – 8-21 июня, в других – сочельник, канун (подчеркнуто нами – Е.С.) Рождества'» [БЕР, 1979, с. 726], подтверждает семантику «рубежа»: канун (последний день перед новым днем, день, который «укорачивает время», приближает новый день), и сам праздник (крача – шагать). Объяснение Р. М. Козловой значения глагола *крача* 'шагать' из и.-е. *(s)*ker-* 'сгибать, крутить' [ЭССЯ, 1984, с. 56] очень созвучно с гагаузским *kirim* ('излом, изгиб'). На наш взгляд, термины *Kirim* и *Krêçún* в различных гагаузских диалектах означают одно и то же: рубеж, переход в другое, новое время. Возможно, термин *Krêçún* (*Kraçún*) был известен гагаузам еще на Балканах, но широкое распространение он получил здесь, в Бессарабии. По рассказам информантов, *Kraçún* – это, прежде всего, праздник Рождества Христова и время, когда идет обновление этого самого времени – *günner yenileniy* 'дни обновляются'.

Праздник Нового года обозначен терминами *Eni Yil* ('Новый год'), *Ay Vasil* ('День Св. Василия') и *Surva / Suvrak / Zivra*. В некоторых местах для обозначения праздника его наименование дается во множественном числе (*pluralia tantum*): *Survaki, Suraki*. Объясняется это тем, что новогодние обрядовые действия (ритуал обхода домов) совершаются в течение всего святочного цикла. Без сомнения, термин *Surva* был заимствован гагаузами еще на Балканах. В исследованиях болгарских этнографов лексема *сурва* возводится к греческому $\square\square\square\square\square$ – 'кизил' от лат. *sofbus* – 'дикая груша'. Семантика и символика болгарской новогодней обрядности подтверждает эту этимологию. В представлении болгар, кизил – самое крепкое дерево, оно считается символом крепкого здоровья, долгой жизни и изобилия. Очевидно, первоначально лексема *сурва* означала кизилевую веточку (позже украшенную), с которой дети ходили по домам с пожеланиями здоровья и плодородия, а затем стала обозначением самого праздника и его компонентов. Необходимо отметить, что бессарабские болгары и гагаузы не связывают первоначальное значение лексемы *сурва* ('кизил') с семантикой и символикой новогодней обрядности: в Буджакских степях кизилевое дерево встречается не часто, в качестве атрибута ритуала используются яблоневые и вишневые (реже вербовые) веточки. В большинстве гагаузских сел реквизит новогоднего обряда *Suvrak* не украшен, но обязательно имеет почки. В связи с этим нам близко утверждение Л. Йордановой о том, что термин *сурва* происходит от *сурова пръчка* ('свежесорванная ветка с почками и живительным соком'), что отражает его основное значение – плодородие и здоровье в будущем году [Йорданова, 1996, с. 26]. Дериваты основ *Surva/Suvra/Surak/Zivra* обозначают различ-

ные аспекты ритуала «*surva*»: праздник *Surva* (*Suvrak*, *Survaki*, *Suraki*, *Zivra*) и реквизит *surva* (*survakiğa*, *suvrak*, *survaki*, *suraki*, *sivra*), сам ритуал *surva gezmää* (*suvrak gezmää*, *survaki gezmää*, *suraki gezmää*, *zivra gezmää*), участника *suvrakçı* (*survakiçi*) и его действия *survalamaa* (*suvraklamaa*, *survaklamaa*, *suraklamaa*, *zivralamaa*). В отличие от терминологического гнезда *Kolada*, термины от основ *Surva/Suvra/Surak/Zivra* образуются, в основном, способом суффиксации.

В наименовании дня фиксируются различные культы и представления. Хрононим неразрывно связан с обрядом, с наиболее характерным для данного дня ритуалом. Исходя из предложенного Н.И. Толстым понятия «грамматика» обряда [Толстой, 1982, с. 57], можно выделить ряд номинационных типов, каждый из которых мотивирован отдельным элементом обряда: ритуальным действием (предикат) – *Prost gecesi* (‘Прощеный вечер’), *Dam kürümää* (букв. чистить хлев); исполнителем (субъект) – *Pipiruda*, *Rusali*; объектом, на который направлено действие, при помощи которого совершается действие, или адресатом (дополнение); оценочным значением обрядового периода (определение) – *Ak Perşembe*, *Büük afta*, *Büük Paniya - Küçük Paniya*.

Наиболее продуктивна модель образования хрононимов и ритуалов от названий обрядовых объектов. Для номинации используются названия предметов, которые в этот день имеют магические свойства, ритуальную символику – *Surva*, *Sarmisak*, *Dragayka*, *Kırk kaşık*, *Süüt pazarı*. Основой номинации может служить предписание определенной пищи в этот период: *Piınır aftası*, *Et duşnişası*, *Et orucu*; реквизит обряда: *Kaluyeni* (*Gerçu*, *Germançu*), *Stäva*, *Kapra*; обрядовая песня: *Kolada*, *Plugumoşi*, *Pupalilaysa*, *Hey-hey*. Важным источником формирования названия могут быть адресаты обрядов и обрядовых действий. Ими становятся либо лица, святые, кому посвящен праздник – *Babu günü*, *Varvara günü*, либо родовые предки – *Moşi* (‘троицкая задушница’), *Ölülerin Paskellesi* (‘праздник Радоница’), домашние и дикие животные – *Hayvannarın günü* (букв. ‘день животных’ – праздник крупного рогатого скота –02.01), *Canavar yortuları*, *Yabanı yortuları* (‘Волчьи праздники’), *Topal canavar yortusu* (‘Праздник хромого волка’), домашние птицы – *Tauk yortusu*, (букв. ‘куриный праздник’), болезни – *Kara Çarşamba* (букв. ‘черная среда’ – среда русальской недели, когда, по народным представлениям, была опасность заболеть “черной болезнью”– эпилепсией), мифологические персонажи – *Rusali*, *Babu Marta*, *Kadın gecesi* (*Kadın* – имя двуликого духа в тюркской мифологии, “Владычица Алтая”, который одновременно представляется злым-добрым, со знаком мужчина-женщина).

Для обозначения обрядовых реалий используются различные номинативные возможности: а) по обрядовой предназначенности реалий: *Panaya pitası*, *Panaya çorää* (обрядовый хлеб, раздаваемый в честь Божьей матери), *kolada evi* (дом, где колядчики разучивали колядки), *kolada çiçää* (бумажные цветки, которыми девушки украшали шапки колядчиков), *kırk kaşık kolacı*

(поминальный калач, раздаваемый в День сорока мучеников, названный в с. Конгаз *Kırk kaşık günü*; в этот день вместе с калачами раздавали сорок ложек (*kırk kaşık* – букв. сорок ложек); б) по характерному признаку (внешний вид, форма): *örülü kolaç* (плетеный каравай), *sekizlik* (обрядовый хлебец в виде восьмерки: *sekiz* – ‘восемь’), *kovrik* (обрядовое печенье извитой формы: *kıvrık* – ‘извитый’), *guguşçuk* (обрядовая булочка формы голубя: *guguş* – ‘голубь’), *pesmetçik* (обрядовая булочка квадратной формы); по функции: *ballı çörek*, *ballı pita* (лепешка, помазанная медом, которую раздавали с целью умиловить Св. Варвару: *bal* – ‘мед’); в) по основному обрядовому действию: *eleştirme (üleştirme) kolaç* (поминальный калач); г) по обрядовому тексту: *pluğumoşi kolacı*, *hey-hey kolacı* (калачи-дары для участников новогоднего ритуального обхода домов).

Участники обрядовых обходов получают свое наименование от названия праздника: *kolada-cı*, *suvrak-çı*, *plyğumoşi-ci*, *lazar-cı*, *lazarçıyka*, *pipiruda*, *pipiruda-cı*. Названия обрядовых лиц-участников дружины основаны на сходстве функций, строго распределенных и закрепленных лексикой, не являющейся в обычном употреблении терминологической: *tar*, *starasta* (главное лицо, глава дружины колядчиков), *kasır* (участник коледной дружины, собирающий деньги), *dever* (колядчик, носящий баклагу с вином, по аналогии со свадебным чином *dever* – ‘деверь’), *popaz* (колядчик, произносящий благодарственную молитву: *popaz* – ‘поп’), *gelin - güvää* (главные участницы лазарских обрядов: *gelin - güvää* ‘невеста - жених’). Используется ассоциативное сближение обычных и обрядовых реалий и перенос названия с одного из них на другой: *kloçka* (первый посетитель в день Св. Игнатия, имитирующий действия наседки: *kloçka* – ‘наседка’), *keci* (участник, извещающий о приходе дружины колядчиков и собирающий дары: *keci* – ‘кот’).

В наименовании ритуалов, как правило, отражается семантика основных обрядовых действий, характерных для данного ритуала: *sarmisak beklemaa* (букв. хранить чеснок), *yımirta sallamaa* (букв. яйца раскачивать – обряд, совершаемый на заговенье), *yımirta hamlamaa* (букв. хватать яйца ртом – также совершается на заговенье), *molitva okumaa* (букв. читать молитву – произнесение благодарности за полученный рождественский калач), *Rusalileri getirmää* (букв. приводить русалии) / *Rusalileri götürmää* (букв. уводить русалии).

Этнолингвистический анализ подтвердил важнейшую роль культа предков, солярного культа, представлений о начале нового года и аграрных культов для гагаузской календарной обрядности. Семантика и символика обрядовых реалий нашли отражение в значении терминологической лексемы, в ее знаковой сущности и метафоричности, а также в ее полисемантности.

ГАГАУЗСКИЕ КАЛЕНДАРНЫЕ ПРАЗДНИКИ И ОБРЯДНОСТЬ

Квилинкова Е.Н.

1. ПРОСТРАНСТВЕННО-ВРЕМЕННЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ГАГАУЗОВ

Календарные праздники, верования и приметы хранятся в народной памяти и передаются из поколения в поколение, являясь как бы неписаным сводом правил поведения в семейном и общественном быту. В народном календаре отражается этническая культура, представления об окружающем мире, эстетические и морально-этические взгляды и т. д.

Понятие *календарь* включает в себя два аспекта: хронологическую последовательность событий (время, событие обозначенное во времени) и мировоззрение народа. Календарь, как система исчисления времени, представляет собой наблюдения над астрономическими и природными явлениями, проводившиеся на протяжении многих веков с целью регулирования хозяйственной деятельности человека в соответствии с природными ритмами, таким образом, источником осознания времени является трудовая деятельность людей. Накопленные знания в виде определенной системы счета времени («культура времени») передавались из поколения в поколение с помощью обрядов и праздников.

Праздники, которые составляют важную часть народного календаря (*yortuluk* – букв. праздничник), выполняли функцию указателя рубежей, связанных с хозяйственной деятельностью людей, а также регламентировали время отдыха и развлечений.

Деление календаря по циклам

Для обозначения времени у гагаузов использовалось два понятия: *zaman* и *vakit*. Первое употреблялось, главным образом, в историческом смысле, т. е. при указании на какие-то длительные промежутки времени в прошлом (в легендах, сказках), а также и в настоящем. Второе понятие использовалось в основном для обозначения конкретного времени, как физической категории, для коротких промежутков времени в настоящем или будущем – *orak vacıdı* (время жатвы), *güz vakıdı* (осенняя пора) и т. д., а также для обозначения прошедшего неопределенного времени в сказках.

Для традиционного мировоззрения гагаузов характерно использование двух календарей с разными сферами применения. В XIX – первой половине XX вв. гагаузы особо отмечали праздники *Hederlez – Kasım*, что свидетельствует о сохранении древних представлений о двуциклическом делении года и

роли скотоводства. В то же время в хозяйственной деятельности широко использовали четырехциклическое деление года, что объясняется преобладающей ролью земледелия в этот период. При этом весна (*ilkyaz*) и осень (*güz*) выступали не как самостоятельные сезоны, а как своеобразные промежутки времени.

Началом весны в календаре считаются праздники: 1 марта, 40 мучеников, Благовещенье. Для обозначения начала лета и осени также нет четких дат. На основании содержания календарной обрядности можно считать, что начало лета связывалось с Русальной неделей (отмечавшейся после Троицы), начало осени – с праздником Преображения (6 / 19 августа), а начало зимы – с Волчьими праздниками (середина ноября).

В гагаузском календаре бытуют народные и иноязычные названия месяцев:

Январь – *büük ay* («большой месяц») / *yanvar*; февраль – *küçük ay, küçük-gücük* («маленький месяц») / *fevral*; март – *sürmāk ayı* («месяц пахоты»), *baba Marta* («Баба Марта») / *mart*; апрель – *çiçek ayı* («месяц цветов») / *april*; май – *hederlez* / *pipiruda* (название месяца от одноименного праздника «Хедерлез» и от обряда «Пипируда», который совершали в этом месяце) / *may*; июнь – *kirez ayı* («месяц вишни») / *iyyin*; июль – *orak* («месяц серпа», «месяц жатвы») / *iyul*; август – *harman ayı, lobut ayı* («месяц молотьбы», «битый месяц») / *avgust*; сентябрь – *baa bozumu, ceviz ayı* («уборка винограда», «месяц орехов») / *sentabri*; октябрь – *pastırma ayı* («месяц приготовления пастырма») / *oktabri*; ноябрь – *kasım* (от одноименного праздника Касым), *canavar ayı* («Волчий месяц, от волчьих праздников, отмечавшихся в ноябре») / *noyabri*; декабрь – *kıran ayı* / *dekabri*.

№	Латинское название месяцев	Народное название месяцев*			
		у гагаузов Молдовы	у гагаузов Болгарии	у турок	у турок (алиан) Болгарии
1	Январь	Büük ay	Бююк ай	Ени йыл	Ocak
2	Февраль	Küçük ay / Küçük-gücük	Гюджюк ай	Кучук / Гюджюк	Şubat
3	Март	Sürmāk ayı/ Baba Marta	Март баба	Март	Mart
4	Апрель	Çiçek ayı / Hederlez (в XIX – нач. XX вв.)	Чичек ай	Април	Nisan

* 1. Данные по народному названию месяцев у гагаузов Молдовы даются по: Квилинкова, 2007а; Правила орфографии и пунктуации гагаузского языка. Комрат, 1994, с. 71; ГРМС.

2. Данные по народному названию месяцев у гагаузов Болгарии приводятся по источнику: Манов, 1938, с. 111.

3. Данные по народному названию месяцев у турок, по-видимому, православных (третья колонка) приводятся по источнику: Гордлевский, 1968, т. IV, с. 90-91.

4. Данные по народному названию месяцев у турок-алиан (приверженцев Али) приводятся по источнику: Българските алиане, 1991, с. 100.

5	Май	Hederlez / Pipiruda (в XX в.)	Маис ай / Пеперуда	Маис	Mayıs
6	Июнь	Kirez ayı	Ай Петро ай	Кирез	Haziran
7	Июль	Orak ayı	Ай Илия ай / Орак ай	Чюрюк / Орак	Temmuz
8	Август	Harman ayı / Lobut ayı	Панайя оруджу / Лобут ай / Харман ай	Аустос / Харман	Ağustos
9	Сентябрь	Vaa bozumu / Ceviz ayı	Иставрос ай	Иставрит / Авара	Eylül
10	Октябрь	Pastırma ayı / Kasım (в XIX – Нач. XX вв.)	Касым	Октоври / Хач	Ekim
11	Ноябрь	Canavar ayı / Kasım (в XX в.)	Джанавар йортулары	Кош коян / Коч (кош катыма)	Kasım
12	Декабрь	Kıran	Христос оруджу / Кырым	Сыгыр коян	Aralık

Исходя из народного названия месяцев видно, что хозяйственная деятельность гагаузов в значительной степени связана с сельским хозяйством. Некоторые гагаузские названия месяцев свидетельствуют об их связи со скотоводческой деятельностью: *hederlez* (апрель (ст. ст.) – май (н. ст.) – начало скотоводческого сезона – *kasım* (октябрь (ст. ст.) – ноябрь (н. ст.); месяц октябрь (*pastırma ayı*) являлся предверием зимы, поэтому в этот период заготавливали на зиму специально обработанное мясо *pastırma*; в ноябре соблюдали дни в честь волка с целью уберечь стадо от хищников (*canavar ayı*). Таким образом в народном названии месяцев проявляется контаминация земледельческого и скотоводческого календаря.

Сопоставление народных названий месяцев у гагаузов Молдовы и Болгарии показывает почти полное их совпадение. Имеется также значительное сходство с народным названием месяцев у гагаузов с турками, которые были записаны В. Гордлевским, вероятно, у православных турок [Гордлевский, 1968, с. 90-91]

Следует отметить, что четкое деление по месяцам относится к более позднему времени. Известный русский этнограф С. Токарев подчеркивал, что сущность деления календарных циклов связана с деятельностью людей: «...при делении календарных обычаев по сезонам, необходимо помнить, что в основе этого деления лежит не сама по себе смена времен года, а обусловленная ею цикличность сельскохозяйственных работ» [Календарные обычаи..., 1983, с. 4].

Наполненность различных сезонов хозяйственными работами была неодинаковой. Поэтому различные временные отрезки обладали разной ценностью для человека и время воспринималось как переход от одного вида деятельности к другому. Зачастую сроки сельскохозяйственных работ устанавливались в соответствии с народными приметами, в основе которых

лежали природно-климатические условия, иными словами, использовалась локальная система указания времени, связанная с местными природными циклами. При восстановлении в памяти каких-либо событий (рождение, свадьба, смерть и т. д.) крестьяне использовали не конкретные названия месяцев, а отрезки времени, связанные с сельскохозяйственными работами: *orak vacidinda* (во время жатвы), *harman vakidinda* (во время молотбы), *baa bozumuda* (во время уборки винограда). Таким образом, для носителей традиционной культуры был важен сезон, наполненность времени конкретными занятиями, а не месяц в его современном понимании.

Неделя (*afta*) делится на семь дней: воскресенье (*pazar*), понедельник (*pazeertesi*), вторник (*sali*), среда (*çarşamba*), четверг (*perşembä*), пятница (*cumaa*), суббота (*cumeertesi*). Не все дни недели обладали одинаковой значимостью. (Подробнее см. раздел настоящей книги «Приметы и гадания».)

Наименьшая календарная единица времени – **сутки** / *sabaadan sabaaya* (с утра до утра) / *gün* (день). Использование термина *gün* (день) для обозначения суток свидетельствует о том, что сутки заканчивались с наступлением полной темноты, т. е. ночь (*gecä*) не считалась значимой частью астрономических суток. В представлении о частях дня выделяются три главных временных отрезка, на которые делится день – утро, полдень, сумерки.

Время в течение суток определяли по астрономическому положению солнца, которое являлось основным пространственно-временным ориентиром. В зависимости от положения солнца день условно делили на 8 частей: 1) *kuşluk* – время после рассвета и до восхода солнца (предрассветное время рассматривалось в качестве точки отсчета); 2) *gün duuması* – восход солнца, *gün duudu* / *güneş duudu* – рассвело / солнце взошло, *sabaalamaa* – рассветать, *çin sabaa* – раннее утро, *sabaa* – утро; 3) *üülen* – полдень / зенит солнца, 4) *gün döner avşama* / *üüledän sora* – после полудня; 5) *gün* – день, *gündüz* – днем (дневное время суток до сумерек); 6) *avşam üstü* – под вечер, *avşama dooru* – к вечеру, *avşamnamaa* – вечереть; 7) *avşam* – вечер, *avşam oldu* – наступил вечер, *alaca karannık* – сумерки; 8) *gecä yarısı* – полночь.

Гагаузы использовали солярное обозначение сторон света, которое связано с положением солнца в течении дня – ориентация на восходящее солнце, на восток, и ориентация на полуденное солнце, на юг (юг и полдень обозначаются одним термином *üülen*). Данный способ ориентации связан, по-видимому, с культом Восходящего и Полуденного солнца. Известно деление на четыре и восемь сторон света: *gün duusu* / *duu* – восток / восход солнца (рождение Солнца), *gün batısı* – запад / закат солнца, *poyras* – север, *üülen* / *üülen tarafı* – юг, *üülen-batı* – юго-запад, *üülen-günduusu* – юго-восток, *poyras-batı* – северо-запад, *poyras-günduusu* / *günduusu hem poyras arasında* – северо-восток. Термин *poyras* – греческого происхождения. У других тюркских народов, за исключением турок, он не используется. У турок данный термин имеет значение «северная сторона» или использовался для указания направления ветра («северный ветер») [ТРС, 1972, с. 726].

Что касается дат празднования, отражающих «юлианский» и «григорианский» календари, отметим, что, за исключением г. Вулкэнешть, во всех гагаузских населенных пунктах Молдовы народные праздники отмечаются по-старому.

2. ЗИМНИЙ ЦИКЛ ПРАЗДНИКОВ

День Св. Димитрия в народе назывался *Касым / Kasım*, реже *Св. Димитрий / Ay Dimitri* (26 октября / 8 ноября). Согласно народному календарю праздник Касым считался началом зимы и по значению приравнивался к празднику Хедерлез. Однако он праздновался уже не столь пышно как Хедерлез. В праздник Касым производили расчеты с пастухами и другими работниками за летний сезон и нанимали их на новый сезон. К этому времени завершали осенний сев озимых.

Хозяева, у которых имелось большое количество овец, совершали курбан (*Allahlık*) с целью «обеспечить» здоровье и сохранность скота на период зимы «*kurban mal saalık için*» («курбан за здоровье скота») (с. Авдарма, Баурчи, Дмитровка). Вероятно, раньше в честь успешного окончания летнего выпаса овец, также как и на праздник Хедерлез, все хозяева совершали жертвоприношение. В этот день отмечали храмовые праздники («церковный курбан») и именные курбаны.

В некоторых гагаузских селах (Баурчи, Бешалма, Чок-Майдан) известен праздник под названием *День мыши / Siçan günü*, который отмечали сразу после дня Св. Димитрия (в с. Чок-Майдан – после Пасхи). По церковному календарю этот день праздновали в честь Святого мученика Нестора. Женщины совершали магические действия с целью сохранить собранный урожай: глиной закрывали все мышинные норы, чтобы «замазать глаза мышам». В основе этих обрядовых действий лежит предохранительная и контактная магия.

День Архангела Михаила / Arahangil Mihail, Ahrangil Mihail (8 / 21 ноября) являлся одним из поминальных дней, так как в представлениях гагаузов, как и других православных народов, он был связан с потусторонним миром и считался «перевозчиком душ». Накануне дня Св. Михаила (*Duşnița*) и непосредственно в праздник одаривали соседей и родственников едой в память умерших родственников (*potana, ileştrimäk*).

Окончательное наступление зимы в народе связывалось с *Волчьими праздниками / Canavar yortuları, Yabanı yortuları* (11(24) – 17(30) ноября), с началом Рождественского поста. Волчьи праздники не были приурочены к дням христианских святых и сохранили свое древнее название. Их отмечали с целью предохранить скот от опасных хищников. Количество дней, соблюдаемых в честь волков во всех селах различно – от 3 до 7 дней. При этом половина из празднуемых дней должна приходиться на канун Рождественского поста, а другая половина – непосредственно на Рождественский пост.

Основу праздника составляют ритуальные запреты на все виды женских работ, связанных с шерстью (вязанье, тканье, пряденье, шитье) и использованием острых предметов (иголка, спицы, ножницы, нож). Особенно строго этот запрет соблюдали женщины в отношении мужчин, поскольку они являлись основными работниками в поле. Согласно народному поверью, если мужчина окажется в поле в той одежде, которую женщина связала или сшила во время Волчьих праздников, то за ним непременно погонится волк. К архаическим элементам также относится соблюдение запрета на произнесение имени волка, а также на употребление скоромной пищи (пищевое табу) во время Волчьих праздников.

В диалектах современного гагаузского языка сохранились многочисленные нарицательные имена, которыми называли волка. У гагаузов, как и у других тюркских народов, имеется древнее слово для обозначения понятия волк «*kurt*». Бессарабские гагаузы соблюдали ритуальный запрет (табу) на употребление данного слова в значении 'волк'. Считалось, что употребление настоящего имени волка являлось для него своего рода приглашением. Поэтому, при упоминании имени волка использовали слова-заменители (эвфемизмы), например: *canavar*, *yabani*, *bozkumi*, *bozbey*, *aaz kitlenecää*. Сохранилось поверье, что волку известны все мысли и намерения людей.

Возникновение данного поверья связывается учеными с периодом, когда народы занимались преимущественно скотоводством. К этому же разряду относится и сохранившийся у гагаузов обычай клясться и проклинать именем волка. За ложную клятву грозило наказание от волка. Еще в 60-х годах XX в. у гагаузов существовал обычай клясться именем волка: «canavar ursun!» / «Пусть меня покарает волк, если обманываю!» [Губогло, 1969, с. 100].

Описанные выше обычаи и верования свидетельствуют о том, что волк у предков гагаузов воспринимался как существо, имеющее божественное происхождение, в руках которого находятся невидимые рычаги для поддержания миропорядка и справедливости среди соплеменников. В народных представлениях образ волка связывался с добрым началом, он являлся символом доброго предзнаменования [Мошков, 1902, № 4, с. 65].

Анализ верований, обычаев и обрядов, связанных с культом волка (запрет убивать это животное, табу на употребление слова «*kurt*», пищевое табу, клятва именем волка, соблюдение определенного количества дней в честь волка, наделение волка сверхъестественными качествами), позволяет говорить о том, что они являются далекими отголосками тотемистических воззрений.

Однако наряду с обрядами почитания волка как сверхъестественного существа (волк-покровитель), у гагаузов в то же время нет никаких мифов и легенд, в которых бы волк выступал в качестве их далекого предка, в отличие от других тюркских народов, у которых широко распространены тотемистические представления о волке, как о прародителе. В целом можно сказать, что гагаузская обрядность, связанная с Волчьими праздниками, во многом

схожа с аналогичной обрядностью народов Балкано-Дунайского региона и представляет собой общебалканское явление [подробнее см.: Квилинкова, 2006; 2007а].

Через неделю после начала Рождественского поста отмечали *День Хромого волка* – *Topal canavar günü*. По церковному календарю это праздник *Введение во Храм Пресвятой Богородицы* / *Vedeniye günü, Ovdeniye* (21 ноября / 4 декабря). Согласно легенде, Хромой волк считался более опасным, чем другие волки. Запреты этого дня аналогичны запретам, соблюдавшимся в Волчьих праздники. В День Хромого волка в некоторых селах приготавливали лепешку на дрожжах (с. Бешалма), которую смазывали медом (*ballı pita*). Рано утром ею угощали соседей. Иногда вместо лепешки соседей одаривали тарелкой с мукой или несли ее святить в церковь (с. Бешгёз).

По-видимому, древнее предназначение обрядовой лепешки с медом, которую приготавливали гагаузы в День Хромого волка, заключалось в том, чтобы умиловить это животное. Можно предположить, что данный обычай является одной из позднейших форм «обряда очищения» («извинения» перед волками), а обрядовая лепешка – реликтом древних жертвоприношений волку.

День Св. Андрея в народе называли *Andrey günü, Ay Andrey / Sarmisak günü* («*День чеснока*») (30 ноября / 13 декабря), так как главное место в обычаях этого дня занимает чеснок. Со дня Св. Андрея начинались зимние молодежные гуляния. Накануне дня Св. Андрея (*Andreya karşı*) совершали различные магические действия с чесноком с целью предохранения от злых сил (*cadı* – колдун), в основе которых лежит апотропеическая (предохранительная) магия. На стенах комнат, на дверях, воротах, в помещении для скота чесноком чертили кресты. Его носили в кармане, а также употребляли в пищу.

Вечером, накануне дня Св. Андрея, молодежь собиралась в чьем-либо доме на посиделки. Под присмотром пожилых женщин парни и девушки танцевали под музыку до глубокой ночи, несмотря на Рождественский пост. Каждый, кто приходил в дом, приносил с собой головку чеснока, которую клал в общую тарелку. Весь вечер за этой тарелкой наблюдали парни и девушки, чтобы она не пропала. У гагаузов этот обычай известен под названием *Sarmisak beklemää* (букв. 'Охранять чеснок'). Под утро каждый из присутствующих брал с собой домой головку чеснока, по которой гадали о счастье членов семьи, о суженых. Данный обычай появился у гагаузов на территории Бессарабии в результате тесных этнокультурных контактов с молдаванами.

В *День Св. Варвары* – *Varvara, Varvara günü* (4 / 17 декабря) приготавливали обрядовую лепешку, смазанную медом (*ballı pita*) «за здоровье детей» и «чтобы облегчить муки Св. Варвары». Рано утром ею угощали соседей. Варвару почитали как целительницу от кори и оспы. В некоторых селах (с. Бешгёз, Котловина, Виноградовка) помимо большой лепешки пекли еще три маленькие (*saçak pitası*) с целью задобрить болезнь, «чтобы она наелась и не вошла в дом». Эти лепешки подвешивали к стрехе дома или на садовые

деревья. В обрядности дня Св. Варвары тесно переплетены христианские и дохристианские представления.

День Св. Саввы – *Sava* (5 / 18 декабря) считался важным церковным праздником, в который запрещалось работать. Именинники устраивали курбан.

День Св. Николая – *Nikulay, Nikolay günü, Ay Nikola, Nikul günü, Sveti Nikola* (6 / 19 декабря) отмечали в народе два раза в году зимой и летом (9 / 22 мая). Св. Николай считался покровителем рыбаков и моряков. Ему молились паломники, отправляющиеся в Иерусалим. В некоторых семьях на Николаязимнего готовили рыбный курбан (*balık kurbanı*) либо холодец из рыбы (*balık raçası*), так как этот праздник приходился на Рождественский пост.

День Св. Спиридона – *Skirdon* (12 / 25 декабря) считался одним из наиболее опасных дней в году (*hatalı gün*). В основе обрядности этого дня лежит предохранительная магия, в которой проявляются элементы культа волка – соблюдение ритуального запрета на использование острых предметов. Св. Спиридон почитался как целитель от ушибов и порезов.

Существовало воззрение, что с этого праздника день начинает увеличиваться (*gün dönmesi*) на одно пшеничное зерно или на один куриный шаг, то есть с днем Св. Спиридона связывали зимнее солнцестояние.

День Св. Игнатия назывался в народе *İgnat günü, İgnajka, İgnajden* (20 декабря / 2 января). Широко распространено также и другое название – **День курицы** или **Праздник курицы** / *Taukların günü, Tauk yortusu* и **День свиньи** / *Domuzların günü*. Он открывает цикл рождественско-новогодних праздников.

Важной частью обрядности Игнатьева дня являются магические действия с кутьей (*koliva*), зернами пшеницы, кукурузы и обрядовым хлебом (*pita*), которые совершали с целью «обеспечить» плодородие земли, а также предсказать погоду, урожай, судьбу крестьянского хозяйства в целом. Обрядовую трапезу окуривали ладаном.

Народное название этого праздника День курицы связано с обрядом *Polenznik* (Полезник), посещением первого, вошедшего в дом человека. Войдя в дом, он имитировал звуки характерные для цыплят, ягнят, телят. Данные магические действия совершали с целью увеличить приплод домашней птицы и животных. Первого посетителя усаживали около очага «*nicä kloçka*» (как квочку) и угощали едой и вином. Считалось, что от того «насколько легкая у него рука, зависит плодородие в хозяйстве». Поэтому иногда хозяйки сами приглашали известного им человека к себе домой, посещение которого считали благоприятным для разведения домашней птицы. Функциональной направленностью обрядовых действий Игнатьева дня было обеспечение плодородия земли, увеличение числа домашней птицы, а также домашних животных.

Начиная со дня Св. Игнатия и до Рождества во многих гагаузских селах резали свиней, еду из которых готовили лишь на Рождество. Поэтому одним из названий праздника было «День свиньи». По селезенке этого животного гадали о продолжительности зимы.

С Игнатьевым днем связано представление об увеличении светового дня и активизации «нечистой силы» (*Cadi*): «от Игнатьева дня до Драгайки (праздник летнего солнцестояния) день увеличивается (*günnerin uzanması*). С целью предохранения от нечистой силы рассыпали по двору просо, сопровождая это действие заклинанием. Таким образом, праздник в честь Св. Игнатия воспринимался в народе как день зимнего солнцестояния.

Начиная с Игнатьева дня до Рождества женщины, особенно беременные, соблюдали запрет на прядение, в основе которого лежит легенда о предродовых муках Девы Марии, широко распространенная у народов Юго-Восточной Европы.

Рождество Христово в народе называется по-разному *Kolada, Koladi, Krêçun, Kraçun* (25 декабря / 7 января). Это один из самых значительных зимних праздников. Обрядовую трапезу кануна Рождества, состоявшую из постных блюд, компота из сухофруктов (*hoşaf*), кутьи и др. окуривали ладаном.

Колядование (*Kolada gezmäü, Koladeli*) происходило накануне Рождества. Еще до темноты начинали колядовать дети. С наступлением ночи колядовали взрослые. В некоторых селах (с. Конгаз, Копчак) под Рождество колядовали только взрослые парни, то есть строго соблюдался возрастной ценз. В группу (*kol*) входило 15-30 человек. Колядующие были одеты в праздничную одежду; к шапкам прикрепляли букетики цветов из бумаги или разноцветных шерстяных ниток (*kitka*), которые были подарены парням девушками.

При колядовании вожак группы исполнял роль «царя» (*tar*). Одного из колядующих называли «осел» (*eşek*), в обязанности которого входило оповещать хозяев о приближении колядующих и носить обрядовые хлеба, подаренные группе. В некоторых селах в группу входило обрядовое лицо именуемое «кошка» (*keci*), которое оповещало хозяев о приближении колядующих с помощью мяуканья и просило у хозяев сало или мясо. Колядующих одаривали калачом с зажженной свечой, деньгами. Иногда поверх калача клали свиное сало, мясо, вареную курицу (с. Копчак) или сладости (с. Джолтай). Обычай одаривания участников обряда свиным мясом (до которого домочадцам не разрешалось употреблять его в пищу), можно рассматривать, по-видимому, как обычай «кормления предков», широко распространенный у народов Юго-Восточной Европы на святки.

После получения калача, один из колядующих, которого называли «поп» (*popaz*), благодарил хозяев, произнося «благословения» (*kolaç okumaa*). Почти все рождественские колядки (*kolinda, kolada çalmaa*) исполнялись гагаузами на болгарском языке, содержание которых сами колядующие не понимали. Рождественские колядки исполняли индивидуально для каждого члена семьи соответственно его положению, возрасту, полу. На гагаузском языке зафиксировано лишь несколько рождественских колядок *религиозного* содержания [Квилинкова, 2011а, с. 506, 466]. Их возникновение, вероятно, объясняется молдавским влиянием. В одной из колядок главным действующим лицом является мифический образ *Moş Crăciun*, широко распространенный в рождественском фольклоре у восточно-романских народов.

KOLADA TÜRKÜSÜ Рождественская песня / колядка

Moş Krêçun Sfint Bătrîn
Oturêr bir ceviz altında.
O ceviz aacın dalında var bir
altın sallangaç.

Sallangaçta kim oturêr?

– İsus Hristos.

İsus Hristos küçücük.

Kim onu sallêêr sallangaçta?

Moş Krêçun Sfint Bătrîn.

Hem sallêêr, hem sorêr:

„Nezaman dünnään bitkisi?“

İsus Hristos ona söleer:

“Nezaman ool bobayı

düvecek, kız da anayı,

Ozaman bilärsin, ani dünnään bitkisi.» Тогда знай, что наступит конец света”.

(с. Конгаз, А. И. Дойкова)

Одной из форм рождественского колядования было *Хождение со звездой*, которое называлось *Stăuaylan gezmää* (из молдавского *steaua* – звезда) реже *Yıldızlan gezmää*. Со «звездой» колядовали 2-3 мальчика. На деревянную палку устанавливали бумажную звезду, внутри которой помещали иконку. К обеим сторонам звезды прикрепляли свечи, которые зажигали при исполнении тропаря. Колядующих одаривали полотенцем, платком и деньгами. Колядование со звездой было, по-видимому, заимствовано гагаузами у молдаван, так как тексты религиозного содержания произносились в основном по-молдавски. Со звездой обычно ходили цыгане или дети бедняков.

Важное место в Рождественской обрядности занимали обрядовые хлеба. За несколько дней до Рождества приготавливали различные виды калачей, в том числе рождественский калач *Kraçun kolaci*, напоминающий собой незавершенную восьмерку. Обрядовые действия, совершавшиеся с Рождественским калачом, связаны с поминовением умерших.

В рождественское утро, прежде чем приступить к употреблению скромной (жирной) пищи разговлялись жареным воробьиным мясом – *saçak kuşu* (села: Авдарма, Чок-Майдан, Гайдар, Бешгёз, Джолтай, Казаклия, Карбалия, Копчак; г. Чадыр-Лунга) [Квилинкова, 2002а, 2007а]. По установившейся традиции, когда разговлялись в первый день Рождества, то не ели сразу свиного или овечьего мяса, а предварительно ели птичье мясо «из боязни, что заболеют и умрут» [Мошков, 1902, № 3, с. 53].

Ритуал разговления мясом жертвенной птицы до праздничной трапезы свидетельствует о стремлении людей приобщиться к магическим свойствам, которые приписывались съеденной птице. По сведениям современников, целью разговления воробьиным мясом было «приобрести быстроту и легкость,

подобно воробью» (*güüdän elin olsun*). В основе этого обычая лежит контактная магия, то есть передача человеку особых качеств, свойственных в данном случае воробью, с помощью контакта (поедание воробья).

У гагаузов, как и у других европейских народов, главное место в рождественской обрядовой трапезе занимали блюда из свинины. Обязательное использование в рождественско-новогодней трапезе блюд из свинины символизировало достаток семьи и благополучие хозяйства. В основе этого обычая лежит инициальная магия (магия «почина»), стремление обеспечить и сохранить в новом году имеющееся благополучие.

Новый год – *Eni yıl* гагаузы отмечают по старому стилю 14 января (исключение г. Вулканешты). В народе этот день называется также **Святой Василий** – *Ay Vasili*. Традиционные новогодние поздравления, колядования *Hêy-Hêy gezmää*, *Ay Vasili gezmää* (с. Карбаляя) происходили накануне Нового года (*Eni yıla karşı*). Колядовали мальчики, начиная с 7 лет, молодые парни и женатые мужчины. Группы взрослых колядующих ходили со специальным инструментом (*buga, bua, uultu*), имитирующим мычание быка (пустой бочонок или тыква с натянутыми посередине конскими волосами), а также с гармошкой, звончком и колотушкой (*traka*), кнутом (*kamçı*) и др. Такой способ колядования назывался – *Bu(g)aylan gezmää / Buylan gezmää*.

Новогодние колядки, в отличие от рождественских, исполнялись гагаузами в основном на молдавском, реже на гагаузском языке [Квилинкова, 2011a]. При их исполнении ударяли кнутом, как будто бы погоняли волов, и время от времени хором выкрикивали: «хэй-хэй».

HÊY-HÊY. ENİ YIL TÜRKÜSÜ Новогодняя песня / колядка

Avşamêrsin, amuca, avşamêrsin!

Kalk, ne yatêrsin?!

Ay Vasilin avşamını sürelim.

Puluklar olsun hazır,

Çizilär yapılı.

Başaklar olsun kuş gibi,

Boodaylar olsun koor gibi,

Tenelär olsun graa gibi.

“Hêy-hêy!”

Добрый вечер, дядя, добрый вечер!

Вставай, чего спишь?!

Будем «пахать» вечер Святого Василия.

Пусть плуги будут готовы,

Борозды вспаханы.

Пусть колосья будут, как птицы,

Пусть пшеница будет, как уголья,

Зёрна пусть будут, как горох.

“Хэй-хэй!” (с. Авдама, Е. И. Грек)

В некоторых гагаузских селах (Авдарма, Джолтай, Баурчи, Томай) накануне Нового года колядующие исполняли обряд ритуальной запашки при помощи деревянного плуга (*Puluklan gezmää*). Двое из колядующих выполняли роль вола, третий – пахаря, а четвертый – погонщика волов. Колядование с плугом накануне Нового года относится к бессарабскому периоду и является результатом молдавского этнокультурного влияния, так как у гагаузов Болгарии этот обряд отсутствует.

Характерной чертой гагаузской новогодней обрядности является использование масок (козы, медведя, реже – овцы), а также вывернутого наизнанку тулупа, ряженье, обрядовое переодевание мужчин в женские одежды. Обряд колядования «с козой» называется *Kaprylan gezmä / Keçiyän gezmä* (с. Гайдар, Карбалия, Копчак).

14 января рано утром, затемно, взрослые парни и мальчики (*kumi*) поздравляли своих крестных родителей с Новым Годом и угощали их водкой (*Rakiylan gezmä*). Специально для крестников устраивали угощение и одаривали различными подарками и деньгами.

Одной из форм новогоднего поздравления является обычай **Сурваки** – *Survaki, Suvraki, Survaki gezmä, Survaklamaa*. Утром в первый день Нового года девочки, реже и мальчики, ходили к родственникам и соседям с веточками (яблони, груши, кизила), украшенными разноцветной бумагой (*survaçka, fişkan, çibik*). Войдя в дом, они легко ударяли ею всех домочадцев (*survaklamaa*), произнося при этом поздравления на болгарском языке: «*Surva, surva, rak do gudina*». Колядующих одаривали сладостями, носовыми платками и мелкой монетой. В основе данного обычая лежит контагиозная магия и вера в магическую силу свежесорванной ветки. В некоторых селах (Авдарма, Бурчи, Джолгай) известна и другая форма новогоднего поздравления – «Посевание» (*Ekinnän kutlamaa*).

Важное место в новогодней обрядности занимала праздничная трапеза, которая обязательно включала холодец из петуха (*paça*), различные блюда из свинины, молочную рисовую кашу (*sütlü pirinç*) и др. Все перечисленные блюда имели магическое значение: петух выступал как символ нового солнца, свинья и каша – как символ плодородия.

Составной частью новогодней обрядности являлись гадания: о дожде (с помощью лука и соли), о суженом (по лаю собак, по брошенной туфле и т. п.), о счастье (по праздничному пирогу, в который запекали монету и др.). В основе разнообразных зимних гаданий и магических действий лежит стремление крестьян предугадать будущее и повлиять на него.

Второй день Нового года 2 / 15 января отмечали в честь волов – **Воловий день** / *Öküzlerin günü*. Вечером, накануне второго дня Нового года совершали обычай Очищения хлева (*Dam kürümää*), в котором принимала участие группа молодых людей, колядовавших на Новый год. Они пытались тайком очистить от навоза хлев какого-нибудь хозяина. Если это у них получалось, то хозяин угощал их, в противном случае, они угощали хозяина. Функциональное значение данного обычая заключается в стремлении «обеспечить» волов как главных «кормильцев» семьи здоровьем. В празднике в честь волов проявляются элементы почитания этого животного.

За Новым годом следует большой христианский праздник **Богоявление, Крещение Господне**, называющийся в народе **Крещение, Аязма, Йорданов день, Святой Йордан** / *Vaatiz, Ayazma, Yordan günü, Ay Yordan* (6 / 19 января).

Крещение Господне завершает цикл новогодней обрядности. После этого дня колядования прекращались.

Накануне праздника (*Ay Yordana karşı, Yordan ajunu*) постную трапезу окуривали ладаном. Как и у других христианских народов, в обрядности этого праздника у гагаузов наблюдается большое смешение христианских и народных элементов. Крещенская обрядность состоит из «Малого» и «Большого» Крещения. Первое происходило в церкви, а второе – в общественном месте, у колодца или у проточной воды. Во время большого водосвятия, когда крест (*kruça, stavroz*) опускали в воду, стреляли из ружей с целью изгнания «нечистой силы». По состоянию креста гадали о будущем урожае: «если крест покрывался льдом, считали, что год будет урожайным».

После Большого водосвятия священник в течение нескольких дней освящал колодцы и дома жителей села, за что получал вознаграждение. На Крещение мыли иконы, брызгали друг на друга освященной водой (*ayazma*).

В **День Иоанна Крестителя**, именующийся в народе – **Святой Иван, Иванов день** / *Ay Yuvan, Yuvan günü* (7 / 20 января) совершали обрядовое купание молодоженов *Eni güveyi yıkamaa* (досл. 'Купание новоиспеченного жениха'). Крестные родители обливали водой молодоженов, женившихся в прошлом году, после чего угощали их обедом. Парни обливали водой именинников, которые должны были откупиться и устроить для них угощение.

Обычай обрядового купания молодоженов выполнял социальную функцию – торжественное принятие молодоженов в другую социальную группу и наделение их всеми соответствующими правами. Таким образом, в основе данного обычая лежит обряд посвящения, то есть переход юношей и девушек из одной социальной группы в другую.

По окончании новогодних праздников женщины отмечали **Бабин день** – *Babu günü, Baba günü, Babin den* (8 / 21 января), посвященный Бабе-повитухе и Роженице. Праздник отмечали в доме повитухи. К ней приходили женщины, у которых она принимала роды, и приносили различные подарки: полотенце, мыло, чулки, и т. д., а также калач с вареной курицей *kaniska*. Баба для всех женщин устраивала угощение. Во время гуляний, продолжавшихся до глубокой ночи, повитуху возили на санях или на телеге к колодцу и там поливали водой. В телегу впрягались сами женщины. От встречавшихся им на пути мужчин они требовали выкупа вином, деньгами, в противном случае их поливали водой, снимали с них шапку и т. п. Такого рода вольности допускались лишь в этот день.

Праздник в честь **Св. Афанасия** – *Tanas, Ay Tanas* (18 / 31 января) отмечали дважды: зимой и летом (2 / 15 мая). Афанасия-зимнего праздновали, чтобы предохраниться от чумы, так как он считался защитником людей от этой болезни. Согласно народному календарю, день Св. Афанасия обозначал середину зимы.

Первые три дня февраля считаются границей между зимой и весной и относятся к праздникам «переходного» периода. В **День Св. Трифона** – *Trifun*

günü, Trifun (1 / 14 февраля) крестьяне окропляли виноградники и скот освященной в церкви водой. Некоторые из хозяев, имевшие значительное количество виноградников, совершали ритуальное подрезание виноградной лозы (1-3 куста), после которого поливали куст вином и выпивали стакан вина. Магические действия, связанные с «обрядовым подрезанием виноградника», совершали с целью увеличения плодоносной силы виноградников. Празднование этого дня, в основе которого лежит ритуальный запрет на использование острых предметов, связывается с широко распространенной в народе легендой о Трифоне, отрезавшим свой нос.

День Св. Трифона и два последующих праздника *Сретение Господне / Strateniya* (2/15 февраля) и *День Св. Симеона Богоприимца / Simon, Simön* (3/16 февраля) по содержанию относятся к так называемым «Волчьим праздникам». Основу их обрядности составляет ритуальный запрет (табу) на использование острых предметов (нож, ножницы и т. п.), целью которого было предохранение домашнего скота и людей от волков. Эти дни считались очень опасными (*hatalı gün*). В День Св. Симеона гадали о погоде на лето.

В *День Св. Харалампия – Aralambu günü, Ay Haralampi, Sfintu Aralambu* (10 / 23 февраля) освящали в церкви мед, которым мазали приготовленную лепешку (*pita*). Ею угощали соседей. Чтобы уберечься от злого воздействия духов, их старались задобрить подобными подношениями.

На *Мясные заговоры – Et orucu* (букв. 'Мясной пост') происходило «прощание» с мясной пищей. В последний день недели (в воскресенье) в каждом доме готовили различные мясные блюда. Несколько тарелок с блюдом разносили в соседние дома в память умерших. После этого дня вплоть до Пасхи мясо в пищу не употребляли.

Великому посту предшествуют *Сырные заговоры – Piinir aftası, Maslința (Сырная неделя, Масленица)*, на которых происходило «прощание» с молочной пищей. В течение Масленицы (сырных заговен) употребляли только молочную пищу, различного рода пресные слоеные пироги, с творогом (*döğemä, gözlemä, plaçinta*), голубцы (*sarma*), яйца вареные и жареные. Сырные заговоры, во время которых запрещено было употребление мясной пищи, являлись своего рода подготовкой организма от обычной системы питания к длительному семинедельному Великому посту, во время которого запрещалось употребление скоромной пищи.

На Сырной неделе ездили в гости к родственникам на санях, телегах, в зависимости от погодных условий. Обильное угощение на Масленицу, как и на Новый год, связано с магией первого дня. Верили, что «как проведешь этот праздник, таким будет и весь год (обильным)».

Масленица считалась «женским праздником», так как она отмечалась в основном женщинами. На Масленичной неделе несколько женщин собирались в одном доме с различными женскими работами (шитьем, пряденьем и т. д.). Вечером из собранных сообща продуктов устраивали застолье и ве-

селились. Иногда использовали различные «маски» (с. Джолтай), например: осла (*eşek*), цыгана (*çingenä*).

Самым важным днем Масленицы было Прощеное воскресенье, которое включало в себя обычай коллективного раскаяния *Prost olmaa*, обрядовую трапезу, ритуальные огни (*ateş, pirliga*), верховую езду (*beygirlän gezmää*). Обычай просить прощение накануне Великого поста исполняется пожилыми людьми и в настоящее время. По обычаю в этот день полагалось навестить родителей, старших родственников, кумовьев и соседей, у которых просили прощения, целую руку. После совершения обряда раскаяния посаженные родители одаривали своих крестников (*kumi, kumiğa*) свечей, вареным яйцом и платком.

Для детей на Масленицу устраивали развлечения. Излюбленным занятием была игра с яйцом (или халвой) под названием *Hamam, Hamlatmaa, Sallamaa*. Очищенное яйцо или халву подвешивали на веревке к потолку и раскачивали по кругу. Дети должны были поймать яйцо ртом. Верили, что этот обычай способствует хорошему урожаю, увеличению поголовья скота и птицы и т. д.

Важной частью Прощеного воскресенья являлись обрядовые огни. Вечером возле каждого дома старший в доме разжигал небольшой костер из соломы, через который должны были обязательно перепрыгнуть и молодые, и старые. Кроме того, на каждой улице жгли общий костер, на который собирались жители всей улицы (с. Бешалма). На холмах молодежь разжигала большие общественные костры. Этот ритуал совершали, вероятно, с целью изгнания «нечистой силы».

Развлечениями молодежи на Масленицу были: скатывание со склонов горящих колес, соревнования по верховой езде, перепрыгивание верхом на лошади через костер (с. Авдарма, с. Гайдар, г. Вулкэнеить, с. Карбаля). Согласно народному поверью, масленичные костры отгоняют нечистую силу, предотвращают появление чесотки у лошадей и предохраняют людей от блох.

Помимо очистительно-предохранительной функции, в масленичных кострах проявляются также элементы культа предков. В субботу на этой неделе костры разжигали на могилах родственников (с. Чок-Майдан) с целью «согреть землю» (*er yisinsin*) и «пробудить» умерших, которые содействовали бы процессу возрождения природы и получению хорошего урожая.

Одним из наиболее ярких событий в течение Великого поста был праздник, посвященный лошадям, отмечавшийся в первую субботу Великого поста – **День Св. Федора** / *Todur günü, Ay Todur*. Святой Федор считался покровителем лошадей. В этот день во многих селах устраивали конные скачки (*koşu*) с призами. Согласно народному поверью, участие лошадей в празднике было средством предохранения их от болезней.

В обрядности Тодорова дня проявляются и элементы, связанные с культом лошади и культом предков. В этот день посещали кладбище и разжигали на могиле небольшой костер (с. Карбаля). В церкви готовили кутью *büyük koliva* («большая колива»), предназначавшуюся для общественного по-

миновения умерших. По окончании богослужения каждый прихожанин уносил домой немного освященной кутьи, которую использовали в качестве апотропейного средства (от злых духов – с. Бешгёз). Скачки начинались возле кладбища и завершались в центре села.

Анализ обрядности Тодорова дня у гагаузов свидетельствует о том, что она представляет собой симбиоз древних традиций тюркских народов с традициями народов Балканского региона.

1/14 марта в народе воспринимался как первый день весны и назывался по-разному: *1 Марта, Баба Марта, Святая Евдокия – Mardin biri, Marta Babusu, Sfintu Dokiya*. В большинстве гагаузских сел эту дату отмечали в честь Бабы Марты, а в некоторых селах Комратского района – в честь «Бабы Докии» (с. Чок-Майдан). Согласно же православным святым в этот день чествовали Преподобную мученицу Евдокию.

Рано утром хозяйка подвешивала к стрехе дома кусок красной ткани или красный пояс (*kırmızı marta parçası*), «чтобы солнце светило ярче». Детям, девушкам повязывали красную и белую шерстяные ниточки «*marta*», «*martacık*» на кисть, руку или шею, которые носили до прилета первых птиц: ласточки или аиста. Такие же мартеницы повязывали на шею домашним животным и ветви плодовых деревьев. В этот день тщательно подметали в доме пол и, выбрасывая мусор во двор, приговаривали: *Mart – içeri, pırelâr – dışarı!* («Март в дом, блохи вон!»). В основе мартовских обычаев лежит очистительно-предохранительная и имитативная магия (увеличение солнечной активности с помощью красной материи).

С 1 по 9 марта соблюдали запрет на всякую женскую работу, с целью не разгневать Бабу Марту или Бабу Евдоху и чтобы не было заморозков (то есть, чтобы «не способствовать возвращению зимы»). Этот запрет связан с празднованием в честь указанных мифических существ, которые, согласно народным воззрениям, могли приблизить или отдалить наступление весны.

Праздник *Сорок великомучеников* в народе называется *Сорок мучеников / Kırk teçik, Сорок святых / Kırk ayoz, Сорок ложек / Kırk kaşık* (9 / 22 марта). По сведениям информаторов с. Баурчи, народное название праздника 40 ложек произошло от обычая одаривать в память умерших 40 ложками.

День Сорока мучеников в народном календаре обозначал окончательный приход весны и начало нового сельскохозяйственного года. Соответственно, совершавшиеся обрядовые действия были направлены на пробуждение природы. С самого утра хозяйка пекла сорок небольших калачиков в виде восьмерки, которые раздавала соседям (по два калачика) в честь 40 великомучеников и в память умерших. Утром во дворе каждого дома, под деревом или возле калитки, разжигали из «мусора» небольшой костер с целью «согреть землю», через который перепрыгивали домочадцы. Считалось, что костры способствуют установлению теплой погоды и предохраняют виноградники от заморозков.

В День Сорока великомучеников совершали магические действия с топором, с целью «запугать» неплодоносящее дерево – *Aaci korkutmaa* (с. Баурчи, с. Бешалма). В обрядности этого праздника отражаются древние воззрения, связанные с инициальной магией (магией «первого дня») и числом 40. Считалось необходимым проделать в небольшом объеме все работы, чтобы в течение всего года сопутствовала удача. Воззрения, связанные с магией числа 40, распространены как у христианских, так и у мусульманских народов, и относятся к числу древнейших [Градешлиев, 1991, с. 80-89].

Благовещение – *Blaguštenî, Blaguştin* (25 марта / 7 апреля) считается большим праздником, в который запрещена любая работа. По своему значению этот праздник приравнивался к Пасхе. Согласно поверью, распространенному у многих европейских народов, даже прилетевшие птицы в этот день не вьют гнезд. Основу данного праздника составляют обрядовые огни, имевшие очистительную функцию. Однако четко проявляется связь благовещенских костров с поминовением умерших. Согласно народному поверью, в этот день обязательно нужно поест немного рыбы.

В **Лазареву субботу** – *Lazari cumaertesî, Lazari* (предпоследняя суббота перед Пасхой, накануне Вербного воскресенья) исполняли весенний девичий обряд «Лазари» / *Lazari*, частично сохранившийся в некоторых селах до наших дней (Баурчи, Бешалма, Конгаз). Лазаровали девочки 7–12 лет, которых называли *lazaricilâr, lazarki*. Они ходили по домам небольшими группками (по трое) с пением лазарских песен.

LAZARKÎ

Lazarki, Lazarki.

Uçtum, gittim, dala kondum.

O dal bana emişini verdi,

Dal da bana emiş verdi,

Bân emişi gökâ verdim,

Gök ta bana yaamur verdi,

Bân yaamuru erâ verdim,

Eg bana çimen verdi...

Emişi bân koyuna verdim,

Koyun bana kuzusunu verdi,

Kuzusunu bân kurban adadım,

Lazarki, Lazarki.

Лазарки

Лазарки, Лазарки.

(Припев повторяется после каждой строчки).

Полетел, на ветку сел.

Эта ветка мне ягоду дала,

Ветка мне ягоду дала,

Я эту ягоду небу отдала,

Небо мне дало дождь,

Я дождь земле отдала,

Земля мне траву дала...

Я ягоду овце отдала,

Овца дала мне своего ягнёнка,

Ягнёнка я пообещал принести
в жертву (курбан),

Лазарки, Лазарки. (с. Бешгёз, Е. С. Славиогло)

Одна из лазарок изображала «невесту» (*gelincik*). Ее лицо обычно было закрыто белой коротенькой фатой или платком. Участниц одаривали сырыми яйцами и мелкой монетой.

В некоторых селах Комратского района (с. Бешалма, Конгаз) распространена другая форма обряда Лазари, которая отличается от предыдущей возрастным составом участниц (девушки 14–16 лет), обрядовой одеждой и функциональной направленностью. «Взрослые лазарки» ходили по домам группой состоящей из 8–10 человек. Две девушки изображали «молодуху», что подчеркивалось элементами их обрядового костюма (особой формой повязания платка).

Третья разновидность весенних девичьих обычаев – *Боенец*, в которой главную роль играли две девочки: одна изображала невесту, а другая, именовавшаяся *Боенец*, – жениха. Обряд *Боенец* был зафиксирован у гагаузов во второй половине XX в. в смешанных по национальному составу селах, в которых гагаузы проживали вместе с болгарскими (с. Жовтнево (бывш. с. Каракурт), с. Червоноармейское (бывш. с. Кубей), и в тех селах, которые граничили с болгарскими селами [АИАЭ].

Весенние девичьи обычаи, связанные с различными видами лазарований (*Лазарки*, *Боенец*, *Данец*, *Лазэрелул*), были широко распространены у народов Балкано-Дунайского региона (болгар, сербов, македонцев, части румын (в Мунтении), молдаван).

В *Вербное воскресенье* / *Süüt pazarı* – последнее воскресенье перед Пасхой поминали умерших. Прихожане приходили в церковь с ветками вербы и там освящали их. Затем с ними шли на кладбище, втыкали ветки в могилы и угощали присутствующих обрядовой едой (с. Карбалия). Одну ветку несли домой и оставляли ее в помещении для скота или под иконой.

На седьмой неделе Великого поста (последняя неделя перед Пасхой), которая в народе называлась *Большая* / *Великая неделя* – *Büük afta*, в церкви проходило чтение Евангелий (*Büük Deniyä*). Существовал обычай после последнего богослужения нести домой зажженную свечу, огонь которой считался освященным и назывался *okunmuş ateş* («освященный огонь»). Этот обычай соблюдается и в настоящее время в некоторых гагаузских селах (Чок-Майдан, Баурчи, Гайдар). Такую свечу хранили за иконой и зажигали ее при сильной грозе.

На Великой неделе выпекали обрядовые хлеба (*paska* и *kolaç*) и красили и *расписывали* яйца. Пасхальное яйцо (обычно окрашенное первым или просто освященное) наделялось магической силой и использовалось как апотропеическое средство от града (с. Бешгёз). На этой неделе запрещалось стирать, шить, заниматься женскими работами и работать в поле. Согласно народному поверью, человек, умерший на Великой неделе, попадает прямо в рай. Особо почитался на этой неделе четверг. Последние три дня Великого поста многие пожилые люди соблюдали «тримур» (ничего не ели и не пили).

Одним из наиболее почитаемых дней Великого поста является *Великий* / *Чистый четверг* – *Ak perşembä*. Обрядность этого дня связана с поминовением умерших. В некоторых селах она сохраняется в архаической форме. Начиная с Чистого четверга, отмечали семь, а в некоторых селах (с. Дезгинджа) девять четвергов от града. Каждый год в Чистый четверг, согласно народным представлениям, «души умерших родственников возвращаются в свои дома и остаются

там до кануна Вознесения». К этому дню приводили в порядок могилы.

Рано утром во дворе каждого дома разводили небольшой костер (обряд «согревания покойников»), рядом с которым ставили столик с кутьей, калачом и свечой. По пути на кладбище (с. Конгаз, с. Бешалма, с. Баурчи) на обочине дороги, на колодцах и мостах оставляли зажженную свечу, кутью, обрядовую лепешку. Окуривали ладаном могилу, и принесенные с собой кутью, обрядовую лепешку (*pita*), сладости, вино и др. Затем обменивались принесенной едой.

Пасха – *Paskellä* считается большим религиозным и народным праздником. Ко дню Пасхи в доме производили все ремонтные работы: покраску, побелку, глиной обмазывали полы в домах. Детям покупали что-либо из одежды. Свечу с пасхальной заутрени «*okunmuş ateş*» несли зажженной домой, как и в Чистый четверг, и давали подержать всем домочадцам. В церкви освящали обрядовый хлеб, яйца и др., а затем обменивались поздравлениями и обрядовой едой (пасхой и яйцами).

В некоторых селах (Авдарма, Чок-Майдан, Дезгинджа, Баурчи, Джолтай) на Пасху дети ходили из дома в дом с поздравлениями. Этот обычай назывался *Kırmızı yumurtıylan gezmää* («Ходить с красным яйцом»). На Пасху, как и на Новый год, семейные пары приходили в гости к матери невесты, а молодожены – к посаженным родителям. Спустя несколько лет брака в гости к посаженным шла только кума.

Важную часть пасхального праздника составляли молодежные развлечения: танцы (*horu, jok*) и состязания по борьбе (*güreş*). Излюбленным занятием детей и молодежи на Пасху являлось катание с горок крашенных яиц, а также обычай чокаться крашеными яйцами.

Девятый день после Пасхи (в понедельник) в народе назывался **Малая Пасха, Девятый день Пасхи, Пасха умерших** – *Küçük Paskellä, Paskellenin dokuzu, Ölülerin Paskellesi*. В этот день на кладбище устраивали коллективные поминки по умершим родственникам. Данный обычай хорошо сохранился до настоящего времени.

3. ЛЕТНИЙ ЦИКЛ ПРАЗДНИКОВ

Праздник в честь **Великомученика Георгия Победоносца** (23 апреля / 6 мая) в народе называется **Хедердез / Hederlez** реже **Св. Георгий / Ay Yorgi, Ay Görgi**. Этот день считался одним из самых больших праздников в году, празднование которого в XIX в. длилось три дня [Малай, 1875, с. 834]. Св. Георгий считался покровителем крупного и мелкого рогатого скота.

Согласно народному календарю, праздник Хедерлез – это первый день лета и начало нового хозяйственного года. Отнесение начала годичного цикла к первой половине мая связано с периодичностью скотоводческого хозяйства, с появлением первой зелени и перегоном скота на летние пастбища. На Св. Георгия заключались и расторгались различные договоры, в том числе обговаривали условия найма пастухов.

Основными компонентами праздника Хедерлез являются обычаи и обряды, связанные с жертвоприношением животного (*kurban*), культом предков, скотоводством, водой и растительностью, которые переплетаются друг с другом: сбор целебных трав, купание в утренней росе, обрядовый обход полей с целью определения степени зрелости зерновых.

Центральным моментом праздника было обрядовое заклятие жертвенного ягненка и приготовление из него специального блюда с крупой – *kurban bulgurlan* – «курбан с булгуром», позднее *kurban piriñlän* – «курбан с рисом»). Кровью жертвенного животного делали детям кресты на лбу, щеках, подбородке, а также на косяках дверей дома. После обедни во дворе церкви прихожане устраивали обрядовую трапезу с курбаном и с обрядовым хлебом (*kurban ekmää*). Иногда коллективную трапезу устраивали отдельно на каждой улице либо в каждом доме (жертвоприношение от членов семьи). Согласно обычаю, несколько соседей сообща запекали своих жертвенных ягнят в печи одной из хозяек (с. Казаклия). У гагаузов Болгарии такие печи строили прямо на улице.

Для заклятия выбирали обычно самого лучшего ягненка из нового приплода, мужского пола без физических недостатков. Над ним совершали ряд обрядовых действий: к рожку ягненка прикрепляли восковую свечу и зажигали; в рот клали немного зеленой травы, соли (иногда соль привязывали в платочке к рожку), а голову поворачивали на восток. Старший в семье мужчина кадил ладаном из ручной кадила, окроплял жертву освященной в церкви водой, читал над ней молитву, перекрещивал и резал. Если в селе была церковь, то некоторые прихожане несли святить в церковь живого ягненка. Шкуру ягненка отдавали священнику в качестве платы за услугу. О родовом характере жертвоприношения свидетельствует то, что обрядовые действия, связанные с подготовкой животного к заклятию, совершал самый пожилой в доме мужчина в присутствии всех членов семьи. Позднее жертву стали приносить от имени семьи.

К архаическим элементам также относится использование костей и крови жертвенного животного. Считалось, что кровь жертвенного животного обладает магической силой, в том числе предохраняет от воздействия злых сил. Ею делали детям кресты на лбу, щеках, подбородке, а также на дверях дома. Оставшуюся кровь выливали на землю в недоступном месте (под амбаром, то есть где никто не ходит). После трапезы кости жертвенного ягненка уносили домой и зарывали в землю. По народным представлениям, эти кости обладают магической силой – способностью влиять на увеличение потомства у людей и приплода у животных. В основе обрядовых действий с костями и кровью жертвенного животного лежит контактная магия для увеличения плодородия земли, плодовитости скота и людей.

Важной частью обрядности праздника Хедерлез является апотропеическая (предохранительная) магия. Согласно народному поверью, накануне дня Св. Георгия активизировалась нечистая сила (*cadı*), которая отнимала у

молочного скота «ману» (*mana*) или урожай в поле. В понятие «мана» народ включал жизненную силу животного и его способность давать молоко. Чтобы уберечься от колдунов, рассыпали во дворе освященные на Пасху семена мака или проса и произносили магическое заклинание.

Составной частью праздника были молодежные развлечения – хоро, качание на качелях. В этот день принято было подводить некоторые итоги: детей взвешивали и измеряли их рост, сравнивая эти данные с предыдущим годом. В настоящее время на Хедерлез в г. Чадыр-Лунга проводят конные состязания (*Altın at*), хотя, согласно народному календарю, их устраивали в День Св. Федора (первая суббота Великого поста).

Через сорок дней после Пасхи отмечали праздник **Вознесение Господне** – *İspas*, в обрядности которого христианские элементы тесно переплетены с древними представлениями о загробном мире, о душе. Это последний из семи Великих четвергов, отмечавшихся от града.

Обрядовые действия, приуроченные ко дню Вознесения и другим праздникам, связанным с поминовением умерших, хорошо сохранились и совершаются во многих селах и в настоящее время. Согласно народным воззрениям, души умерших родственников, «отпущенные на землю» в Чистый четверг, возвращаются обратно в загробный мир в день Вознесения. К этому дню готовили обрядовые хлеба (*paska*) и красили яйца, которые вместе с другой едой освящали в церкви. Накануне Вознесения крестьяне приходили на могилы умерших родственников и «прощались» с ними, одаривая друг друга калачами и обрядовой едой. По народным представлениям, умершие родственники на том свете продолжают вести свое хозяйство и живут обычной жизнью.

В Вознесение многие гагаузские, а также болгарские села, отмечали межсельские праздники – *Сборы / Zbor*, которые сопровождались жертвоприношениями животных, спортивными состязаниями (скачками, борьбой), всеобщим весельем и ярмарками.

1/14 мая с целью предупреждения засухи совершали обряд вызывания дождя – **Пипируда / Pipiruda**. Накануне этого дня куклу вылепленную из глины оплакивали участницы обряда. Наиболее распространенным названием такой «куклы» было **Германчу** или **Германчо**. В некоторых гагаузских селах это название имело незначительные отличия: *Герменчо* (с. Чок-Майдан), *Герданчо* (с. Джолтай), *Ерменчо* (с. Кирсова), *Герги* (с. Конгаз, с. Бешалма), *Кальянка*, *Кальенка* (г. Вулкэнешть), *Кальенчу* (с. Авдарма). Иногда такую «куклу» называли сразу двумя именами: *Германчу* и *Танасчик* (с. Гайдар, г. Чадыр-Лунга, с. Кириет-Лунга, с. Бешгёз) или *Сенька* (с. Казаклия). Повидимому, имя куклы *Танасчик* связано с днем в честь Св. Афанасия, который отмечали 2 / 15 мая.

Рано утром (14 мая) группа девочек (иногда вместе с женщинами), состоящая из 10-30 человек, обходила крестьянские дома с пением обрядовых песен.

PIPIRUDA TÜRKÜSÜ

Pipiruda gezerim,
Allaha duva ederim:
– Ver, Allahım, yaamurcuk,
Tarlalara – çamurcuk,
Teknelerä – hamurcuk,
Sinilärä – kollaççık,
Fırinnara – ekmecik,
Ver, Boje, yaamur!

Песня Пипируды

Пипирудой хожу,
Бога молю:
– Дай, Боже, дождика,
На поля – грязи,
В квашни – теста,
В формы – калачей,
В печи – хлеба.
Дай, Боже, дождя! (с. Баурчи, А. Н. Кёся)

Одна из них (обычно сирота) называлась *Пипируда* или «невеста» (*gelincik*). Ее голову украшал венок из белых полевых цветов (*pipiruda çiçää*); в руках она держала два букетика из этой же травы или базилика (*feslen*) и ведро с водой. Все участницы обряда обычно были одеты в траурную черную одежду и держали в руках листья лопуха (*kalabak yapraa*).

После исполнения песни (обычно на гагаузском языке) Пипируда кропила хозяйку и дом водой. В благодарность она одаривала участниц обряда (*pipirudacılar*) различными продуктами: мукой, свиным жиром, растительным маслом, яйцами (не во всех селах), мелкой монетой и др. Муку приносили в сите, которое затем катали по земле. По положению, в котором сито останавливалось, гадали об урожайности года (вверх дном – урожай, вниз дном – неурожай). После одаривания хозяйка поливала Пипируду водой, «чтобы пошел дождь». В данном обряде проявляются элементы симпатической магии, где желаемое достигается подобными же действиями. По мнению многих ученых, ритуал обливания Пипируды водой свидетельствует о человеческих жертвоприношениях, имевших место в древние времена.

После обхода дворов участницы обряда несли Германчо к источнику и закапывали его на берегу озера, ручья, на поле или в огороде или же бросали в недействующий колодец. По прошествии 3 или 9 дней «куклу» откапывали и затем бросали в воду (с. Гайдар); иногда сразу бросали в воду. Обряд завершался поминальной трапезой (в честь Германчо) и мольбами о дожде.

Сохранились этнографические сведения, из которых следует, что в первой половине XIX в. жители колонии Комрат совершали обряд вызывания дождя с оказанием идолу Германчо идольских почестей: оплакивали, окуривали ладаном, зажигали свечи, приносили жертвоприношения, которые состояли «... в закалывании барашков <...> и приготовлении из них яств» [КЕВ, 1911, № 33-34, с. 1148-1150]. Аналогичный обряд был совершен жителями г. Комрата в 1996 г. во время сильной засухи [Квилинкова, 2007а].

Характерной чертой обряда Пипируда является объединение обрядов Пипируда и Германчо в единый комплекс; обязательное завершение обряда похоронами Германчо и поминальной трапезой; прикрепление обряда Пипируда к конкретной дате (1/14 мая).

В случае длительной засухи женщины неоднократно совершали обряд Германчо, с похоронами «куклы» и поминальной трапезой. Помимо обряда Пипируда, существовали и другие способы вызывания дождя – обрядовый обход полей вдовами села.

2 / 15 мая отмечали в честь **Св. Афанасия-летнего** – *Tanas, Ay Tanas*. В этот день некоторые гагаузские и болгарские села (Димитровка (Болградского р-на, Украина), Александровка (бывш. Саталык-Хаджи), Ново-Трояны, Огородное (бывш. Чишишия) ежегодно отмечали межсельский праздник (*Сбор*), который проходил возле огромного валуна в честь местночтимого Св. Афанасия [НА РМ, ф. 208, оп. 4, д. 3596 (за 1909 г.)].

9 / 22 мая отмечали **День Св. Николая** – *Nikulay, Nikulay günü, Ay Nikola, Nikul günü, Sveti Nikola*. Во многих домах делали курбан (*steunoz kurbani*) в честь святого, покровителя семьи. В с. Казаклия на Николая-летнего устраивали курбаны на улице (коллективные трапезы).

Суббота накануне Троицы – **Троицкая суббота** называется в народе *Moşa, Moşa cımaaertesi, Duşniţa*. Основу обрядности этого дня составляют обычаи и обряды, связанные с общественным поминовением умерших предков (*Моша*). На кладбище собирались женщины с кутьей на блюдах и с графинами воды и одаривали друг друга различной деревянной посудой в память умерших.

В праздновании **Святой Троицы** – *Troiţa, Troiţa pazari* (Троицкое воскресенье), *Duminika Mare* (Великое воскресенье), отмечающейся на 50-й день после Пасхи, сохранились пережитки дохристианских верований. Особо почитались также канун Троицы (Троицкая суббота) и понедельник после нее (День Святого Духа). Некоторые гагаузские села устраивали на Троицу межсельский праздник (*Сбор*).

В троицкой обрядности важную роль играет зеленая растительность, которая использовалась в качестве апотропейного (предохранительного) средства. Накануне Троицы украшали ворота ветками ореха (*ceviz yapraa*) или акации (*biyaz salkım*). В домах и в церкви полы покрывали травой. Считалось, что трава, которая пролежала на полу эти дни, обладает магической силой. Обряды, в основе которых лежит предохранительная магия, занимали важное место в троицкой обрядности. Их совершали с целью защитить людей, урожай и скот от колдунов (*cadı*). Считалось, что накануне Троицына дня *cadı* отбирали у урожая «ману».

С понедельника (после Троицы) начиналась **Русальная неделя** – *Rusali aftası*, длившаяся до начала Петровского поста. Это второй этап празднования в честь мифических существ Русали, который завершался обрядом проводов Русали (села: Бешгёз, Авдарма, Чок-Майдан, Джолтай, Казаклия, Баурчи). Первый этап начинался в Русальную среду *Rusali çarşambası* (в праздник Преполование) обрядом «Встреча Русали» (*Rusalileri getirmää*). В некоторых населенных пунктах (села: Авдарма, Чок-Майдан, Джолтай, Казаклия, Баурчи; г. Чадыр-Лунга) обряд представлял собой театрализованное представле-

ние с ряжеными, сутью которого было «приглашение» Русали в село «как дорогих гостей с другой планеты». В празднике участвовали только женщины. Танцы («хору»), составлявшие важную часть праздника, носили обрядовый характер.

Помимо подобных общих «встреч-приглашений» Русали в село (женщинами одной улицы или бригады – в колхозе), в некоторых селах их «встречали» в каждом доме отдельно, так как полагали, что от этого зависит благополучие их хозяйства (с. Джолтай). Рано утром, до рассвета, старшая в доме женщина вылиwała у ворот дома кружку воды и приглашала Русали прийти с плодородием: *Buyurun, Rusalilär, bereketlän!* («Добро пожаловать, Русали, с изобилием (плодородием)!»). Участницы также обрызгивали водой друг друга и прохожих (с. Баурчи). В обрядовых действиях, связанных с водой, проявляются элементы симпатической магии, где желаемое достигается подобными же действиями.

Основу Русальных праздников составляют магические действия и запреты, в основе которых лежит апотропейная магия. Накануне Русальной недели в комнатах на полу расстилали полынь (*pelin*), ее носили в кармане рубашки, на поясе, клали в постель. Трапеза этого дня обязательно включала водку или вино, настоянные на полыни. Предохранительная магия выражается также в соблюдении некоторых запретов, связанных с этими днями, с целью уберечься от злого воздействия Русали: нельзя работать ни в поле, ни дома; нельзя спать в обед, стирать, купаться и т. д.

Оканчивалась Русальная неделя обрядом «Проводов Русали» (*Rusalileri koolamaa*). В Русальных праздниках магия плодородия тесно переплетается с предохранительной магией. Связь Русали с водной стихией проявляется в их способности орошать поля водой. Магические действия совершали с целью обеспечить плодородие земли.

Обряды с незначительными изменениями в названии, связанные с празднованием в честь мифических существ Русали, известны у многих народов Юго-Восточной Европы, но они в определенной степени отличаются по форме, содержанию и времени исполнения. Гагаузская русальная обрядность во многом схожа с аналогичной обрядностью восточных славян (связь Русали и Русалок с плодородием и водной стихией) и в определенной степени с русальной обрядностью народов Балкано-Карпатского региона. В гагаузской русальной обрядности, в отличие от русальной обрядности болгар, румын и молдаван, отсутствуют ритуальные действия, направленные на «исцеление, врачевание людей».

Рождество Иоанна Крестителя (24 июня / 7 июля) считается днем летнего солнцестояния. В народе он называется *Dragayka* (в с. Копчак – *Yan günü, Yani günü, Yeni günü*) и считается большим религиозным праздником. Согласно народным воззрениям, в этот день «солнце поворачивает к зиме» (*gün dönmesi*): день уменьшается, а ночь увеличивается. Основное обрядовое действие, совершавшееся в этот день, – обрядовый обход полей с целью проверки состояния зрелости пшеницы. После Драгайки начинали косить ячмень.

В день летнего солнцестояния было принято просушивать и перетряхивать вещи от моли, тем самым этот обычай давал возможность для девушек показать свое приданое. Широко распространены были гадания о счастье по цветам чертополоха (*genger*).

Праздник в честь святых апостолов Петра и Павла – *Petro-Paul, Petro hem Pavli* (29 июня / 12 июля) в народе часто называется по имени первого святого – *Petro*. До Петрова дня убирали ячмень и рожь, а с Петрова дня начинали косить пшеницу. В этот день в церкви освящали первые фрукты: яблоки и абрикосы, которыми вначале угощали других, а потом уже ели сами. Согласно сведениям информаторов, его отмечали также от града (с. Баурчи).

К архаическим элементам относится обычай разговляться мясом домашней птицы (*Petro pilici* – «Петровский цыпленок»). Впервые в день Св. Петра употребляли в пищу петухов нового вывода. В данном обычае прослеживаются пережитки древних жертвоприношений, связанные с началом уборки урожая. При завершении жатвы сплетали пучок из лучших колосьев наподобие «бороды» (*brada, sakal*) и ставили под икону.

Многие июльские праздники **День Святого мученика Кирика** – *Kirikaşköp* (15 / 28 июля) **Св. Марины** – *Marina* (17 / 30 июля), **Св. Ильи** – *Ay İliyü* (20 июля / 2 августа), **Св. Фоки, Св. Марии Магдалены** – *Foka, Magdalena* (22 июля / 4 августа), считались «опасными днями» (*hatalı gün*). Их отмечали «от пожара», так как в июльское знойное время увеличивалась опасность пожаров во время жатвы и молотбы. Основу обрядности этих дней составляют запреты предохранительного характера, в основе которых лежит суеверный страх перед огнем, как природной стихией, способной уничтожить весь урожай. Запрещалось выполнять какую-либо работу и разжигать огонь даже для приготовления пищи. Наиболее опасным считался День Св. Фоки.

Святого Илью отмечали также «от опасных дождей», от града, которые могли повредить уже созревшему урожаю (*hatalı yaamurlar*). Согласно народным представлениям, он заведует небом, ветрами, облаками и дождем. В день Св. Ильи в церкви освящали мед, вареную кукурузу, яблоки, сливы, арбузы, которыми угощали друг друга.

В День **Св. Макавеев** – *Makavey* (1 / 14 августа) в церкви освящали различные травы, цветы, которые впоследствии использовались для мытья головы (от головной боли). С целью предохранения от «нечистой силы» около ворот дома ставили колючие кусты (с. Бешгёз). Согласно народному календарю, с Макавеева дня можно убирать фасоль.

Праздник **Преображение** – *Probajne, Pobrejene* (6 / 19 августа) считался границей между летом и осенью. Согласно народному календарю, со дня Преображения «уходит лето» – «*kaybederiz yazı*» (досл. 'теряем лето') (с. Дезгинджа). На Преображение в церкви освящали яблоки, виноград, сливы и мед, после чего снималось *пищевое табу* на употребление этих фруктов. В основе запрета лежит древний обычай одаривания первыми продуктами земли духов плодородия и умерших предков.

Одним из наиболее празднуемых дней в году было *Успение Пресвятой Богородицы* (15 / 28 августа). В народе этот день, отмечавшийся как праздник урожая, называется *Большая Богородица* – *Büyük Panayı*. В день Успения в церкви освящали виноград и новый урожай зерна, после чего разрешалось их употребление в пищу. Из новой муки пекли калачи и хлеб, которыми одаривали соседей и прохожих за здоровье живых и в память умерших. Многие села в этот день делали «курбан церкви», а также проводили межсельский праздник (*Сбор*).

О значении данного дня в народных воззрениях свидетельствует тот факт, что значительная часть церквей у гагаузов посвящена Богородице.

С праздником *Усекновение Главы Иоанна Крестителя* – *Yıvan Krestitel, Seknovene* (29 августа / 11 сентября) связано множество запретов, которые имеют религиозный оттенок. Запрещалось употреблять в пищу все, что было красного цвета или имело круглую форму, то есть все, что напоминает кровь и голову Иоанна Крестителя: красный виноград, арбуз, дыню.

В народе праздник *Рождество Пресвятой Богородицы* (8 / 21 сентября) называется *Küçük Pana(i)yü* / «Малая Богородица». С этого дня начинали массовый сбор винограда.

Праздник *Воздвижение Креста Господня* – *Krestov, Krestov günü, Ziua Kruça* (14 / 27 сентября) связывали в народе с окончательным наступлением осени (день осеннего равноденствия). Считалось, что с этого дня птицы начинают улетать в теплые края.

4. ГЕНЕЗИС ГАГАУЗСКОГО НАРОДНОГО КАЛЕНДАРЯ

Функциональная значимость календарных праздников, обычаев, обрядов и верований показывает, что в основе календарной обрядности лежал свод правил и понятий, регулирующих хозяйственную, социально-общественную и семейную жизнь крестьян. Совершая обычаи и обряды, крестьяне стремились предугадать будущее и магическим образом повлиять на него с целью обеспечить богатый урожай и благополучие семьи.

Общая направленность обрядов зимнего цикла – стремление «подготовить» успешное начало сельскохозяйственного года. В основе зимней обрядности лежат обычаи и обряды, посвященные повышению плодородия земли и плодовитости скота и обеспечению благополучия крестьянского хозяйства в целом. Содержание весенней обрядности подчинено одной цели: содействовать процессу возрождения природы, в основе которой лежат древние представления об умирающей и воскресающей природе, связанные с культом предков. Важное место в этом цикле занимают обряды, приуроченные к началу сельскохозяйственных работ и нового хозяйственного года.

Обряды и обычаи летнего и осеннего циклов направлены на «обеспечение» плодородия земли и на сохранение созревшего урожая. Важное место в этом цикле занимают обряды, связанные с «пищевым табу», с поминовением умерших, как форма «благодарения» живых за их помощь в выращивании

урожая. Большая часть сельскохозяйственных работ, связанная с уборкой урожая, начиналась в летний период.

Анализ содержания гагаузской календарной обрядности позволяет говорить о том, что в обычаях и обрядах проявляются отдаленные реликты ранних форм религии: фетишизма, анимизма, тотемизма, пережитки культа предков, почитание умирающей и воскресающей природы, которые можно классифицировать как пережитки различных верований эпохи доклассового и раннеклассового общества.

Народный календарь гагаузов, как и народные календари других христианских народов, является результатом языческо-христианского синкретизма. Следствием этого было включение элементов христианской обрядности в народные обряды, а также использование двойных названий для обозначения многих праздников, например: *Hederlez – Ay Görgi* (Хедерлез – день Св. Георгия), *Rusali çarşambası – Prepoloveniye* (Русальная среда – праздник Преполование), *Topal canavar günü – Ovdeniye* (день Хромого волка – праздник Введение в храм Богородицы) и т. д.

В своей основе гагаузская календарная обрядность во многом схожа с аналогичной обрядностью народов Балкано-Дунайского региона (в большей степени с болгарской), что объясняется их длительным совместным проживанием, общностью исторической судьбы, единым хозяйственно-культурным типом, природно-климатическими условиями и единой религией (православием). Значительное число терминов, связанных с календарными праздниками и обрядами являются заимствованиями из болгарского языка: *Kolada, Yani günü, Survaki, Pipiruda, Germançu, Lazari, Boyeneş, Pobrejene, Babin den, İspas, Troița, Blagușteni, İgnaj den, peraški, sveti* и др. В результате длительных этнокультурных контактов предков гагаузов с народами Балкано-Карпатского региона сформировалось много сходных обычаев и обрядов, отражающих специфику данного региона, основанную в значительной степени на фракийских обрядовых традициях (**балканский пласт**).

Тюркский элемент в гагаузской календарной обрядности по вполне понятным причинам незначителен, что объясняется их религиозной принадлежностью (православные христиане). В основном он связан с формированием терминов в названии некоторых праздников (*Eni yıl, Yoküzlerin günü, Sarmusak günü, Yabani yortuları* и др.), а также терминов, относящихся к области пространственно-временных представлений.

Бессарабский пласт более поздний и связан с культурным взаимодействием гагаузов с соседними народами (восточнороманскими и восточнославянскими) на новой родине в Бессарабии. В результате тесных этнокультурных контактов гагаузов с румынами и молдаванами гагаузская календарная обрядность обогатилась значительным числом терминов и разнофункциональных обрядов: обряд *Sarmusak beklemää* (букв. 'Охранять чеснок'), новогодние колядования («хэй-хэй»; с козой, с плугом), Малая Пасха, 40 мучеников и др. Наряду с этим у восточнороманских народов был заимствован также ряд терминов (*Krêçun* (Рождество), *Dragayka* (Рождество Иоанна Крестителя), *Foka* (день Св.

Магдалины), *Moşa* (Троицкая суббота), *Duminika Mari* (Троица), *kapra* (коза), *stăia* (звезда), *krişa* (крест) и др.) и немалое число новогодних колядок.

Несмотря на имевшие место заимствования, можно говорить о том, что гагаузская календарная обрядность является архаичной и имеет свою специфику. Важной частью гагаузского народного календаря является контаминация скотоводческой и земледельческой обрядности, которая проявляется в ряде моментов: отсчет начала сельскохозяйственных работ вели от праздника Касым (Дня Св. Димитрия), который являлся важной датой скотоводческого календаря; особая значимость в народном сознании двухциклического календаря и праздника Хедерлез; совершение жертвоприношения медовой лепешкой в День Хромого волка и т. д. Древний обряд жертвоприношения животного (*курбан*) у гагаузов в определенной степени отличается от подобного обряда, совершаемого болгарями, сербами, албанцами и другими тюркскими народами. Для гагаузов Молдовы характерно отсутствие «поминального» (приготавливаемого для поминовения умершего) и «вареного» курбана (мясо жертвенного животного сваренного в воде – бульон с мясом).

На основании выявленных нами этнорегиональных особенностей [Квилинкова, 2005а; 2007а; и др.], можно говорить о том, что этническая специфика, характерная для гагаузской календарной обрядности, была сформирована в период их проживания на Балканах. Об этом свидетельствуют форма совершения некоторых праздников и обычаев, а также фольклор гагаузов, живущих в различных регионах.

В конце XIX – начале XX вв. происходил процесс разрушения народных обрядов, который был обусловлен изменениями социально-экономического уклада. В начале XX в. исчезли межсельские праздники (Сборы). Тем не менее, многие праздники и обряды сохранились. Обряд жертвоприношения животного (*курбан*) и в настоящее время является важной составной частью христианской православной обрядности у гагаузов, хотя традиционный способ приготовления обрядовой еды уже не всегда соблюдается.

Наиболее устойчивыми оказались обряды и обычаи, связанные с почитанием умерших, прикрепленные к определенным датам церковного календаря (Чистый четверг, канун Вознесения, Прощеное воскресенье, 40 мучеников, Малая Пасха, Троица). Поминальная обрядность, будучи связана с индивидуальной психикой человека (страх перед загробным миром), является наиболее консервативной и в меньшей степени подвержена влияниям со стороны духовенства и общества.

Многие обычаи и обряды, испытав определенную трансформацию, исполняются и в настоящее время. Одним из последствий этого процесса явилось значительное сокращение обрядов. Другой не менее существенный аспект заключается в изменении направленности их содержания: прежние магические акты утратили свое значение, превратившись в развлекательные действия. Намного возросла значимость зрелищных моментов обрядов – танцев, музыки, спортивных состязаний.

СВАДЬБА

С. С. Курогло

1. ПРЕДСВАДЕБНЫЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ
ОСНОВНЫЕ ФОРМЫ ЗАКЛЮЧЕНИЯ БРАКА У ГАГАУЗОВ

Заключению брака у гагаузов предшествовал длительный период знакомства и дружбы. Молодежь встречалась обычно на массовых сельских гуляниях (*horu, sbor*), посиделках (*dernek, sidanka*), весенних играх (*rop-rop*), коллективных работах взаимной помощи (*meci, ortaklık*), спортивных состязаниях (*güreş, koş*) и т. д.

Договоренность о браке между парнем и девушкой закреплялась их согласием и решением парня выслать сватов к родителям девушки. Решив жениться, парень через одного из старших родственников извещал родителей о своем выборе. В первый же праздник родители парня отправлялись на *horu eri* чтобы посмотреть на девушку, интересовались, какими моральными и физическими качествами она обладает, каково ее материальное положение, из какого она рода и в какой отдаленности родственные связи с ней.

Предложение жениха обсуждалось на семейном совете, в который входили также близкие родственники [Мошков, 1901, № 1, с. 101]. В XIX – начале XX в. в гагаузской семье еще сильно сохранялись патриархальные пережитки, поэтому вопрос о браке зависел от главы семьи, так как остальные ее члены находились у него в экономическом и юридическом подчинении. Нередко родители отказывали сыну в выборе и подбирали ему невесту согласно своим интересам. Если избранная девушка соответствовала желаемым требованиям, то на семейном совете избирали сваху или свата. Наиболее удачными днями для сватовства считались суббота и воскресенье. Сват (*düniürcü başı aaracı kodos-çu*) отправлялся к родителям невесты рано утром или поздно вечером, чтобы остаться незамеченным и избежать позора в случае отказа.

Войдя в сени невестиного дома, сват первым долгом перемешивал ко-чергой золу в печи. В народе этот обряд объясняют таким образом: «Как загорится жар в печке, пусть таким же удачным будет сватовство» [Мошков, 1901, № 1, с. 101]. Перемешивание золы, прикосновение к печи и т. д. являлись своего рода приобщением к очагу невестиного дома. Зайдя в комнату, сват проводил рукой по печи, проверяя, нет ли на ней трещин, чтобы убедиться в опрятности и хозяйственности избранницы жениха. Разговор о сватовстве был иносказательным. Речь шла о покупке определенного товара (телочки, ткацкого станка и т. д.), под которым подразумевалась невеста. Иногда сваты передавали привет от родителей жениха и извещали, что они нуждаются в помощнице по хозяйству.

В том случае, если родителей невесты не устраивало предложение жениха, отказ давался в мягкой форме: дочь годами не подошла, приданое еще не готово и т. д. При положительном исходе сватовства договаривающиеся стороны назначали день сговора (*söz*). В знак согласия родители невесты передавали родителям жениха одно из ее платьев для выкройки подарочного платья. В честь благополучного исхода сватовства отец невесты организовывал небольшой стол.

Наряду с основной формой брака – по сватовству – существовали также браки в форме похищения или добровольного прихода невесты в дом жениха без официального сватовства. Здесь различались насильственное похищение (*gelini kapmak*); мнимое похищение с согласия невесты (*kavarmak*); добровольный приход невесты в дом жениха (*kaçkın*). Несмотря на бытование в XIX – начале XX в. различных форм брака, преобладающим являлся брак в форме сватовства.

Söz (сватовство)

Обряд официального сватовства в гагаузских селах называется *annaşmak, yavklu etmääk, yavklu olmak, söz vermek, laf, laf brakmak*]. Наиболее употребительны в гагаузских селах названия *söz* и *annaşmak*. В переводе они означают «слово» или «договоренность». Это термины тюркского происхождения. У некоторых тюркских народов данный обряд носил аналогичное название [Бонч-Осмоловский, 1926, с. 30].

День переговоров между родными жениха и невесты приурочивали обычно к субботе или какому-нибудь календарному празднику. В состав сватов входили родители, братья и сестры жениха с женами и мужьями, первый сват (*dünürcü*) с женой, жених с дружкой. Число сватов всегда подбиралось парное. Сваты брали с собой *kaniska* (калач с отварной курицей), выпивку, сладости, подарок для невесты (*nişan*). Отправлялись в дорогу обычно к середине ночи. Прибыв к дому невесты, сват стучал в калитку или дверь дома. Хозяйка выходит на стук не торопясь. Когда глава дома открывал дверь, объявляли, что сваты прибыли согласно договоренности.

В переговорах участвовали все, кроме жениха и его дружки. Они, как правило, оставались на улице. Основными вопросами разговора были размер «платы» со стороны жениха за невесту, состав приданого невесты, примерное количество участников на официальных свадебных торжествах, количество подарков с обеих сторон, размер общих расходов на подготовку к свадьбе и назначение срока очередного торжества.

Уплата за невесту (*boba haki, ana topu, aaralık*) считалась самым большим расходом на свадьбе. Невесте дарили одежды и украшения: юбки, полушапочки, шерстяной платок, длинную суконную шубу с каракулевым воротником, золотые серьги, серебряный перстень. Особенно дорогим было украшение в виде монист (*left*), приобрести которое могли лишь состоятельные

семьи. О стоимости этого украшения свидетельствует следующее. Гагаузы в шутку говорили, что иная женщина «носит у себя на шее не одну пару волос» [Мошков, 1901, № 1, с. 101]. О значении, придаваемом *boba haki*, можно судить по тому, что без его уплаты родители невесты не соглашались на брак своей дочери [Манов, 1938, с. 103].

Невеста, в свою очередь, должна была иметь приличное приданое (*çiiz*), в которое входили постельные принадлежности, ковры, сундук с одеждой, вышивки, полотенца и т. д. Кроме этого с родителей невесты требовали *bosçalık* – определенное число рубашек, платков и полотенец, для родных и близких родственников жениха – и *zestra* – конкретное количество земли для молодой семьи. Следует отметить, однако, что по сравнению с затратами жениха расходы со стороны невесты были невелики.

Положительно решив обговариваемые вопросы, сваты били по рукам и целовались. После рукобיתья для сватов накрывали стол и приглашали невесту, чтобы спросить ее согласия на брак. Опрос невесты носил формальный характер, ибо вопрос о браке уже был решен родителями.

Важным элементом обряда помолвки считалось повязание невесты платком (*nışan çember*), к углу которого пришита золотая монета. Только после этого обряда гагаузская девушка считалась сосватанной (*yavklu kız*). Выходить в общество после помолвки ей разрешалось только в этом платке [Мошков, 1901, № 1, с. 101]. Помолвка заканчивалась обычно повязанием гостей: мужчин – полотенцами, женщин – платками. Приглашенный на завершающую часть торжества жених и его мать получали в подарок рубашку и платье. Во время застолья приглашенные на вечер скрипачи играли специальные мелодии. На прощание во дворе устраивали хоровод, в середине которого под звуки музыки танцевала невеста с отцом и матерью. Возвращение домой нарочито демонстрировалось: музыка, танцы, выкрики и стрельба в воздух символизировали успешное завершение сватовства.

Обрядовый цикл *Emiş* (изюм)

Следующим после официального сватовства этапом гагаузской свадьбы являлась так называемая неделя изюма (*hafta emiş*) [Манов, 1938, с. 104] (среди соседних народов: болгар, молдаван, украинцев – данный термин не зафиксирован). Это название связано с тем, что ритуал предполагает обязательное угощение изюмом. Наряду с упомянутым бытовали названия *goda*, *çotra* к началу XX в. подменившие традиционное название. Информаторы объясняют, что в обряде участвовало большое количество людей. Кроме угощения изюмом его составной частью являлось вручение большого числа подарков невесте со стороны жениха.

Hafta emiş совершался через неделю-две после помолвки. Гости на торжество приглашались накануне назначенного дня. Для этой цели от обеих

семей из молодых холостых парней-родственников снаряжались гонцы (*izmetçi*). Им отводилась также роль сопровождения жениха в отдельные обрядовые моменты, помощи в несении даров невесте, вывозе приданого, обслуживании торжественного свадебного стола и т. д.

Приглашение осуществлялось на лошадях, к гривам которых привязывались платки (*basma*). Изметчи угощали родственников вином из *çotra* (фляги из резного дерева), к которой также привязывался платок, и приглашали на *емии*. Основные торжества проходили в доме невесты. Наряду с *izmetçi* в приглашении на торжество со стороны невесты участвовали также *zilva* (*kumalar, drujkalar*) – ее незамужние сестры и подруги. Они приглашали жениха на *Емиш*.

В свою очередь жених также тщательно готовился к этому обряду. В дом невесты он приходил с подарками: калачом, вареной курицей, большим блюдом со сладостями (изюмом, орехами, конфетами и т. п.), подарками для родителей, братьев, сестер невесты и самой невесты.

Прибывшую процессию во дворе встречали родители невесты и молодежь. Под музыку им преподносились подарки. Тем временем деверь шел за невестой, которую прятали *zilvi* и не соглашались выпустить, пока он не уплатит «выкупа». В изучаемый период «выкуп» состоял в исполнении танца или песни.

По традиции невеста должна была трижды сбросить с себя платье (*emiş fistanı*), подаренное ей женихом. После совершения этого обряда деверь выводил невесту к жениху. Гости приглашались за стол, где у молодых официально спрашивали, любят ли они друг друга. Поскольку эти вопросы уже решались на других этапах свадьбы, то здесь обычно давался положительный ответ.

Молодожены целовали руки гостям, за что им вручались деньги. Мать невесты повязывала родственников жениха полотенцами и рубашками. Во дворе организовывались танцы. В перерывах между ними мать жениха раздавала участникам веселья по куску медового калача и изюм, что символизировало пожелание здоровья и благополучия молодоженам.

Обряды, связанные с употреблением изюма и сладостей, встречаются у многих тюркских народов, причем относятся к различным моментам свадьбы. У татар Крыма, например, раздача изюма совершалась на второй день свадьбы. Медный кувшин, в котором приносили изюм, назывался *куман-емииш*. У оренбургских татар старший брат жениха привозил невесте от суженого сундук, в котором вместе с туалетными принадлежностями был также *киимииш*, т. е. изюм, и другие сладости [Бонч-Осмоловский, 1926, с. 49]. Широкого бытовал этого обычая у тюркских народов Средней Азии [Кисляков, 1969, с. 98]. Из славянских народов он встречался у турецких сербов [Мошков, 1901, № 1, с. 134]. Название обычая и его содержание свидетельствуют о близости гагаузской традиции к тюркским.

Во время торжеств невеста угощала жениха и остальных присутствующих стоя и не могла сесть без разрешения жениха, что свидетельствует о сохранении патриархальных взглядов на нее. Вечер угощения жениха назывался *güveyi konuklamak*. Перед рассветом жених уходил раньше всех, чтобы никто его не заметил. Считалось неприличным попадаться кому-либо на глаза.

Участники *Emiş* расходились со свадебными дарами. Перед уходом им вручали также поднос со свертком, называемый *goda*. Оформлялся он обычно таким образом: поднос с калачом помещали в сверток (*bosca*), через который перевешивали два длинных вышитых домотканых полотенца из местного шелка (*nişan çevrez*). Поверх полотенца клали четыре платка (*goda basması*), сложенную рубашку жениха, два накрахмаленных платочка с красивыми узорами по краям, на которых иногда вышивали имена жениха и невесты. На самом верху красными нитками пришивалась красная роза, а за один конец свертка – мужской красный пояс – *kuşak*. Деверь приподнимал году над головой и, пританцовывая под музыку, двигался во главе процессии в направлении дома жениха.

На следующий день после *Emiş*, т. е. в воскресенье, жених с невестой, одевшись в подаренные накануне друг другу одежды, шли на хору (*horu*), прихватив с собой сладости, изюм, орехи. Молодежь их поздравляла, а они в ответ угощали изюмом. На хору заказывали танец, во время которого невеста танцевала рядом с женихом, держась за руку, что не дозволено было парням и девушкам, не состоящим в родстве, согласно традиционным гагаузским правилам приличия. Во время этого танца невеста должна была публично поцеловать руку своего жениха, за что получала от него рубль и золотую монету [Мошков, 1901, № 1, с. 107].

Emiş (*çotra*, *goda*) у гагаузов являлся переходной ступенью к свадьбе. Результатом этих торжеств было официальное заключение брачно-родственного союза между семейно-родовыми коллективами.

2. ОБРЯДЫ СОБСТВЕННО СВАДЬБЫ

Приготовления к свадьбе

Свадьба у гагаузов обычно назначалась через две недели или через месяц после помолвки. В этот период семьи жениха и невесты запасались необходимыми для торжества провизией и спиртными напитками. Сладости (*mezä*) обычно покупались. В качестве напитка в основном употребляли вино собственного изготовления. Количество заготавливаемых продуктов зависело от зажиточности семей жениха и невесты. Свадьбы богатых гагаузов отличались пышностью, большим количеством участников. В предсвадебный период родители молодоженов заботились также о подготовке необходимого количества подарков для участников свадьбы. Немало хлопот приносило шитье нарядов для невесты и оформление ее приданого (*çiiz*). Оформлялось

приданое за два-три дня до свадьбы, обычно в четверг или пятницу. Для этой цели приглашались подруги невесты и женщины из числа родственников.

Важнейшим аспектом предсвадебных приготовлений являлось обеспечение свадебного стола едой. Специально назначенные для этой цели женщины (*aşçıkalar*) пекли хлеб, готовили сладости и разнообразные кушанья.

В субботу после обеда совершалось обрядовое купание жениха и невесты. У каждого в доме нагревали воду, в которую бросали веточки мяты, монеты, яблоко и пр. Подруга невесты, выкупавшаяся после нее в той же воде, считалась счастливой. Ей пророчили удачное замужество. Она на день наряжалась в платье невесты и ее украшения. Воду, в которой купались молодые, выливали в корень розы или плодового дерева. Считалось, что это благотворно повлияет на них. Монеты раздавали участникам обряда (друзьям, подругам), яблоко из купели невесты, предназначалось для жениха. По народным представлениям, это укрепляет любовь жениха к суженой.

У гагаузов Болгарии обряду купания молодоженов предшествовал так называемый вечер красок (*hina gecesi, boya gecesi*). На него приглашались женщины и подруги невесты. Приготавливались краска для волос и грим. Женщины наряжались, красили волосы хной, а брови – мускатным орехом. В это время приглашенные музыканты исполняли специальные мелодии. Закончив процедуры, женщины организовывали во дворе танцы. В честь вечера красок накрывался стол [Реез, 1894, с. 85]. Аналогичная церемония хны зафиксирована в турецкой свадьбе, что свидетельствует о ее влиянии на гагаузскую традицию [Серебрякова, 1979, с. 95].

Обряд *Hamur* (тесто)

Гагаузская свадьба обычно начиналась в четверг с исполнения обряда выпечки хлеба (*hamur*). К этому дню *zılvı* и *izmetçi* приглашали на обряд родственников. *İzmetçi* приглашал с флягой вина на коне, к гриве которого привязывали белый платок. Вечером приглашенные собирались в доме жениха. Молодые парни и девушки с музыкой и танцами отправлялись за водой для замешивания теста к реке или источнику, сопровождая двух девушек, ряженных под жениха и невесту. Девушка, изображавшая жениха, надевала мужскую шапку и в руки брала топор, перевязанный полотенцем, а представлявшая невесту опускала платок на глаза и закрывала им почти все лицо. Принесенную воду грели под звуки музыки, называемой мелодией невесты (*gelin havası*).

Ряженные «жених» и «невеста» просеивали муку в квашне (*teknä*) одновременно через три сита. Во время этого обряда мальчик и девочка, у которых живы родители, держали в руках зажженные свечи. Временами ряженные заявляли, что сито имеет прореху и его необходимо заменить. Это означало, что в него надо бросать деньги, которые потом распределялись между исполнителями обряда.

Приготовив тесто, клали его в печь. После выпечки хлеб (*ballı çorek*, *ballı pita*) смазывали медом и делили на куски, которые деверь раздавал участвующим в хороводе парням и девушкам. Один из парней в это время угощал их вином. После выполнения обряда молодежь отправлялась к невесте с кусочком этого калача и теста [Мошков, 1901, № 1, с. 107-109]. У невесты обряд выпечки хлеба совершался аналогично, не было только детей со свечами. Этот обряд имеет аналогии среди многих народов Юго-Восточной Европы. Обряд существовал также у молдаван [Кантемир, 1973, с. 163], украинцев [Ящуржинский, 1896, с. 242] и других народов Балкано-Дунайского ареала [Зеленчук, 1959, с. 15].

***Bayrak* (свадебное знамя)**

Знамя (*bayrak*) являлось атрибутом свадьбы. Его выставление на крыше означало, что в доме свадьба. Оформляли знамя в субботу молодые девушки. Во время совершения обряда несколько девушек располагались внутри дома (за порогом), несколько – снаружи, держась за древко знамени. В качестве полотнища служило полотенце, вытканное из шелка. В сопровождении музыки полотнище пришивали к древку красными нитками. К верхушке прикрепляли веточки мяты и привешивали яблоко. Во время обряда исполнялись свадебные песни. Специальных ритуальных песен, приуроченных к обряду, не сохранилось.

После оформления знамени исполняли танцы (*düz horu*, *iki yanna*), во время которых деверь размахивал знаменем высоко над головой. Затем оно укреплялось на крыше.

***Fenĭä* (обряд изготовления свадебных венков)**

Свадебным венкам гагаузы придавали большое значение. Видимо, поэтому в некоторых селах один из дней свадьбы, приходящийся на субботу, называется *fenĭä*. Основную роль в этом обряде играли *zılvı*. Венки имели различную форму. Несколько свивались из белой писчей бумаги в виде зубчатой полосы, углы которой украшались кистями из разноцветного гаруса [Мошков, 1901, № 1, с. 110]. Они предназначались для деверя и *izmetĭi*. Четыре венка из мяты изготавливались для жениха, невесты и посаженных родителей. Эти венки считались самыми почетными. Кроме того, сплеталось еще два маленьких веночка, которые молодожены клали в карман перед венчанием. Они хранились в доме до старости супругов. Сплетенные в доме невесты венки употреблялись в прошлом также для венчания молодоженов. Окончив плести венки, девушки с ритуальной флягой шли приглашать жениха на *fenĭä*. Это считалось проявлением особого внимания к жениху со стороны невесты. В знак благодарности за приглашение жених угощал девушек вином и дарил им по несколько монет.

Употребление венков на свадьбе – характерная черта гагаузского быта XIX – начала XX в. Оно было широко распространено у юго-западных славян [Волков, 1891, с. 162]. Наиболее близок гагаузский обряд к болгарскому. Название обряда, как и его содержание, свидетельствуют о славянском влиянии (гаг. *fenĵä* – от общеслав. *венец*).

***Pelik örmäk, traş etmäk* (обряды совершеннолетия молодоженов)**

В субботу вечером совершались обряды плетения кос невесте (*pelik örmäk*) и ритуального бритья жениха (*güveyi traş etmäk*). Основными исполнителями их являлись деверь и посаженные отец (*saadiç*) и мать (*naşa*). За ними посылали *izmetçi* в сопровождении музыки. Из дома жениха процессия в составе деверя, посаженной матери и участников свадьбы отправлялась к невесте, чтобы заплести ей косу и вручить свату *kaniska* (калач с курицей).

Вручив *kaniska*, деверь начинал «торг» с *зылвами* из-за невесты, которую девушки прятали и не выдавали до уплаты «выкупа». В качестве выкупа от деверя требовалось станцевать пару танцев или спеть несколько песен. Получив «выкуп», девушки выводили невесту в круг, предварительно распустив ей волосы. Посажённая мать плела невесте косу в сопровождении мелодии скрипки и песен девушек. Вслед за нашей косы плели зылвы. В конце XIX – начале XX в. «волосы невесты заплетали ... в 12 косичек и, кроме того, две косички ... вокруг уха» [Мошков, 1901, № 1, с. 112]. Последние назывались *kodiða*. В каждую косичку вплеталось по нитке мишуры (*tel, sim*).

Во время плетения кос исполнялись «песни невесты» (*gelini tüküsü*). Они повествовали о том, что невеста прощается с юностью, что будущая жизнь неизвестна, пелось о горечи расставания с родной семьёй [Курогло, 1972, с. 161], о том, что невесту выдали замуж вопреки ее воле, за нелюбимого, о тоске по родному дому и т. д. [Курогло, 1972, с. 163; Бужактан сесләр, 1959, с. 47-48, 50]. Во время исполнения песен невеста по традиции плакала, даже если выходила замуж за любимого человека.

По завершении обряда невеста угощала присутствующих вином из ритуальной плоской фляги (*çotra*), целуя им руки. На ее место усаживали одну из подруг, которой предрекали скорое замужество. Во дворе организовывались хороводные танцы (*düz horu*). Невеста танцевала рядом с посаженной матерью.

После плетения кос невесте свадебная процессия отправлялась к жениху, чтобы участвовать в обряде его бритья. Выполняли этот обряд обычно деверь, посаженный отец или отец деверя (*bobalık*). Жениха усаживали в центре комнаты и устанавливали перед ним зеркало. Двое детей (мальчики девочка) держали в руках зажженные свечи. Во время бритья скрипач играл «мелодию печали» (*aalamak havası*). Гости бросали в посуду с водой монеты, которые затем раздавались детям. В перерывах, когда скрипач переставал играть, девушки исполняли «песни жениха» (*güvä türküsü*). Эти песни имели ритуаль-

ный характер и исполнялись только во время бритья жениха. В них рассказывалось о том, что жених прощается с юностью, что он опечален, ему больно расставаться с родными [Курогло, 1972, с. 159; Гагауз фолклору, 1969, с. 85].

По окончании бритья жених угощал присутствующих вином. Молодые люди устраивали потасовку, чтобы первыми сесть на его место. По народному поверью, это предвещало скорую женитьбу.

К ночи участники свадьбы во главе с деверем шли за посаженными родителями. В доме жениха оформлялась процессия для несения подарков невесте и ее родителям. Деверь и изметчи несли подарки впереди процессии на больших подносах в сопровождении музыки. Невесте несли «платье, *çember* (платок), полусапожки (*çeriç*) и ожерелье, которое вешается на шею в три раза ... Отцу невесты и ее брату (*kayınçu*) несут по паре сапог, а матери – платье и башмаки или полусапожки» [Мошков, 1901, №1, с. 112].

Возвестив выстрелами из пистолета о прибытии процессии, деверь шел «выкупать» у девушек невесту. Станцевав им танец, он выводил невесту в центр комнаты и вручал ей подарки жениха. Посаженная мать усаживала невесту и под мелодию скрипки одевала. В это время четыре девушки держали над невестой платок за четыре угла и раскачивались из стороны в сторону. На платок клали четыре приготовленных венка из мяты.

После одевания невеста угощала гостей вином, и на этом обряд завершался. Гости расходились по домам, а посаженный отец с *izmetçi* возвращались в дом жениха, где устраивался так называемый вечер загадок. Длился он до утра. Посаженный отец (*saadiç*) задавал загадки, а *izmetçi* должны были быстро их решить. Давал он также различные поручения, которые необходимо было оперативно выполнять. Импровизированная игра в «слуг» и «господ» объяснялась той ролью, которая отводилась посаженному отцу на свадьбе. Песни, приуроченные к обрядам, стали забываться. Отдельные обряды: «выкуп» невесты, сопротивление ее одеванию и другие – приобретали игровой характер.

Обряды *güveyi traş etmāk* и *pelik örmāk* были связаны с переходом молодоженов из одной половозрастной группы в другую и являются пережитками инициации.

***Düüna çarmak* (приглашения на свадьбу)**

Приглашения на свадьбу всегда отличались особой торжественностью. Их осуществляли специально снаряженные гонцы (*dünürcü*) из числа родственников и близких (один-два человека). Коня гонца покрывали ярким ковром, к гриве привязывали белый платок. Всадник с ритуальной плоской флягой (*çotra*), повязанной платком, в воскресенье утром объезжал родственников и близких и, угостив их вином, приглашал на свадьбу. В ответ ему давали деньги. В труднодоступные части села и в непогоду посылали пешего гонца. Приглашались также друг к другу родители молодоженов.

Со стороны невесты в приглашениях участвовали *zılvı*. Оформив букеты из цветов (зимой употреблялись искусственные цветы), они группой в несколько человек отправлялись приглашать родственников невесты. Деверь и посаженные родители приглашались на свадьбу несколькими ее участниками в сопровождении музыканта. К посаженным родителям обычно шли с вином и калачом в присутствии деверя. В семьях, где не было живых родителей молодоженов, принято было посещать их могилы. Жених или невеста оплакивали умерших родителей и „приглашали” их на свадьбу. Эта традиция являлась своего рода отголоском древнего культа предков.

***Gelin donatmak* (наряжение невесты)**

Обряд наряжения невесты совершался в воскресенье. В большинстве сел от жениха к невесте выезжала вся свадебная процессия. В этом случае после наряжения невесты в церковь отправлялись вместе с нею.

На наряжение невесты посаженные родители приглашались женихом, деверем, друзьями со всеми почестями: под музыку, с калачом. Калач, а также обговоренный на сговоре предназначались и родителям невесты. Наша брала с собой все необходимое для подготовки невесты к венцу (*bosçalık*).

Прибывших к невесте встречали у ворот с музыкой и танцами (*maramsa, tısanca*). Родителям невесты вручали каниску. Гостей угощали вином и приглашали к столу. *Zılvı* требовали с нее плату за доступ к невесте. Платили обычно посаженный отец или деверь.

Пока невесту наряжали, жениха с деверем в дом не пускали. Основными исполнителями его являлись посаженная мать (*naşa*) с родственницами (*koltuklar*), а также мать, сестры и подруги невесты. Они одевали ее в подвенечное платье (*gellinik, steunozluk*) и другие предметы женского туалета, подаренные нашей, обували в праздничную обувь.

Расплетала девичью косу обычно мать. При расчесывании волосы смачивали вином. Посаженная мать сплетала волосы невесте в одну косу, вплетая в нее мишуру. Сплетенную косу обвивали вокруг головы, делая женскую прическу (*kok, kukui*). На лбу невесты укрепляли корону (*çiçek*) и покрывали длинной белой вуалью (*paprika, val, fata*). Затем подпоясывали невесту кожаным поясом, отделанным медными и посеребренными украшениями, и на руку вешали отрез на платье. В последнюю очередь на голову невесты возлагали венок из мяты, украшенный мишурой. Во время наряжения две девочки держали перед невестой зажженные свечи, обвязанные лентами, и зеркало. По завершении обряда невеста одаривала посаженую мать платьем или платком.

Вуаль, которой покрывали в прошлом гагаузскую невесту, называется *duak*. Этот термин тюркского происхождения. У турок он имел аналогичное

значение [Турецко-русский, 1977]. У татар *дувак* – это головной убор острой конечной формы, который надевают невесты перед переездом в дом жениха [Бонч-Осмоловский, 1926, с. 48]. У караимов *тувух* – покрывало невесты [Безекевич-Троицкий, 255]. Тюркские параллели наблюдаются и в обычае опоясывания невесты. Ритуальное символическое значение свадебным поясам придавали также турки, татары, тюрко-болгары [Гордлевский, 1914, № 3-4, с. 48; Бонч-Осмоловский, 1926, с. 48; Мавродинов, 1959, с. 78].

***Prost olmak* (прощание молодоженов с родителями)**

Обряд прощания (*prost olmak*) молодоженов с родными являлся одним из эмоциональных моментов свадьбы. Он совершался перед отправлением молодых на венчание. Молодожены становились перед родителями на колени и, перекрестившись, целовали им руки, просили прощения и испрашивали благословения на брак. Родители, крестясь, желали молодым счастья и целовали их в щеку. С близкими родственниками молодые прощались стоя, но тоже целовали им руки. Жених после прощания угощал присутствующих вином. Невеста прощалась после наряжения к венцу. Во время совершения обряда исполнялись грустные мелодии (*aalamak havası*), особенно в доме невесты. В них пелось о горечи расставания с родным домом, родными, юностью, выражалась благодарность родителям за воспитание, беспокойство по поводу переезда в дом жениха, испрашивалось благословение со стороны родителей и т. д. Аналогичные обряды существовали у большинства соседних народов [Добруджа, 1974, с. 280; Молдаване, 1977, с. 276; Русский народный, 1978, с. 170-171].

После обряда прощания невесты подруги прятали ее и приглашали деверя, с которого требовали плату. Уплатив *зылвам*, деверь приглашал жениха и за определенную плату допускал его к невесте. В отдельных селах деверь выводил невесту, зацепив платочком за пояс.

При встрече жених и невеста стремились первыми наступить друг другу на ноги. Считалось, что от этого зависит, кто будет главенствовать в семье. Аналогичные представления существовали также у болгар Добруджи [Добруджа, 1974, с. 281]. *Зылвы* прикрепляли к груди жениха цветок (*çiçek*) из мяты или искусственного гаруса, воска. Такие же цветы полагались всем участникам свадьбы. На головы молодоженов и посаженных родителей возлагались венки из мяты. Венки (из цветной бумаги) полагались также деверю, друзьям. Получившие венки и цветы, исключая молодоженов, давали деньги, которые затем вручались невесте.

Gelini almak (обряды, связанные с выводом невесты из родного дома)

В большинстве гагаузских сел невесту выводили из родного дома сразу после наряжения к венцу. Вывод невесты из родного дома сопровождался обрядом совместного благословения молодоженов родителями невесты. Совершалось оно следующим образом: деверь подводил молодых к родителям невесты, которые вручали им калач со щепоткой соли, икону и две свечи, обвязанные лентой. Вручение молодоженам хлеба с солью, сладостей и фруктов – эстетический обряд, вобравший в себя лучшие народные традиции. Он символизировал пожелание молодоженам счастливой семейной жизни. Большинство элементов обряда у соседних народов сходны, что свидетельствует о многовековых этнокультурных контактах между ними.

Из родного дома невесту у гагаузов выводили обычно родители или посаженные отец и мать. Родители с калачом в руках выходили спиной к двери, а молодые следовали за ними, держась за калач. При выходе из родительского дома молодым воспрещалось оглядываться. На пороге им давали напутствия. Они сводились к тому, чтобы жить в мире и дружбе, любить друг друга, почитать родителей. В ряде сел отец невесты обращался к жениху со словами: «Вот тебе моя дочь. До сих пор я был ее хозяином, теперь будешь ты». Это являлось отражением патриархального взгляда на женщину, порожденного частнособственническими отношениями в обществе и семье.

На крыльце дома молодых осыпали зерном, деньгами, изюмом, выливали вслед им воду и вино. В отдельных селах принято было на прощанье угощать молодых вином. Эти действия преследовали цель повлиять на благополучие молодоженов. Они были характерны для обрядов большинства соседних народов. Перед тем, как выйти со двора, жених и невеста трижды перешагивали через кочергу.

Во время вывода невесты из дома деверь с друзьями увозили приданое (*çiiiz*). При этом полагалось выкупать его у мальчиков – родичей невесты, охранявших *çiiiz*. Первую подушку (*yastik*) бросали на крышу, а затем снимали вместе со свадебным флагом невесты. Употребление с обрядовой целью подушек на свадьбе свидетельствует о близости гагаузской традиции к традициям ряда тюркских народов [Гагауз фолклору, 1959, с. 85]. Например, такую подушку (*am yastıx*) татарская невеста отсылала жениху после венчания [Бонч-Осмоловский, 1926, с. 60].

Во время перевоза приданого *изметчи* старались придать торжественность церемонии, высоко подымали вещи над головой, весело выкрикивали, чтобы привлечь внимание народа на богатство и красоту оформления приданого. Свадебное знамя невесты также выкупалось у тех, кто его охранял. Причем деверь ломал дровко надвое и бросал вслед убегающим от него мальчикам.

Перед выходом на улицу ворота обычно перегораживали молодые пары, требуя *kapu parası* (деньги за переход через ворота) или *bobalık para* (деньги за отцовство), которые выплачивались деверем или посаженным отцом. Если жених был родом из другого села, с него требовали еще выкуп *toprak parası*, *monpak бастысы*, *toprak bastı hotar parası*, *sınır napасы* за увоз невесты через границу села. Нередко из-за невыполнения требований молодежи происходили драки.

***Steunoz* (венчание)**

Венчание гагаузы обозначали терминами греческого происхождения *steunozz*, *steunoz* [Покровская, 1974, № 1, с. 142]. Время венчания в гагаузском свадебном ритуале не одинаково. В одних селах оно совершалось до вывода невесты из родного дома. В этом случае жених и невеста шли на венчание отдельно, каждый из своих домов. В большинстве же сел, как указывалось ранее, венчание производилось после вывода невесты из родного дома.

Венчание в церкви совершалось согласно христианскому догмату. Представляют интерес народные обряды, исполняющиеся во время венчания вопреки запретам церкви. Молодожены в церкви находились в венках из цветов и листьев и с этими венками возвращались домой [Seachir, 1936, с. 42]. Их возлагали на молодоженов до церковного венчания. Эти венки являлись символом общественного признания брака молодоженов. Интересный обычай существовал в с. Етулия: становясь под венец, жених надевал длинную шубу внакидку (в любое время года) [Мошков, 1901, № 1, с. 117]. Одевание шубы на свадьбе характерно и для соседних народов. Большинство исследователей усматривали в этом пожелание молодоженам большого потомства, счастья и богатства [Довнар-Запольский, 1909, с. 66].

Об окончании службы деверь извещал выстрелами из пистолета. Участники свадьбы, прекратив танцы, подходили к молодым и обсыпали их орехами, монетами, изюмом. Молодожены возвращались из церкви вместе в дом жениха или невесты в зависимости от установленных в толе или ином селе традиций.

Обряды *Düün geçmesi* (свадебного шествия)

Свадебное шествие представляло собой один из красочных моментов гагаузской свадьбы. Свадебная процессия состояла из молодоженов с посаженными родителями, деверя с музыкантами и *izmetçi*, гостей со стороны жениха и провожатых невесты. Если поезд был конный, впереди на подводах выезжали посаженные родители с молодоженами. Поезд красочно оформлялся. Сбрую лошадей украшали платками, коврами, бубенцами. Участники свадьбы ехали в праздничных нарядах, повязанные рубахами и полотенца-

ми. Везущие приданое под стрельбу и традиционные свадебные выкрики подбрасывали высоко в воздух подушки. Если свадебный поезд был пеший, процессия двигалась в том же порядке с особой торжественностью. Однако и в этом случае приданое вывозилось на повозках.

Пожеланием счастья и благополучия молодым являлся обычай выливать перед свадебным поездом воду. Чаще всего это делали дети, которых жених и *saadiç* оделяли деньгами. Было принято также, остановив процессию, угощать молодых и посаженных вином с пожеланиями счастья и благополучия.

При приближении к дому жениха устраивались состязания бегунов (*ödülciyi*) или скачки (*koş*). Сохранилось описание этих состязаний в третьей четверти XIX в. «Перед домом жениха, – пишет К. Малай, – если он состоятельный, развеваются несколько флагов: 1) из сукна; 2) из рубахи или куска материи; 3) из платка и прочего. Эти подарки достаются тем удальцам, которые, прискакав на лошадях, первые схватят... их. Если хозяин бедный, то ему дают знать о свершившемся венчании... сына пешие охотники-бегуны, которые получают несколько копеек и по стакану вина» [Малай, 1875, № 22, с. 840]. Обычай устраивать на свадьбе состязания бегунов и скачки широко бытовал у турок, однако он не приурочивался к упомянутому этапу свадьбы [Гордлевский, 1914, с. 28-31]. Скачки устраивались на болгарской и молдавской свадьбе: у молдаван – по пути движения от жениха к невесте, у болгар – аналогично гагаузскому обычаю [Добруджа, 1974, с. 283; Молдаване, 1977, с. 278].

Повсеместно в гагаузских селах бытовал обычай встречать свадебный поезд с калачом и вином. У дома жениха навстречу поезду выходили двое парней, повязанных свадебными полотенцами. Трижды обойдя повозку с молодоженами и посаженными родителями, парни угощали их вином и, трижды приподняв над головами молодых калач, ломали его на куски.

Одной из важнейших черт обряда являлось его бытовое назначение. Хлеб, калач в первую очередь имели утилитарное значение как вкусная пища. Свадебный обрядовый хлеб являлся своего рода символом благополучия молодоженов.

***Gençleri karşılamak* (встреча молодоженов родителями жениха)**

О приближении свадебной процессии к дому обычно извещал деверь выстрелом в воздух. У порога процессию встречали родители жениха с вином, калачом и медом. Молодожены становились на постланный у порога ковер или шкуру овцы, зарезанной накануне свадьбы. Новобрачные держали в руках зажженные свечи, обвязанные лентой. Родители жениха под музыку (*tukanca*) трижды, пританцовывая (во время танца их обсыпали мукой, лица мазали сажеей или грязью), обходили молодоженов с посаженными родителями и деверем и угощали их вином и медом, вкладывая каждому за ухо цветок. Первыми угощали посаженных родителей, затем деверя и молодых.

Употребление овчины в свадебных обрядах имеет аналогии у большинства соседних народов. В конце XIX – начале XX в. гагаузский обычай подстилать под ноги молодоженам шкуры теряет магическую окраску, сохраняясь как дань традиции. На смену приходит обычай подстилать половики, ковры как знак особого уважения. Троекратный обход родителями молодоженов, употребление свеч, обсыпание мукой и обмазывание сажей были магическими приемами. Одни из них совершались с целью усилить действие обряда, другие как оберег от сглаза, «злых духов».

По окончании церемонии угощения родители приглашали молодоженов войти в дом, однако последние обычно отказывались, требуя от родителей и родственников даров. Отец жениха и его родичи объявляли состав даров (земля, скот, инвентарь и др.), а деверь топором «записывал» (делал зарубки) на стене или деревянной опоре крыши. Обычай назывался *adamak* (обещание). Он, видимо, связан с родовыми традициями материальной помощи молодой семье, подвергшимися влиянию частнособственнических взглядов.

После объявления даров молодоженов вводил в дом посаженный отец, опоясав свадебным полотенцем, или лентой от свадебных свеч. В начале XX в. для этой цели стали употреблять ковры, отрезки материала, которые затем дарили молодоженам. Когда молодожены входили в дом, их усаживали на сундук и вручали им детей разного пола, у которых живы родители. Детям дарили головные уборы. В основе обычая лежали представления о возможности магического влияния на появление большого потомства у молодоженов. По выполнении обряда молодых уединяли в отдельной комнате. Гостей приглашали за праздничный стол.

***Düün sofrası* (свадебное застолье)**

Свадебные торжества, совершаемые в домах молодоженов в воскресенье, обозначались термином *düün* (свадьба). Кульминационной частью свадьбы являлось праздничное застолье. В гагаузских селах существовали различные названия свадебного застолья: *konuşka* (пир), *düün sofrası* (свадебный стол), *macamasa mare* (большой стол). Последний термин получил распространение в соседних молдавских селах.

Роль реликтового родового старейшины на свадьбе играют посаженный отец (*saadiç*) и посаженная мать (*kresnişaa, naşa*). Главенствующая роль посаженного отца отражена и в правилах рассаживания. За свадебным столом, имеющим, как правило, форму каре, самые почетные места отводились посаженным родителям. В знак особого уважения к ним за их спины подкладывали *yastık* - традиционные ритуальные подушки. По правую руку от посаженного отца располагалась мужская часть гостей, по левую от посаженной матери – женская половина прибывших на пир вместе с ними. Приглашенные со стороны посаженных родителей назывались *saadiç koltuu*. Внутреннюю сторону

стола в его центре занимали родители, ближайшие родственники жениха и их гости. На концах стола по обе стороны сидели другие гости со стороны жены и невесты [Никогло, 2004, с. 115]. Свадебное застолье предполагало цепь обрядов, символизирующих праздник рода и освещающих факт приема невесты в род жениха, а также образование новой семьи и прием её в общество. Одновременно свадьбу играл и род невесты в доме ее родителей. Весь этикет застолья тут повторялся, только без главных персонажей - посаженных родителей и молодоженов. В старинном свадебном застолье молодоженам за общим столом места не отводилось. Не сажали за стол и неженатую молодежь. Пировал только род жениха во главе с посаженными родителями. Лишь в 50-х годах XX столетия, начали приглашать за стол и молодежь, но для нее накрывали стол отдельно в соседнем помещении. Только в настоящее время молодежь стала участвовать в общем застолье, что изменило характер трапезы, вытеснив из традиционной свадьбы отдельные обычаи и обряды. Аналогичный обычай отчуждения молодоженов от застолья бытовал в свадебной обрядности молдаван и болгар [Sojocaru, 1998, с. 124].

В старинной свадебной обрядности с отторжением от застолья молодых был связан целый ряд архаичных, символических традиций. Например, обряд «кормление невесты» (*geline konuklamaa*), совершаемый после полуночи, происходил в одной из свободных комнат дома, куда приходили «посланцы» матери невесты (*kaniskacikar*) с угощением (*kaniska*) в виде калача с вареной курицей сверху и вином. Группу (*kaniskacikar*) представляли только женщины. Мужчины, даже если и входили в состав этой группы, то только переодетые в женскую одежду. Принесенную еду ставили на стол перед молодыми и, угощая, передавали наставления матери невесты. Находясь вне главного свадебного застолья, жених и невеста время от времени выходили потанцевать с молодежью. Калач символизирует изобилие и достаток. Курица – семейный очаг. Ритуальное кормление этими видами пищи означало своеобразное пожелание молодым благополучной семейной жизни со стороны матери невесты.

Следующим действием, происходящим на свадебном застолье, являлся обряд повязания гостей (*dolucak*). Он заключается в том, что гостям подносили поднос с хлебом и солью. Каждый угощающийся высказывал пожелание и клал на поднос деньги. После этого ритуала мать жениха одаривала гостей всевозможными подарками, в том числе повязывала полотенцами. Вкушение хлеба, соли и символизировало с одной стороны, пожелание достатка и здоровья молодоженам, объединение участников застолья, с другой – объединение участников застолья как представителей двух родов. За свадебным столом устраивались представления ряженых, которые исполняли частушки (*maani*), различные шуточные песни (*türkü*) [Ceachir, 1936, с. 41-44].

Одним из завершающих этапов свадебного застолья является обряд под названием «*proşka*». Как отмечают исследователи, наряду с этим названием существовали и другие варианты: *söletmāk* (вынудить говорить) и *tuz-ekmek*

(хлеб-соль). Вручая калач с курицей и хлеб с солью, посаженный отец трижды спрашивал молодых о том, что находится на калаче. По обычаю молодожены должны ответить только на третий раз: «Хлеб-соль». При этом посаженный отец выражал пожелание молодым изобилия, достатка и благословлял их на брак. В данном обряде калач с курицей и хлеб с солью символизировали единение жениха и невесты в одну семью.

В XIX – начале XX в. ассортимент блюд на гагаузских свадьбах был сравнительно небольшим. Каждое блюдо готовилось в большом количестве, чтобы быть достаточным для угощения всех участников застолья [Никогло, 2004, с. 117]. Позже меню стало очень разнообразным. Традиционными блюдами гагаузской свадьбы, были холодец, голубцы, тушеный картофель с мясом. Характерной чертой свадебного застолья является и определенный порядок подачи и церемонии приема пищи. Гостей встречали вином и сладостями (*meze*). Начиналось само застолье подачей холодца, а голубцы (*sarma*) подавались к концу пиршества. Для присутствующих это был знак того, что пора собираться домой.

После окончания свадебного застолья проводилась подготовка брачного ложа для молодых. Эта роль отводилась матери деверя или одной из женщин-родственниц. Перед тем, как лечь в постель, молодые трижды раскланивались. Их закрывали на замок, около двери выставляли охрану – вооруженного пистолетом.

Затем организовывались торжественные проводы посаженных родителей. Вблизи домов жениха и посаженных родителей разжигали костры, устраивали танцы, поджаривали вареную курицу, которой угощали посаженного отца. Процессия, провожавшая посаженных родителей, шествовала по улицам села под музыку и танцы.

3. ПОСЛЕСВАДЕБНЫЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ

Начальный этап послесвадебной обрядности у гагаузов обозначался терминами *kirmizi raki* (красная водка) или *tatli raki* (сладкая водка), устраиваемый в честь непорочности невесты. Он приходился на следующий после свадьбы день – понедельник. О непорочности невесты оповещал деверь выстрелом в воздух. Во дворе собирались участники свадьбы, организовывались танцы. Присматривающая за невестой женщина выставляла рубаху невесты напоказ, чтобы засвидетельствовать гостям ее невинность. В начале XX в. этот обряд исчезает. Право освидетельствования непорочности невесты сохраняется только за женщиной-смотрительницей. Если невеста оказалась опороченной, ее заставляют в зимнее время в одной лишь рубахе чистить скотный двор и выносить помет на улицу и прочее».

Если в бесчестии невесты был повинен жених, то обоих молодоженов запрягали в телегу и погоняли по улице кочергой [Мошков, 1901, № 1, с. 120].

Непорочность невесты вызывала бурную радость. В доме жениха организовывалось торжество (*kirmızı raki, tatlı raki*), сопровождавшееся угощением, танцами, театрализованными сценами. Гости в доме садились на лавки вокруг стен, а один из парней, изображающий всадника на лошади с привешанными сбоку искусственными цветами, в сапогах, выезжал на середину комнаты, плясал, скакал, падал, чтобы вызвать смех у окружающих [Мошков, 1901, № 1, р. 121]. Во время хороводного танца, устраиваемого во дворе, невеста вручала каждому из участников свадьбы по букетику из мяты, перевитому мишурой и красной ниткой. Жених угощал гостей «сладкой» водкой, окрашенной в красный цвет. Красной водкой угощались также посаженные и родители невесты. Выполнял это деверь с *izmetçi*, которые обвязывали шапки красными лентами или опоясывались красными шерстяными кушаками. Процедура угощения была такой же, как и в доме жениха. Каждый, кто испил из ритуальной чарки, передавал для молодых деньги или какой-нибудь подарок, который затем *izmetçi* вручали молодоженам. Устраивались также игры ряженых. Молодые участники свадьбы переодевались в цыган. Конная группа, помазав лица сажей, ездил по дворам односельчан, требуя подарков для молодоженов. Пешая группа, в основном женщины, сопровождающие невесту, с той же целью посещала родственников, неся впереди знамя (*basma tura*). Оно представляло собой шест, к концу которого привязывался красный мужской пояс, клочок шерсти и втыкалось яблоко. Невесту по этому случаю наряжали в красное платье, навесив на шею бусы из красного стручкового перца; мать деверя повязывали накрест полотенцем и красной лентой. Красный цвет в данном случае выступал в качестве символа непорочности невесты [Смирнов, 1878, с. 989]. Одним из завершающих послесвадебных обрядов являлось торжественное повязание невесты по-женски (*gelini bozmak, dua almak*). Обряд исполняли посаженная мать, деверь или его мать.

Приурочивался обряд к первому выходу невесты те колодцу. В один из дней недели приглашались посаженные родители. Во дворе организовывали хороводный танец. В центре круга устанавливали ведро с водой. Невеста выходила в красной вуали (*duak*) в окружении подруг, которые в башмак к ней насыпали рожь, в ведро бросали монеты, а затем туда же высыпали рожь из башмака невесты. Один из танцующих опрокидывал ведро вверх дном, и на него садился деверь. Невеста раздавала подарки участникам обряда. В заключение деверь двумя прутиками трижды снимал *duak* с головы невесты и клал его на ведро. Аналогичный обряд снятия убора невесты совершали добруджанские болгары [Добруджа, 1974, с. 286].

После повязания по-женски невеста имела право выходить за пределы дома. Первый выход ее был связан с обрядом посещения источника. Сущность его состояла в том, что невеста в сопровождении сестры жениха и нескольких родственниц под музыку шла к колодцу, вытаскивала ведро воды и к колодезной стойке привязывала платок. С собой невеста брала узелок с

изюмом, орехами, сладостями, а в туфли насыпала ячменные верна и монеты. Собравшиеся у колодца должны были побрызгать невесту водой, за что она, благодаря их, разбрасывала вокруг гостинцы, а зерна ячменя и монеты высыпала у колодца. Разбрасывание зерен и обливание водой – магические обряды, имевшие цель повлиять на появление большого потомства у невесты и на ее благополучие.

К числу послесвадебных относился и обряд проверки хозяйственных способностей невесты: публичное подметание двора, мазка земляного пола, изготовление лепешек и т. д., т. е. умения делать все, что требовалось от замужней женщины. Согласно народным воззрениям, невесте до 40 дней полагалось мыть голову в материнском доме, что, видимо, является отголоском обычая избегания.

Завершающий этап послесвадебной обрядности включал в себя посещение молодоженами родителей невесты (*ilk aftalık*) и родственников жениха в первую неделю после свадьбы. Молодоженов сопровождали родители жениха с родственниками. У входа в отцовский дом невеста с женихом «упрямились» до тех пор, пока им пообещают подарки (хозяйственный инвентарь, скот, птицу, участок земли и т. д.). Сделав подарок, родители невесты вводили молодых в дом, накинув им на плечи полотенце. Для гостей организовывался стол. На следующей неделе (*ikinci aftalık*) родители жениха приглашали невестиных родителей и близких родственников к себе. Здесь также молодым вручались подарки. Эти обычаи способствовали укреплению родственных связей между семьями жениха и невесты. В течение третьей недели (*üçüncü aftalık*) молодожены навещали родственников жениха. В прошлом был распространен обычай (исчезнувший в начале XX в.), по которому невеста должна была мыть ноги родственникам, за что ей и жениху, поливающему воду, давались деньги.

В конце XIX - начале XX в. магическое значение обрядов стало утрачиваться, а сами обряды приобретают развлекательный характер. Из свадебной обрядности исчезает довольно много элементов: публичный показ рубашки новобрачной, мытье ног родителям и родственникам, наказание невесты и жениха за несоблюдение непорочности; утрачиваются обряды «*Hamur*», «*Emiş*», обряжение свадебного знамени и др.

РОДИЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ

С. С. Курогло

1. ОБЫЧАИ, ОБРЯДЫ И ВЕРОВАНИЯ, СВЯЗАННЫЕ С БЕРЕМЕННОСТЬЮ ЖЕНЩИНЫ И РОЖДЕНИЕМ РЕБЕНКА

В прошлом гагаузская семья всегда была многодетной, поэтому ценнейшим качеством женщины считалась способность к деторождению. Бесплодие обычно вызывало отрицательное отношение и рассматривалось как следствие болезни или результат колдовства. Чтобы вылечиться от бесплодия, применялись различные средства: массаж, пар, настойки целебных трав, купание в утренней росе в день Святого Георгия.

Пол будущего ребенка старались угадать по внешнему виду беременной женщины. Если живот острый, ожидали мальчика, если плоский – девочку. В народе сохранились многочисленные представления, свидетельствующие о стремлении крестьян сохранить здоровье женщины и ребенка в дородовой период. В это время старались избавить женщину от излишних волнений и тяжелых работ, заботились об улучшении ее питания. Особенно предосудительным считалось отказать женщине в желанной пище. Даже в период религиозных постов ее не ограничивали в этом, понимая, что невыполнение желания беременной может отрицательно сказаться на развитии плода [Манов, 1938, с. 109]. Во избежание надрыва беременной существовали различные запреты: переступать через протянутый канат или чьи-либо ноги, перешагивать через забор, отгонять ногой животных, садиться на камень, мазать глиной печную трубу и т. д. Соблюдение запретов аргументируется необходимостью: «Так надо». Нарушение их строго осуждалось. Большинство из них связано со страхом для беременной преодолеть недозволенные препятствия, выполнять сложные работы, которые могли бы повлиять на ее здоровье, что принесло бы ущерб не только ей, но и семье, заинтересованной в воспроизводстве потомства. Наряду с этим существовали табу магического характера. Нарушение их осмысливается как повод для действия какой-либо грозной силы. Например, запреты беременной смотреть на пожар (чтобы у новорожденного не оказалось красных пятен на лице), кален (чтобы ребенок не уродился таким же), резать петуха (чтобы ребенок не родился с маленькой головкой), есть желудок курицы (так как у ребенка могут вырасти толстые губы) основаны на мистическом принципе действия магии подобия.

Роды у гагаузов происходили обычно в жилом помещении, откуда на время удалялись дети и мужчины, кроме мужа, которому разрешалось присутствовать при этом.

С начала родовых схваток прибегали к услугам повивальных бабок (*kyu babusu*). Ими могли стать женщины в возрасте 60 и более лет, неоднократно присутствовавшие при родах и приобретшие некоторые навыки народных методов акушерства. Таких женщин в селе было мало. В случае, если роды имели смертельный исход, повивальную бабку больше никто не приглашал. В помощь повивальной бабке выделялась помощница (*arb babusu*).

Придя по вызову в дом, повивальная бабка крестилась и трижды плевала в угол, затем, сняв фартук, бросала его на плечо роженицы. Эти колдовские приемы имели цель отогнать «злые силы» от роженицы и по принципу имитативной магии способствовать облегчению родов. Перед тем как приступить к приему родов, роженице расплетали волосы, расстегивали одежду, снимали серьги и браслеты. Суть их проста: освободить роженицу от всего, что может помешать в период родов.

При трудных родах предпринимались всевозможные меры: водили роженицу по комнате, заставляли перешагивать через кочергу, ударять ногой о порог, принять горячую ванну, употребляли массаж, рекомендовали держаться за кушак (мужской красный шерстяной пояс) или веревку, подвешенные к потолку, и т. д. Большинство приемов основаны на знании народной медицины или имели практический смысл – облегчить роды. Исключение составляют удары ногой о порог и перешагивание через кочергу. Первый обычай, встречающийся среди соседних народов, исследователями прошлого объясняется как «молитвенное обращение к домовому», любимым местом которого считался порог [Сумцов, 1880, с. 72].

Верования о способности домового оказывать помощь семье были широко распространены у восточных славян [Померанцева, 1975, с. 92-118]. Однако представление о домовом и его любимом месте не распространено среди гагаузов. В гагаузской мифологии существует образ *тылысыма (tilsim)*, связанный с домом, но ему приписывается только отрицательная роль. Видимо, обычай ударять об порог при трудных родах распространился у гагаузов под влиянием соседних народов.

Кочерга, как известно, одно из орудий, непосредственно связанных с печью и с огнем, поэтому ее использование - магический обряд, целью которого было отогнать от роженицы «злые силы», препятствующие нормальным родам. На магическое назначение обряда указывает также троекратный характер повторения действия.

Представляет интерес употребление гагаузами мужского пояса и веревки при родах. Подвешивание их к потолку могло иметь практическое назначение – способствовать облегчению родов. Зарождение обычая относится к переходному периоду от матриархата к патриархату, когда отец ребенка начал предъявлять права на него. В данном случае помощь осуществлялась путем контактной магии: предлагая роженице смытую с рук воду или конец подвешенного к потолку кушака, отец ребенка как бы помогал при родах, тем

самым утверждая право отцовства. Со временем элементы кувады потеряли значение, а элементы магии сохранились.

После рождения ребенка повивальная бабка проводила по его пупку куском хлеба. Отрезанный кусок пуповины от мальчика клала на плуг, от девочки – на ткацкий станок, прялку, ножницы или вязальные спицы [Мошков, 1900, № 1, с. 19]. Содержание обрядов указывает на их непосредственную связь с земледельческим бытом народа, с существующим в прошлом разделением труда по полу. В сознании крестьян развилось представление о том, что уделом мужчины является земледелие, уделом женщины – домашнее хозяйство и ткачество. Два вида этих занятий позволяли обеспечивать семью основным – пищей и одеждой. Особенно важны были эти занятия в период развития натуральных форм хозяйства и ранее. В связи с ролью земледелия в жизни людей и возникали обряды, целью которых было магически повлиять на судьбу ребенка, в частности, его будущую профессию.

После родов повивальная бабка купала ребенка и мать в воде с различными травами. Прежде чем искупать младенца, воду непременно солили, чтобы его тело не потело. Затем ее выливали под фруктовое дерево или розу. Считалось, что это повлияет на здоровье и красоту новорожденного (по закону имитативной магии).

Различные обряды совершались в гагаузской семье в случае преждевременного рождения ребенка. До конца родового срока его кутали в отцовскую рубаху или рукав кожуха из овечьей шерсти. Аналогичные обряды встречались у молдаван, болгар [Каравелов, 1961, ч. I, с. 180] и других славянских народов [Сумцов, 1880, с. 88]. Возникновение обычая обусловлено естественным стремлением завернуть ребенка потеплее. Наиболее удачным для этого являлась овчина. В дальнейшем обычай подвергается магическому переосмыслению. Поскольку ребенка кутали в одежды, которые носили люди старшего поколения, им отводилась по законам контактной магии роль влияния на долголетие ребенка. Выбор мужских вещей является отголоском кувады.

Большой интерес для исследователя представляют обряды, совершаемые в семьях, где систематически не выживали дети. Ребенка трижды проносили через конский хомут, после чего к правому уху цепляли серебряную или золотую серьгу в форме монеты с цветной эмалью, трижды передавали ребенка через окно многодетной женщине или пропускали через ворот ее платья, шили ему рубаху из 9 кусков, собранных повивальной бабкой у 9 многодетных матерей, сменяли крестного отца, объявляли во всеуслышание, что в случае выживания ребенка по истечении трех лет ему устроят торжественную стрижку (*strijba*). Комплекс таких обрядов связан как с магией, так и с верой в добрые и злые силы, которых можно отогнать или задобрить. Троекратные действия над ребенком с конским хомутом (конь – символ здоровья), имитация деторождения или одевание в одежду, сшитую из кусков материала, собранного у многодетных матерей – магические приемы. Символ круга, трое-

кратное повторение, как и у многих других народов, имели цель не допустить действия злых сил на ребенка. Серьгам, тем более золотым, приписывалась магическая роль оберега.

У гагаузов в качестве амулетов-оберегов употреблялись различные предметы: красные нити, серебряные браслеты, голубые и синие бусинки (*nazar boncuu*), талисманы (*muskacık*), метелка, ножницы, нож, гвоздь и т. п., которые должны были находиться рядом с колыбелью или под подушкой ребенка, чтобы воспрепятствовать действию злых сил. Но мнению гагаузов, младенца никогда нельзя оставлять одного. В случае отлучения матери из дому при ребенке оставляли какой-нибудь предмет (чаще всего железный). Мать же, уходя из дому, также брала в карман какую-нибудь металлическую вещь.

В контексте родильной обрядности гагаузов сохранились некоторые отголоски верований в злые и добрые силы. Согласно этим верованиям злые силы господствуют ночью, а ночной мрак выступает как источник всякого зла. В это время злые силы могут оказать пагубное влияние на ребенка или роженицу. Поэтому роженице у гагаузов категорически воспрещалось ночью выходить или выносить ребенка из дома. Если необходимо было ночью вылить воду после купания ребенка, в нее бросали с апотропеической целью раскаленный уголек. Всю ночь в доме, особенно в первые 40 дней, должен был гореть свет. Роль магической отгоняющей силы приписывалась огню каганца (*poponeğ*) или лампы (*kandil*) с ладаном. Глиняный сосуд с этим огнем устанавливали в комнате, где располагались роженица и ребенок.

В связи с представлениями об отгоняющей, очистительной силе огня у гагаузов существовал запрет выдавать ночью огонь, если в доме есть новорожденный. В основе запрета лежит представление о том, что злые силы будут господствовать в доме, из которого отдан огонь. Разрешалось выдать огонь с условием, что человек, взявший его, оставит какую-нибудь вещь на ночь в доме, которую утром может забрать. В данном случае роль оберега выполняла вещь, оставленная взамен взятого огня.

Враждебные силы, способные оказать влияние на роженицу и ребенка, представлялись гагаузам в образе мифических женщин, наряженных в белые одежды (*luşniğa*). Им приписывалась способность окликать ночью рожениц, и если последние решались выйти на их зов, то *лушницы*, по народным воззрениям, могли увести их подальше от дома и замучить до смерти, а ребенка украсть или задушить [Манов, 1938, с. 110]. В гагаузской демонологии мифические женщины выступают под различными названиями: *luşniğa*, *lufusniğa*, *bet karısı*. По верованию гагаузов, три *лушницы* являются к родильнице и предсказывают судьбу ребенку. В народе сохранилось много легенд, идентичных по содержанию, о пророчествах *лушниц*. Чаще всего они сводятся к недобрым предсказаниям, которые рано или поздно сбываются [Мошков, 1900, № 1, с. 25]. Особо опасной для матери и ребенка считалась третья ночь после родов, поэтому их одних не оставляли. На ночлег к ним приглашали

женщин, которые ложились спать поперек двери. Иногда в этой роли оказывалась повивальная бабка. Спать роженице в эту ночь не рекомендовали. Нередко в комнату к роженице и ребенку приглашали девушек. Гагаузы считали, что в эту ночь девушкам снятся суженые. Аналогичные представления о мифических женщинах – предсказательницах судьбы – существовали почти у всех соседних народов [Мошков, 1904, с. 96]. Гагаузское верование сходно с верованиями большинства славянских народов, особенно болгар. Однако у гагаузов образы мифических женщин более расплывчаты, чем у болгар. У последних их количество неограниченное, они различались по возрастам, внешности, были юны и красивы; их часто видели пряжами или ткачихами. У гагаузов такие представления отсутствовали. Они также приписывали мифическим женщинам злонамеренность в большей степени, чем соседние народы.

В связи с представлениями о появлении мифических женщин – предсказательниц судьбы – можно рассматривать обычай класть с целью их умиловить к изголовью ребенка на ночь в первые три дня после рождения хлеб, соль и серебряную монету. Аналогичные обычаи встречались у болгар, молдаван, сербов и других славянских народов, что свидетельствует об общих чертах в их обрядовой жизни [Телбизов, Векова-Телбизова, 1903, с. 201; Молдаване, 1977, с. 267; Ястребов, 1886, с. 456; Сумцов, 1880, с. 84].

Широко распространено было в народе также понятие о «нечистоте женщины» в течение 40 дней после родов. В этот период для роженицы существовал целый комплекс запретов: ей не полагалось ходить за водой, так как «в колодце могут завестись черви», брать соленья или вино из бочки, чтобы их не «испортить», ходить босиком по двору, чтобы трава не «высохла», посещать соседей, так как молоко может «пропасть», и т. д. «Нечистыми» считались не только роженица, но и помещение, в котором происходили роды.

Православная церковь использовала воззрение о «нечистоте» женщины. Она не позволяла ей 40 дней после родов входить в церковь. На сороковой день совершался обряд «очищения». В этот день роженица шла с ребенком и повивальной бабкой за молитвой (*okunmaa*) [Мошков, 1900, № 1, с. 25]. С целью «очищения» помещения, в котором происходили роды, совершался обряд *ayazma* – окропление помещения «святой» водой. В день айазмы приглашался священник, который зажигал свечи, освящал молитвой *koliva* (кутью) и все углы дома окроплял «святой» водой [Мошков, 1900, № 1, с. 20]. В основе их лежало стремление сохранить здоровье женщины-матери и обеспечить нормальное развитие ребенка в дородовой период, повлиять на благополучный исход родов, сберечь здоровье матери и ребенка в послеродовой период.

2. ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ, ПОСВЯЩЕННЫЕ ПРИНЯТИЮ ДЕТЕЙ В СЕМЬЮ И ОБЩЕСТВО

В честь рождения ребенка в гагаузской семье устраивалось торжество. Оно называлось *küçük pita* (маленький хлеб). Организатором торжества являлась повивальная бабка. Искупав роженицу и ребенка, она готовила на пресном тесте три круглых пресных хлеба (*pita*), выпекала их в печи и приглашала родственниц и знакомых на торжество. Участвовать в нем имели право только женщины, имеющие детей. Не явиться на торжество считалось предосудительным. Приглашенные приносили с собой по миске муки, сладости, еду и напитки, выражали добрые пожелания роженице и ребенку. Для собравшихся накрывался стол. Повивальная бабка смазывала медом испеченные хлеба, ломала их на куски и раздавала всем присутствующим [Мошков, 1900, № 1, с. 20]. Уходя, женщины уносили с собой недоеденный кусок питы, чтобы угостить членов своей семьи. Повивальной бабке на прощанье вручали миску муки и деньги.

Аналогичный обряд встречался у соседних народов: болгар, молдаван, у русского населения Бессарабии [Музыченко, 1903, № 3, с. 25; Оранский, 1878, № 2, 31; Завойчинский, 1880, № 13, с. 541; Добруджа, 1974, с. 269–270]. Наиболее близок гагаузский обряд к болгарскому. Причем сходство отмечается не только в содержании, но и в названии обряда. Гагаузы заимствовали его у болгар. Надо заметить, что в гагаузском языке хлеб имеет тюркские названия: *ekmek*, *çörek*, которые обычно используются в повседневной жизни. В обряде же употреблен болгарский термин *pita*.

Торжество, называемое *büük pita* (большой хлеб), *ponuda* или *paratonu*, совершалось в гагаузской семье в день, когда повивальная бабка подымала роженицу с постели. В этом торжестве участвовало до 30–40 женщин. Так же, как и на первом празднике, здесь принято было дарить подарки. Самое почетное место за столом уступали повивальной бабке и роженице. Гости высказывали добрые пожелания матери и ребенку, наставляли, как растить дитя. Кульминационным моментом торжества, как и в предыдущем обряде, являлось деление питы. Вынув хлеб из печи, повивальная бабка смазывала его медом и обносила вокруг стола. Каждый из присутствующих обязан был поцеловать хлеб и воткнуть в него монету. Деньги доставались повивальной бабке, а хлеб, разрезанный на части, раздавался участникам торжества. В знак благодарности роженица вручала повивальной бабке миску муки (в муку втыкались цветок и свеча), кусок мыла, несколько рублей, отрез на фартук. Торжество завершалось следующим образом: у порога стелили пеленку ребенка, на которую наступала каждая из уходящих женщин. Пеленке ребенка приписывалась способность магически (пример контактной магии) влиять на плодородие женщины. Повивальная бабка веточкой мяты, которую погружала в сосуд с во-

дой, освященной в церкви, брызгала на руки женщин, желая им потомства. Существовало поверье: сколько семян мяты упадет на руки, столько детей будет у женщины.

Торжество *büyük pita* так же, как и *küçük pita*, носило представительный характер. Многие элементы этих обрядов перекликаются. Разница заключалась в количестве участников.

Следующим обрядом, совершаемым над ребенком, являлось церковное крещение. Происходило оно обычно в один из воскресных дней периода от одного до трех месяцев после рождения ребенка. Если новорожденный был очень слаб, его крестили в первый воскресный день, чтобы в случае смерти хоронить крещеным. На крещение в церковь ребенка носила кума, редко – кум в сопровождении повивальной бабки.

Кумовство у гагаузов обычно наследственное и передается из поколения в поколение. Кум выбирается навсегда, крестит в семье всех детей и свое право передает только умирая. Это же относится и к куме (*крестница*). Передавать право кумовства мужу или жене считалось предосудительным

Одним из обрядов, совершаемых во время крещения, являлось миропомазание. В связи с церковным миропомазанием находится обряд *mirudan çarıkmaq* (смывание мира), совершаемый на следующий день после крещения. Он заключался в ритуальном купании ребенка. Исполняли обряд повивальная бабка и кума в присутствии родных и знакомых роженицы. В воду, которую предварительно кипятили, бросали зерна пшеницы, винограда, монеты, перо, три разбитых яйца вместе со скорлупой. По углам корыта зажигали свечи. Во время купания лицо ребенка накрывали полотном (*miru bezi*), принесенным кумой из церкви. В период купания было принято дуть на ребенка, чтобы «отогнать злой дух». С этой же целью употреблялись свечи, а также различные обереги. После купания ребенка некоторые части его тела смазывали овечьим жиром. Веточкой мяты повивальная бабка обрызгивала присутствующих, за что полагалось оставлять по монете. Воду выливали обычно в корень плодового дерева или розы. Купание завершалось угощением женщин – участниц обряда. В основе обряда смывания церковного мира лежал рациональный взгляд народа о необходимости гигиенического очищения ребенка. Использование при купании зерен, пера и прочего, выливание воды в корень плодового дерева имели целью магически повлиять на будущее ребенка. Зерна и монеты употребляли с пожеланием здоровья и богатства, перо – с пожеланием легкой жизни и т. д. Опрыскивание женщин водой из купели предполагало магически повлиять на их плодородие. Церковная терминология (*miru, miru bezi*) говорит о влиянии религии на народный обряд.

Во время крещения ребенок получал имя. Священник давал его согласно христианскому календарю. Имя ребенку обычно давал отец на второй или третий день после рождения. Чаще всего ребенка называли по имени деда

или реже – кума. Этот обычай гагаузы объясняли желанием увековечить род. В результате родовое имя повторялось из поколения в поколение. Окрестив ребенка, кума и повивальная бабка несли его домой и передавали матери при зажженных свечах через порог, на который клали сито вверх дном. При этом желали новорожденному быть здоровым, счастливым, долго жить и приговаривали: «Неверным приняли, христианином вернули». Мать брала ребенка, ступив на кусок железа, и, трижды поклонившись, целовала руки крестной и младенца. Войдя в комнату, она клала дитя на застланную овечью шкуру или полушубок. Принятие ребенка через порог дома – обряд, известный большинству народов Балкано-Дунайского ареала [Каниц, 1876, с. 86; Чубинский, т. IV, 1877, с. 5; КЕВ, 1874, № 15, с. 566; КЕВ, 1878, № 2, с. 35].

Структура обряда почти у всех народов совпадает. Содержание пожеланий ребенку при передаче через порог также сходно. Однако имеются и различия. У гагаузов, украинцев, молдаван, бессарабских болгар ребенка передавали через порог не отцу, как принято у русских, а матери. По времени действия гагаузский обряд идентичен болгарскому и молдавскому. У русских и украинцев он совершался перед крещением ребенка.

Употребление сита, укладывание ребенка в кожух, использование железа в обряде преследовали цель магически воздействовать на долголетие ребенка, пожелать ему богатства и защитить от «злых сил». В XIX - начале XX в. гагаузский обряд сохранял традиционную форму. Однако к началу XX в. многие его функции меняются. Например, передаче ребенка через сито крестьяне не придают магического значения. Обряд приобретает игровой характер. Различные обычаи и обряды соблюдались в гагаузской семье в связи с важными событиями в жизни ребенка. Знаменательной датой считалось исполнение ребенку 6 месяцев. В этот день в доме растапливали очаг. Мать брала в руки ребенка и трижды обносила вокруг очага, после чего давала ему глоток вина со словами: «Будь розовощеки, как это вино». Аналогичный обряд бытовал у болгар, однако он совершался в первые дни после рождения ребенка [Маринов, 1914, с. 54; Телбизов, Векова-Телбизова, 1963, с. 214]. В основе обычая лежит древнее представление о культе домашнего очага, приобщение к которому означало вступление под его покровительство [Токарев, 1965, с. 203], защиту ребенка от всех зол, которые могли выпасть на его долю.

Употребление вина в обряде связано с представлением о его благотворном влиянии на организм человека. Как известно, хлеб и вино являлись основными продуктами крестьянского хозяйства и поэтому играли существенную роль в обрядовой жизни. Словесная формула пожеланий ребенку носила магический характер (один из видов вербальной магии).

Интересные обряды совершались в гагаузской семье при исполнении ребенку года. В этот день принято было опрыскивать его лицо водой, потяги-

вать за ухо. Сущность их в том, что производится только начало желаемого действия, а окончание его возлагается на магическую силу.

В связи с важной датой в семье готовили праздничный стол и специально выпекали круглый хлеб на пресном тесте, называемый калачом года (*yaş kolacı*). На торжество приглашались ближайшие родственники и крестные родители. Важным моментом торжества являлась стрижка ребенка (*strilba, kirkin*). После стрижки ребенку вручали подарки. Для гостей накрывали стол. В честь ребенка и его родителей провозглашались здравицы. Торжество завершалось известным обрядом дележа ритуального хлеба между всеми присутствующими. Аналогичный обряд широко был распространен среди соседних народов.

Определенные обряды совершались в семье также в связи с успехами ребенка в речевой или физической деятельности. При появлении первого зуба у ребенка дарили иголку с ниткой тому, кто раньше всех заметил это [Мошков, 1900, № 1, с. 27], и натирали зуб серебряной монетой. Эти магические приемы (магия подобия) преследовали цель повлиять на рост и крепость зубов. При выпадении первого молочного зуба его закатывали в хлебный мякиш и выбрасывали на крышу дома, приговаривая: «*Ворона, ворона, на тебе костяной зуб, дай мне железный*» [Мошков, 1900, № 1, с. 27]. Аналогичное обращение встречалось у сербов [Потебня, 1865, с. 59].

У остальных славянских народов Балкано-Дунайского ареала при выпадении первого зуба существовало обращение к Епси-бабе, Бабо-Вране, к мыши, что отличается от гагаузской традиции [Сумцов, 1890, с. 293; Потебня, 1865, с. 90; Добруджа, 1974, с. 272]. В основе обычая лежит представление о магической способности птиц рода *Corare* определенным образом влиять на рост зубов ребенка [Сумцов, 1890, с. 391; Соколова, 1972, с. 111].

Особым обрядом (*kösteeni kesmsek*) гагаузы отмечали первый шаг ребенка. Когда он становился на ноги и силился сделать первый шаг, ножницами состригали куриное перо между его ног, приговаривая: «*Пошли, пошли, золотая нога – железная опора*». В честь этого события в доме пекли специальные хлебцы из пресного теста, называемые *adım çörää* (хлеб за шаг), смазывали их медом и бегом разносили родственникам и соседям. Содержание обряда: разрезание острым предметом «хода» ребенку, раздача испеченного хлеба бегом – указывает на магический имитативный характер исполняемых действий. Подобные обряды бытовали у соседних народов: русских, болгар, турок [Степанов, 1907, с. 232; Добруджа, 1974, с. 272; Гордлевский, 190, с. 169]. Аналогии наблюдались не только в функциональном значении обрядов, но и в их структуре и названии, особенно с турецкими.

Своеобразными обрядами в гагаузской семье отмечали также отлучение ребенка от груди, произнесение им первого слова и другие жизненные события. Неотъемлемым элементом этих торжеств считалась выпечка об-

рядового хлеба, дележ его между участниками обряда, пожелание ребенку здоровья.

Таким образом, основной функцией обычаев и обрядов данного цикла являлись принятие ребенка в семью и представление его обществу. Торжества, проводимые по этому поводу, носили социально-бытовой характер. На это указывают большое количество участников празднеств, роль, отводимая крестным родителям повивальной бабке. Обязательная выпечка обрядового хлеба, стремление надеть им всех присутствующих на торжествах свидетельствуют о жизненно-практической основе обрядов, их связи с бытом народа, характером его трудовой деятельности.

Обрядность этого цикла тесно переплетается с различными магическими представлениями, являющимися рудиментами первобытных религиозных верований. Часть обрядов получила распространение под влиянием церкви: крещение ребенка (*vaatiz*), обряд «очищения» помещения (*ayazma*), в котором проходили роды, «очистительная» молитва для роженицы и др.

Соотношение тех или иных обрядов не всегда было одинаковым. Оно менялось в зависимости от роли, которую отводили этим обрядам в крестьянском быту. Эволюция обрядности выражалась в сокращении в ней архаичных и увеличении социально-бытовых элементов.

Имея общие с соседними народами черты, гагаузская обрядность обладала определенной самобытностью, отразившейся в названии и содержании отдельных обрядов, ономастике и антропонимии народа.

ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ

Д. Е. Никогло
В. П. Степанов

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СМЕРТИ И ДУШЕ

Похоронно-поминальная обрядность представляет собой один из наиболее консервативных элементов традиционной культуры народа. Данная тема проливает дополнительный свет на исторические контакты этноса, взаимовлияние культур и эволюцию религиозных представлений.

Согласно народным представлениям гагаузов смерть может быть легкая или наоборот, тяжелая и мучительная. Первой удостаивались те, кто вел праведную жизнь, ходил в церковь, добросовестно трудился. Тяжелой смертью наделялись грешники, лживые и порочные люди. Считалось, что они умирали, долго болея и мучаясь. Мучительную смерть людей честных и уважаемых зачастую связывали с тем, что они расплачивались за грехи кого-либо из предков (до девятого колена) или же оказались жертвой наговора. Те, кто умел насыпать порчу и сглаз на человека, также должны были мучительно уходить в мир иной. Как и у других народов, проживающих в крае [Степанов, 2003, с. 496-497], у гагаузов встречается поверье, что гадалки и ворожеи не могут покинуть этот мир, до тех пор, пока, кто-нибудь не поможет им, пробив отверстие в потолке (ср. Казаклия, Етулия, Баурчи и др.).

В XIX в. у гагаузов были зафиксированы представления о смерти в виде особого существа – *can ahici*, наступающего правой ногой на человека и отбирающего у него душу [Мошков, 1902, с. 1; Курогло, 1980, с. 93]. Как и у других народов, проживающих в Молдове, у гагаузов сложились приметы, по которым определяли возможность прихода смерти. Так, вой собаки предвещал смерть хозяина/хозяйки или какое-либо несчастье в семье, это же предвещала кричащая во дворе сова или сорока.

Раньше в связи с отсутствием развитой медицины, большое внимание уделялось гаданию о том, выживет больной или умрет. Домочадцы внимательно следили за глазами: если взгляд был отсутствующим или с поволокой – это один из признаков приближения смерти. Еще одной характеристикой приближения конца считалось отсутствие желания общаться с окружающими, стремление отвернуться к стене. В ряде случаев - появление хрипа, потеря дара речи. Наступление смерти распознается у гагаузов, еще по ряду признаков. Умиравший начинает чаще, чем обычно, «чиститься»: чистит уши, нос, приглаживает волосы, разглядывает руки, женщины поправляют платок на голове. Подобного рода примитивная диагностика

самочувствия использовалась и продолжает использоваться многими поколениями гагаузов.

По наступлению смерти если глаза были открыты, то их закрывали рукой или клали монеты. Объяснения этому найти не удалось, однако у проживающих по соседству с гагаузами болгар наложение монет на глаза объяснялось убеждением, что с помощью этого средства у покойника не посинеет лицо [Степанов, 2003, с. 498].

Если человек ушел из жизни, за ним внимательно наблюдали около трех часов и лишь после этого сообщали родным и соседям о случившемся. В ряде сел, для того, чтобы убедиться в том, что наступила смерть, к лицу прикладывали зеркало. Если оно запотевало, это свидетельствовало о том, что в человеке еще теплится жизнь, если нет – утрачивалась последняя надежда. Хоронили умершего лишь на третий день.

По народным рассказам взаимоотношения между мирами живых и мертвых возможны только во сне. При этом многочисленные сны, в которых фигурируют покойники, до сих пор сохранили свою интерпретацию. Например, плохим считается сон, в котором спящий что-то отдавал или дарил покойнику и наоборот благоприятным был тот сон, в котором покойник давал что-то живому. Нельзя было плакать после похорон, так как верили, что можно «приплакать» умершего, и он может являться каждый раз во сне и мучить живого. Некоторым живым снились интимные отношения с умершим супругом/ой. По народным поверьям подобные сны могли привести к тому, что умерший партнер мог просто иссушить и увести за собой оставшегося в живых.

После смерти человека все домашние внимательно следили за тем, чтобы в комнату к умершему не вошла кошка и не перепрыгнула через него. Для этого ее ловили и закрывали где-нибудь в подсобных помещениях. Считалось, что если это случится, то дух умершего станет нечистым и превратиться в вампира (гаг. – *hobur*). В подобных существ, по народным представлениям были способны превращаться колдуны, умершие некрещенные грудные дети. У гагаузов, так же как у живущих по соседству болгар, были распространены представления о вампирах кровожадных мертвецах, поднимающихся из гробниц и охотившихся на людей. В связи с верой в эти сверхъестественные существа слагались многочисленные легенды [Манов, 1938, с. 57]. На основании преданий имели место вскрытия могил, в которых, якобы лежали вампиры. Осуществлялось это для того, чтобы обезопасить живых от кровожадного существа. По поверью для этого вынимали сердце умершего, обливали его кипятком, забивали в грудь три кола, после чего заново предавали тело земле [Курогло, 1980, с. 94]. Практическая сторона веры в подобных сверхъестественных существ уходит корнями в далекое прошлое и связана со страхом, исходящим от мертвеца, как распространителя инфекций и болезней. Свидетельством тому - страх перед умершими от заразных болезней. В на-

стоящее время среди гагаузов практически забылись кровожадные истории о вампирах и представления о борьбе с ними. О трансформации народных представлений о вампирах у живущих по соседству с гагаузами болгар писал еще в XIX в. Н. С. Державин – «...есть вампиры и теперь, но теперь они безвредны» [Державин, 1914, с. 12].

По народным представлениям душа (*can*) находится в области солнечного сплетения или сердца. В народе распространено поверье, что она покидает тело человека через рот (Етулия, Кангазчик, Вулканешты, Кайраклия и др.). У гагаузов душа часто соотносится с голубем, прилетевшим к дому (реже просто с птицей), иногда ее сравнивают с бабочкой; в других случаях она является в виде горящего огонька или факела (с. Баурчи). Души одинаковы, но на том свете они разделяются на мужские, женские и детские.

Если человек умирал вне дома, или погибал от несчастного случая, на том месте устанавливали отметку – крест. Эта традиция имеет широкое распространение не только у населения Молдовы, но и у многих народов Европы. Одним из наиболее вероятных объяснений этому является точка зрения о существовании представления, будто на месте, где произошло несчастье душа покинула тело.

Первое время после смерти душа находится рядом с телом. Вероятно, именно поэтому в доме, до того как вынесут тело, убирать и подметать категорически запрещается. Согласно общепринятому мнению, душа покидает землю после сорока дней. В течение этого промежутка времени она преодолевает многочисленные преграды: двадцать пять мытарств (с. Баурчи) или сорок ворот (с. Казаклия). При прохождении каждого ворот, человеку дается оценка: как он жил – плохо, хорошо, творил добро или зло! После этих испытаний душа отправляется в рай или ад, в зависимости от того, как в этом мире проявил себя человек. Участь души обязательно зависит и от того, как молятся за нее. По народным представлениям не подвергаются испытаниям только души священников. Чтобы душа не страдала, надо было обязательно «поднимать коливо» (поднятие *колива* -коллективное ритуальное действие, при котором поднимается стол с кутьей и поется «Вечная память») и давать «поману» (*romana* – подавание, дарение чего-либо за помин души). Многие гагаузы, особенно пожилого возраста, на просьбу соседей или знакомых дать/занять что-либо из продуктов или хозяйства дают их в виде «поманы» с обязательным упоминанием социального статуса умершего в семье и его имени. Например, «за упокой раба божьего Ивана, нашего деда!»

По народным представлениям у душ умерших есть своя иерархия. Считается, что душа последнего похороненного обязывается дежурить у кладбищенских ворот и носить воду ранее похороненным, пока ее не сменит на этом посту душа следующего покойника.

ПОХОРОННАЯ ПРАКТИКА ГАГАУЗОВ.

Приготовления к переходу в иной мир

Сразу после смерти в доме умершего пекли пресный хлеб *can pitasi*. Приходящие в этот день к покойному отламывали кусок этого хлеба и, обмакнув в вино, ели. Использование муки характерно для похоронных обычаев гагаузов, где она выступает в качестве магического элемента (подробнее о видах обрядового хлеба см. в разделе «Традиции питания»).

Важную роль в похоронной обрядности гагаузов, как собственно всех народов, исповедующих христианство, играл огонь, выполняющий как очистительные функции, так и функции оберега. Во время затяжной болезни близкие внимательно следили за тем, чтобы человек не ушел из жизни без зажженной свечи. Если надежды на улучшение состояния долго болевшего не оставалось, близкие сообщали родственникам и соседям: *«уже зажгли свечу!»*. Согласно церковным канонам свеча символизировала переход умершего в область света, то есть – лучшую, загробную жизнь [У Бога все живы, 1996, с. 7]. По народным представлениям душа человека, умершего без свечи, будет сорок дней блуждать без света. Поэтому, если случилось так, что умерший ушел из жизни без свечи, домочадцы в течение сорока дней ежедневно посещали кладбище и зажигали свечи.

В первую очередь прощаться с покойным приходили самые близкие, а затем знакомые и соседи. При этом каждый старался что-либо принести (вино или еду) с собой и тем самым оказать помощь семье. Принесенные продукты считались как *«поманой»* для умершего, так и для всех ушедших ранее близких тех людей, которые оказали помощь. При этом говорят: *«я даю за своего дядю Георгия, покушайте вы, и они (т.е. мои умершие родственники) там пусть покушают!»*. Присутствующим было предписано находиться у тела покойника на протяжении всей ночи, поэтому продукты, принесенные родственниками, соседями и знакомыми способствовали поддержанию сил бдящих и молящихся. Некоторые, желая оказать материальную помощь, приносили вместо еды деньги.

По традиции покойника целовали в лоб в знак прощения. В это время не было принято что-либо говорить. Иногда произносили фразу: *«Alla prost etsin!»*. Для облегчения отхода в мир иной, особенно в тех случаях, когда больной умирал тяжело и в мучениях, читали молитву «Сон Божьей Матери». У тела покойника читались молитвы, собравшиеся вспоминали эпизоды из его жизни. Близкие, особенно женщины, рыдали, вспоминая заслуги и добродетели мужа, отца, сына... Эти рыдания представляли собой импровизированный ритуальный плач с определенным ритмом и голосовой интонацией. Несмотря на то, что у гагаузов отсутствует традиция профессиональных плакальщиц, рыдания женщин производили на окружающих очень сильное впечатление: страдающие по своим близким, начинали так

голосить, что вместе с ними рыдали все присутствующие (сс. Казаклия, Етулия, Авдарма).

На ночь покойника накрывали покрывалом. Те, кто бдел у покойника всю ночь, утром умывали его лицо водой. При этом еще обкуривалась комната, где лежал умерший. Эти очистительные традиции были направлены на защиту живых от мира мертвых. Очищение ладаном комнаты, где лежало тело, осуществлялось на протяжении 40 дней.

Сразу после смерти зеркала занавешивались темной тканью, которая не снималась в течение 40 дней (т. е., пока душа находилась на земле). Аналогичные представления встречаются и у других жителей края. Данное явление, вероятно, было связано с верой в то, что душа не должна была видеть после смерти свое отражение, так как могла стать вампиром [Степанов, 2006, с. 472]. С появлением в доме телевизоров их также стали накрывать темной материей, а запрет на их просмотр также распространялся до 40 дней. Подобная традиция у гагаузов, болгар и других этносоциальных групп сохраняется и в настоящее время. Только у гагаузов была зафиксирована иная интерпретация подобного действия. Считается, что отражение живого человека, раздражает присутствующую в доме до сорокового дня душу, которая может посчитать, что над ней смеются (с. Казаклия). В настоящее время в доме умершего запрещалось в течение сорока дней не только смотреть телевизор, но и включать музыку, так как тишина была особым знаком траура. Ведь не случайно родственники умершего старались не разговаривать друг с другом на следующий день, после смерти близкого человека.

Люди начинали готовиться к смерти после 35-40 лет. Такая традиция сохраняется вплоть до настоящего времени, однако возрастные рамки выросли до 50-летнего возраста. Эти приготовления выражаются лишь в том, что хозяйка откладывает на смерть новое белье и одежду для себя и для мужа. Обязательным атрибутом, входящим в погребальный костюм, являются головные уборы. У мужчины шляпа или кепка, у женщины платок. Некоторые, наиболее рачительные хозяева, кроме одежды закупают остальные необходимые для похорон вещи - полотенца, куски материи, простыни для повязывания участников похоронной процессии, предметы одежды и т. п. Обычно откладывают и определенные средства на похороны, но, также встречаются люди, которые об этом не думают.

В прошлом молодых, неженатых людей хоронили в свадебной одежде. В настоящее время это происходит довольно редко. Только девушку, внезапно ушедшую из жизни в самый канун свадьбы, обязательно хоронят в подвенечном платье. Раньше в народе было распространено представление, будто смерть молодого человека или девушки это их свадьба, поэтому соблюдались некоторые организационные действия, характерные для свадебной обрядности: назначались действующие лица свадьбы (гаг. – *dever, zilva, izmetçi*), которых, как на свадьбе, повязывали и одаривали. Похоронную процессию сопровождала свирель (гаг. *kaval*) [Курогло, 1980, с. 99].

Встречались такие случаи, когда пожилой человек, чувствуя приближение конца, прощался с землей, родным селом, близкими и соседями. Если умирающий, особенно отец семейства, был в состоянии говорить перед смертью, имели место и напутственные пожелания близким, особенно молодым.

Если была возможность, к умирающему приглашали священника. В советский период это делалось не часто. В настоящее время в связи с современными трансформационными процессами, когда отношение населения к религии полностью изменилось, редкие похороны обходятся без участия священника.

Смерть человека выражалась словами *sudu, öldü* (*остыл, умер*) [Курогло, 1980, с. 95]. О трагическом событии сообщали родственникам и соседям, которые в свою очередь оповещали других односельчан. Самым распространенным знаком траура не только у гагаузов, но и у других народов Предбалканья и Балкан являются домотканые полотенца (*saçak bezi*), вывешенные на над входом в дом и на воротах [Marian, 1995, с. 63; Вакарелски, 1990, 67].

Если нужно было известить о смерти родственников покойного, живущих в другом селе, то люди думали, что лошади, везущей эту весть, очень тяжело. Для облегчения посланцу давали мерку, снятую с покойного. Эта мерка, по поверью, облегчает путь и самочувствие того, кто везёт печальную весть, и его коня. Затем данную мерку клали в гроб вместе с покойником.

Дом умершего никогда не пустовал. Открытые настежь ворота и двери как бы дают понять о том, что нельзя оставлять односельчанина в беде. Как правило, традиция отстраняет потрясенных потерей близких от целого ряда работ, необходимых при подготовке умершего к последнему пути. Близким родственникам – детям, жене, запрещалось мыть покойника. Они не допускались к приготовлению пищи. Все три дня в доме готовил кто-то из дальних родственников или соседей. На похоронах, как и на свадьбе, принято выпекать обрядовые хлеба. Их количество, размеры и наименования в разных населенных пунктах различны. Универсальным выглядели три «пресных хлеба для души» (*nutасы can pitasi*). Они выпекались круглой формы, поливались вином и распространялись между всеми членами похоронного действия. Кусочек этого хлеба клали в гроб покойника [Курогло, 1980, с. 104].

Спустя два часа после смерти начиналось омовение умершего. В некоторых селах с теми, кто будет мыть, человек, чувствующий приближение смерти, договаривался заранее. При мытье покойника всегда соблюдалась половая сегрегация. Мужчины моют мужчин, женщины – женщин и детей. В некоторых селах были известны люди, к которым обращались непосредственно по этому поводу.

Мыли умершего в специально для этих целей выдолбленном деревянном корыте. Таких корыт на село было несколько. В случае необходимости их передавали в дом, где случалось несчастье [Курогло, 1980, с. 96]. Более поздней практикой, встречающейся и сегодня в большинстве гагаузских сел выступает использование для мытья умершего дверей, снятых с петель, причем от подсобных, нежилых помещений. Иногда для этих целей применялась

доска, которая устанавливалась на корыто. Встречается и еще более простой способ – на табуретки устанавливали несколько досок и на таком импровизированном щите обмывали тело умершего. Омовение осуществлялось и продолжает осуществляться в труднодоступных местах двора или реже в нежилых помещениях. Настил, двери или корыто опрокидывались здесь же и на протяжении 40-ка дней к ним старались не прикасаться. В настоящее время подобного рода настилы, в ряде сел (например, Казаклия) стараются после использования уничтожить. Покойника всегда моют тёплой водой и мылом, традиционно используя в качестве мочалки нательную рубаху покойного, разорванную на части. Тело вытирают полотенцем, которое вместе с тряпками затем помещают в гроб под подушку.

Гагаузам, наряду с другими жителями Балкано-Дунайского ареала было свойственно обмывание покойника вином, к чему прибегали греки, болгары, румыны [Народы зарубежной Европы, 1964, с. 589, 651; Курогло, 1980, 99]. Делалось это для того, чтобы лицо покойника не почернело [Никогло, 2006б, с. 292] Вполне возможно, что изначально данный обряд был направлен на наделение умершего силами для преодоления преград, стоящих перед новой формой его существования.

Одежду, в которой человек скончался, и его постель стирали и дарили кому-либо из знакомых. До помещения в гроб, покойник оставался лежать на двери или на досках, которые переносили на кровать. Гроб с телом устанавливался в большой, нежилой комнате, предназначенной для прощания.

Гроб (гаг. – *sandık, tabut, koşçuk*) раньше не делали. Раньше его изготовлял кто-нибудь из не близких родственников покойного. Позже этим обычно занимался сельский столяр. Для снятия мерки с умершего использовали камыш. При оформлении гроба учитывалась и половая принадлежность покойника. Если из жизни ушла женщина, гроб оббивали красным материалом, если мужчина – чёрным. Желаящие могли украсить внутренние боковые стенки гроба белыми ленточками или шёлковыми узкими полотенцами. Это было характерно для семей с высоким достатком. В бедных семьях гроб не обивали. Делали гроб в основном из сосны, акации, которая наиболее распространена в регионе. Дно не было монолитным, его сбивали из планок, на которые выкладывали слой камыша и мерку с умершего, а затем застилали домотканым половиком (гаг. – *pala*). Под голову покойника подкладывали подушку, наполненную стружками, оставшимися после изготовления гроба или мятой. В прошлом по бокам гроба вырезались небольшие отверстия-окошки (гаг. – *pençerä*) [Курогло, 1980, с. 100]. В гроб было принято помещать отдельные предметы, в частности, монету, гребень, иглу и нить, мыло, кусок хлеба, смоченного в вине. Эти предметы были призваны сыграть определенные, уже во многом забытые функции. Например, по народным представлениям монета должна была облегчить покойнику путь в вечное царствие, облегчить преодоление многочисленных преград. Аналогичные воззрения получили рас-

пространение и среди других народов, проживающих в крае: молдаван, болгар, украинцев и др. Одновременно все вышеперечисленные предметы и многие другие использовались для приготовления покойника к загробной жизни.

После купания умершего одевали. Осуществляли это те же лица, которые его мыли. Поначалу покойника/цу облачали в длинную рубаху с поясом, после чего надевали верхнюю одежду. Если же у покойного не было новых вещей, то их заказывали местному портному. На женщин надевали в рубаху без рукавов (*iç bezi*), затем ночную сорочку, платье, кофту, чулки, платок. В народе еще сохранилась традиция облачать покойницу в венчальную сорочку, которую для этого хранили всю жизнь.

После облачения покойного в похоронную одежду, его руки и ноги завязывали таким образом, чтобы они были вместе. Для этого использовали веревки, ленты, разрезанные куски материи, тесьму. Правую руку укладывали поверх левой. В руки вставляли восковую свечу, которая должна гореть всё время, пока умерший находится в доме.

Целый ряд предметов, непосредственно контактировавших с покойником, наделялись народными представлениями отрицательными характеристиками. Например, веревки связывавшие конечности покойника характеризуются способностью приносить вред живым. По сохранившимся до сих пор народным представлениям ими охотно хотели бы завладеть те, кто занимается вредоносной магией. Эти представления столь сильны, что сохранились вплоть до настоящего времени. Поэтому, как правило, возле покойника всегда находится доверенное лицо семьи, которое наблюдает за пришедшими попрощаться с умершим и строго следит, чтобы никто ничего не брал из гроба. Непосредственно перед погребением веревки развязывались и помещались под подушку.

На грудь умершему клали маленькую икону и крест, которые все приходившие, перекрестившись, целовали. Иногда выбор иконы зависел от пола покойного. Например, для мужчин клали в гроб икону Святого Николая, для женщин – Божью Матерь. В ногах покойного устанавливали две тарелки: в одну из них все навещающие умершего клали деньги; в другой была уложена спиралью восковая свеча в рост покойника (*boy tutu*), которую после похорон ежедневно зажигают в течение сорока дней в той комнате, где лежал покойный. Кроме того, до сих пор существует обычай, согласно которому было принято наливать немного воды в корень дерева и первому попавшемуся человеку давать кусок хлеба. Пришедшие навестить умершего, обязательно несли с собой живые или искусственные цветы с прикрепленными к ним веточками мяты.

В изголовье покойника помещали маленькое фруктовое деревце (или ветку) (гаг. – *dal*), обвешенное бубликами, конфетами, яблоками, полотенцами, носовыми платками, калачом в виде лестницы (*merdiven kolaci*) и другими предметами, которые раздавались детям и тем, кто нёс ветку. При этом считается, что все, что отдается живым людям, идет только во благо душе покойного. Данное явление было обусловлено верованием в загробный

мир, а само ритуальное дерево или ветка символизировали «мировое древо», соединяющее три части мира по вертикали. Этот языческий обычай обрядить фруктовое дерево, прочно вошел в южную похоронную традицию и был воспринят церковью. В настоящее время священнослужители рассматривают данный обряд как своего рода поману и не запрещают его, хотя в православных церковных похоронных канонах он отсутствует. Использование такого символического дерева получило распространение в населенных пунктах Комратского и Чадыр-Лунгского районов и не зафиксировано в Вулканештском районе [Никогло, 2004, с. 143].

Рядом с названным плодовым деревцем устанавливается деревянный крест, который затем водружается в изголовье могилы на кладбище.

После смерти родственники умершего приступали к приготовлению «*колыва*» – еды из вареной пшеницы, которое затем освящали в церкви. *Koliva* (кутья), является неотъемлемым элементом похоронной и поминальной обрядовой еды у всего населения Молдовы (у гагаузов – *koliva*, у болгар – *коливо* и у румын и молдаван – *coliva*) [Никогло, 2004, с. 122].

В сенях устанавливали емкость с зерном и мукой, куда приходившие попрощаться с покойным крестились, вкушали *koliva* (кутью), выпивали глоток вина, зажигали свечи и втыкали их в муку или зерно. Этот обычай обусловлен воззрениями о материальных формах души и о способности душ умерших влиять на благополучие семьи. Горящие свечи, воткнутые в муку, должны были умиротворить душу покойного и предотвратить ее возможное мстительное или вредоносное влияние на живых. Живущие по соседству болгары добавляли в течение года муку с этого зерна при приготовлении хлеба и в корм животным [Курогло, 1980, с. 96]. В некоторых гагаузских селах с добавлением этой муки пекли хлеб или лепешки, раздавали их птицам, которых считали материализованными душами умерших [Никогло, 2004, с. 123]. Возле гроба покойного ставили церковный подсвечник (*şamdal*), в который втыкаются восковые свечи, приносимые теми, кто навещает умершего.

ПОГРЕБЕНИЕ

Могилу для покойника копали друзья или родственники, которых, как правило, об этом просили родные умершего. По традиции этих людей с утра кормили, а потом дарили им рубашки и приглашали на поминки. Причем эти люди, должны были обязательно присутствовать на поминках, в том числе на 40-й день. Могилу шли копать с утра на третий день и заканчивали эту работу примерно к полудню (с. Казаклия), ожидая прихода похоронной процессии. В ряде гагаузских населенных пунктов могила копалась постепенно, на протяжении всех трех дней, вплоть до самых похорон. Глубина могилы прямоугольной формы обычно составляла 1,5 м. Иногда по желанию супругов могила выкапывалась с нишей. Это делалось для того, чтобы один их

супругов, умерший последним мог быть похоронен в одной могиле со своим мужем или женой.

Бывали случаи, когда при рытье могилы встречались останки неизвестного человека, погребенного много лет назад. В этом случае их складывали в сторону, поливали вином, заворачивали в ткань и рядом опускали гроб покойника. При этом священник указывал на необходимость служения двух панихид. В некоторых селах на одной из стен могилы выдалбливают символические окошко и двери.

На третий день после смерти человека обычно после обеда (в разных селах по-разному) в дом умершего приходил священник и читал над ним молитвы. Прочитав молитвы, священник отдавал распоряжение о выносе покойника. Услышав это, все родственники начинали усиленно плакать и причитать. Заплачки составлялись близкими к умершему женщинами экспромтом; все слова подчинялись короткому напеву, который всё время повторялся. Каждый «куплет» женщины заканчивали рыданиями без слов, которые у некоторых женщин казались вначале искусственными и вынужденными и чем больше людей вокруг плакали, тем более заплачки становились прочувствованными.

Гроб, как правило, выносят ногами вперед. По традиции во дворе на землю стелется половик, устанавливаются две табуретки, которые также покрываются домотканым половиком, на него, в свою очередь, стелется полотенце и на полотенце устанавливали гроб. Пока покойник лежит во дворе, хозяйка дома, где жил умерший, раздает ближайшим родственникам по одному круглому калачу, завернутому в полотенце. Близкие родственники одариваются ведром и табуреткой. Считалось, что во дворе покойник прощается с хозяйством, домом и домочадцами. Близкие три раза, часто, со слезами и причитаниями обходят гроб. У гагаузов была распространена практика троекратного обведения вокруг гроба какого-либо животного или птицы. В качестве дара в зажиточных семьях выступал, как правило, баран, которого дарили кому-либо из родственников или соседей. В семьях с низким материальным достатком дарили курицу. Данный обряд является пережитком языческой жертвы, которая нашла место в более позднем, православном обряде похорон у гагаузов и, вероятно, была нацелена на воскрешение умершего. Похожая традиция дарения птицы, имела место у живущих в крае молдаван, которые в качестве подобной жертвы использовали курицу [Молдаване, 1977, с. 286]. Сохраняется она и в настоящее время. Вышеизложенный факт подтверждают материалы, опубликованные в Кишиневских Епархиальных ведомостях – «Как курица вышла из бездыханного яйца, так равно и мертвое тело покойника, соединяясь, вовремя оно с душою, восстанет из недр земли» [КЕВ, 1874, с. 72].

Помимо живых существ в качестве дара выступали разные предметы домашнего обихода: стол, стулья, тарелки, постельное белье. В более состоятельных семьях дарили кровать, кресло, буфет др. крупные предметы. При

этом считается, что все подаренное окажется в распоряжении мертвого на том свете.

Во дворе дома перед гробом стелют несколько полотенец, кладут на них калачи (*yol bezi* – букв. дорожные калачи) и проносят гром над ними. В последующем во время каждой остановки на перекрестках, по дороге на кладбище такое действие повторяется. По завершении похорон эти полотенца с хлебом достаются тем женщинам, которые их стелили.

В некоторых случаях на похороны приглашается духовой оркестр, но это более поздняя традиция. После прощания гроб выносили со двора и несли в церковь. Раньше гроб несли на руках в некоторых селах на специальных носилках, к рукояткам этого приспособления наматывались полотенца, которые, в свою очередь наматывались вокруг руки. Обычно гроб несли шесть человек, не являвшихся близкими родственниками. Еще двое несли крышку. В прошлом покойника в последний путь везли на лошадях, позже, их сменил автомобиль. В настоящее время гроб устанавливается на кузове грузовой машины со спущенными бортами и покрытом домоткаными коврами. Рядом с телом умершего располагаются самые близкие, скорбящие о его уходе из жизни. Траурная процессия неспешно направляется в сторону церкви. Перед изголовьем покойника несут хоругви (гаг. *bayrak*), крест (гаг. *kruça*) и ритуальную ветку фруктового дерева.

Как и раньше движение процессии неоднократно останавливается на перекрестках дорог или у колодцев. Во время остановок на землю выливается вино, раздаются деньги, как правило, посторонним детям. Если на перекрестке никого нет, деньги кладутся на землю. Когда процессия останавливается, гроб опускается на землю, но перед этим стелиться полотенце, на которое кладется поминальный калач. Все эти действия направлены на облегчение достижения душой покойного загробного мира и преодоления всевозможных мытарств. В том случае, если в селе хоронят одновременно несколько человек, похоронные процессии обмениваются калачами.

По учению церкви, душа человека на третий день после смерти проходит страшные мытарства, в то время когда его тело лежит бездыханным. Чтобы облегчить переход душе в другую жизнь, над гробом православного христианина совершается отпевание [У Бога все живы, 1996, с. 11]. После отпевания священник запечатывал гроб. Это делалось в том случае, если батюшка не шел вместе с похоронной процессией на кладбище. В некоторых населенных пунктах, в случае, если батюшка по каким-либо обстоятельствам отсутствует на кладбище, запечатывание совершает кто-нибудь из пожилых вдов (с. Казаклия).

Запечатывание заключалось в том, что священник три раза крестил землей поверх покрывала, которым был накрыт умерший. Три бутылки, в каждой из которых находилась святая вода, масло и вино сливали в одну (гаг. *opaus*). Ею, как и землей, крестили умершего, накрытого покрывалом, а остатки бро-

сали в могилу. Священник заступом ставит кресты по четырём сторонам могилы. В народе говорили, что после исполнения этого обряда, покойник уже не может выходить из могилы и сделаться вампиром (*hobur*). Считалось, что если гроб не запечатать, душа будет скитаться между небом и землей и не найдет себе упокоения.

Следует отметить, что этот обряд получил распространение не во всем христианском мире. Он хорошо известен среди народов Пруто-Днестровского междуречья: молдаван, украинцев, болгар. Практикуется он и на Украине [Зеленин, 1991, с. 350], однако не характерен для Центральной и Северной России.

Перед запечатыванием пришедшие на кладбище прощаются с покойником. Одна из женщин угощает всех освещенным в церкви коливом (кутьей) вином и кусочком калача. Перед тем как опустить гроб с телом в могилу, через нее было принято подавать милостыню в виде птицы – петух, курица, животных – овца, а также обвязанного полотенцем ведра с вином и т.п. Вероятно, этот обряд заимствован у молдаван [Курогло, 1980, с. 105].

В качестве рудимента коллективного запечатывания можно рассматривать традицию, согласно которой все участники похоронной процессии бросают по 3 горсти земли в могилу. В прошлом, прежде чем бросить эту землю, ее необходимо было поцеловать. В настоящее время это действие часто характеризуется как прощание с умершим. Первым землю бросает священник, за ним, все присутствующие. После этого действия, те, кто копал могилу, быстро засыпают ее землей. В ряде сел существует примета уходить от могилы без оглядки. После погребения на могиле оставляли для души умершего стакан вина и кусок того хлеба, которым только что угощали живых. Один из родственников умершего оставался на кладбище до тех пор, пока не был насыпан могильный холм, и угощал копальщиков ритуальной кутьей (*koliva*).

Некрещеных детей и самоубийц на кладбище не погребали. Их старались хоронить на меже погоста и даже за его оградой. Сейчас эта практика не применяется. В таких случаях все делается как при обычных похоронах, за исключением того, что таких покойников не отпевают.

Весь цикл похоронной обрядности гагаузов включает в себя многочисленные очистительные практики и обереги. Еще одной из них является обязательное ритуальное омовение рук по возвращению с похорон. Делается это перед воротами. Руки обязательно вытираются полотенцем. Те, кто копал могилу, должны были обязательно помыть руки над лопатами, которые оставляли на сутки у ворот.

В ряде гагаузских сел по возвращению с кладбища смачивали носовые платки и вывешивали их во дворе. Уходя с поминок, их забирали [Курогло, 1980, с. 97], а придя домой, обязательно стирали (с. Баурчи). Существовал также запрет на внесение участниками похорон в дом подаренных полотенец, - их было принято оставлять на сутки привязанными к воротам [Курогло, 1977, с. 88].

ПОМИНАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

Поминки (гаг. *romana*) – это древний обычай, в основе которого лежит культ предков и культ умерших. Понятие *romana* – обозначает в гагаузском языке ритуальное дарение, являющееся средством обеспечения умерших всем необходимым в на том свете. Кроме того, в это слово вкладывается глубокий смысл коллективной памяти о родных и близких, ушедших в мир иной.

В качестве *поманы* гагаузы дарят калачи, различные блюда (голубцы, вареную фасоль, мясо), конфеты, посуду. Дарятся ведра с водой или вином, тарелки, кружки, полотенца, носовые платки. На похороны подавали ведро с водой, живую курицу, барана. В поминальные дни (9, 40, годовщину смерти) было принято раздавать калачи со свечками, полотенца или носовые платки. На *Фомину неделю* (*Küçük Paskellä*) и на *Снас* (*İspas*), кроме упомянутых выше блюд, людям подавали пасхальные куличи и крашеные яйца. За самоубийц поману можно было подавать каждый год на *Küçük Paskellä* (*Фомина неделя*). В данном случае соседям раздавали 40 крашеных яиц. Женщина, у которой случился выкидыш, также могла дать тайно кому-нибудь *поману* за не рожденного младенца. Само действие, предполагающее подаяние, обозначается у гагаузов термином *ileştirmä / üleştirmä*. В настоящее время представления о *помане* практически неизменны. В народе бытует мнение о том, что от *поманы* нельзя отказываться. Существовало также поверье, что тарелку и полотенце, в которых носят поману соседям, нельзя возвращать назад.

Давая *поману*, за всех умерших произносят – «я даю за всех наших ушедших – прадедов, дедов, бабушек» (при этом обязательно назвать имя умершего). Многое зависит от эмоциональности участников данного действия. Приходилось слышать, что после раздачи большой *поманы*, ее инициаторам снился сон, в котором они видели стоящих мужчин с надетыми на руки калачами. В народе существует убеждение, что это их далекие предки (как многие выглядят они и не помнили), но уверенно доказывали мысль о том, что это они (с. Казаклия). При раздаче *поманы* люди, особенно пожилые, часто пользуются поминальной книгой, в которую заносят имена всех родственников и близких, чтобы во время поминок всем отдать дань памяти. В некоторых семьях эти списки охватывают 5-6 и более поколений. Заказывая поминальную вечерю в церкви, некоторые старые люди записывают около 25-30 имен умерших родственников (с. Казаклия, Томай, Етулия др.). У гагаузов считалось и продолжает считаться, что если стать на колени в церкви и молиться об умершем от души, то участь умершего облегчится.

Поминальная обрядность условно может быть разделена на: 1) поминки непосредственно сразу после возвращения с кладбища, а также поминовение умершего на девятый, двадцатый и сороковой дни, полгода, год, а также дальнейшие даты, когда близкие вспоминают конкретного покойника; 2) календарные праздники, связанные с поминовением всех усопших.

Первые поминки (гаг. *içü* – букв. *третий*) делают на третий день после похорон. К ним, как и к последующим, готовятся заранее, договариваются с женщинами, известными в селе как лучшие поварахи (*aşçı*). На поминках все участники получают по платку, калачу, свечке, часто к ним прикладывают еще и спички. Получив такую *поману*, люди зажигают свечу, целуют хлеб и садятся за трапезу. За поминальным столом, особенно в день похорон долго сидеть не принято – «Это не гулянка!», приходилось неоднократно слышать от людей. При большом количестве участников похорон за стол не удается сесть всем одновременно, поэтому поминальный обед совершается в два-три захода. Поев и выпив несколько стограммовых стаканчиков вина, люди встают, и их место занимают другие.

Обязательным блюдом на поминках выступает *koliva*. На стол подают фасоль, тушеный с мясом картофель, голубцы. В постные дни готовят те же блюда, но без добавления мяса. Угощение на поминках каждый старается приготовить как можно лучше. Существует поверье, что, если кто-то из присутствующих осудит хозяев за невкусную еду, то это может повредить покойнику [Мошков, 1902, № 3, с. 12-13]. Кроме того, блюда должны подаваться на стол в горячем виде, так как считалось, что умершие питаются паром, исходящим от кушаний. Данное верование было основано, вероятно, на том, что такая нематериальная субстанция как душа может питаться только «легкой» для нее пищей. В некоторых селах приглашенные на поминальный обед приносили с собой еду. Этот жест оценивался не просто как помощь, но и как угощение за помин душ своих умерших родственников. Священник окуривал трапезу ладаном, читал молитву. В отсутствие священника эту роль выполнял близкий человек: вдова, вдовец, мать или отец умершего. После произнесения слов «*Alla prost etsin onun günalı!*» («*Да простит ему Бог его грехи!*») или «*Alla da buyurun olsun onun canı için!*» («*Пожалуйста, угощайтесь за помин его души!*») все крестятся, пробуют коливо и выпивают вино. Каждый произносит слова: «*Bo da prosti!. Alla alsin onu saa tarafında*» («*Бог простит и возьмет его в правую сторону!*») или «*İlin topraam olsun!*» («*Пусть земля ему будет пухом!*»). Затем все приступают к трапезе и едят остальные блюда. Трапеза заканчивается только тогда, когда все насытятся и прекратят есть. В конце все встают, крестятся, пробуют *koliva*, выпивают по стакану вина и уходят, унося с собой калачи, платочки или полотенца. Остатки еды, как правило, отдают птицам, которых считали материализованными душами умерших. В прошлом за поминальным столом женщины и мужчины сидели отдельно друг от друга, по разные стороны стола. Вино пили из двух-трех стограммовых стаканчиков, которые по очереди передавали друг другу. За столом было принято вести тихую беседу, вспоминать умершего добрым словом; нельзя было ругаться, смеяться. После похорон не принято было плакать, поскольку считалось, что покойник может вернуться в дом, будет постоянно являться во сне и тем самым мучить живых. Не прийти на поминки

считалось предосудительным. Этот поступок расценивался как неуважение к памяти покойного. Поминальные трапезы, совершаемые в другие поминальные дни, проходили аналогичным способом. Менялся только состав участников. Если в день похорон за стол сажали всех, кто был на кладбище, то на 9-й день в трапезе участвовали самые близкие родственники и соседи. Кроме близких родственников, в этот день приглашались те, кто омывал покойника, рыл могилу, нес гроб, готовил еду. В годовщину смерти и в последующие два года состав участников зависел от желания родственников умершего [Никогло, 2006а, с. 734-736]. На 40-й день дарят и более крупные вещи, например, полностью сервированный посудой стол, стулья, кровать и шкаф (по возможности и достатку). Раздают и одежду покойного. Все это связано с представлениями о том, что покойник все это получит на том свете.

В разные календарные поминальные дни на могиле умершего жгут свечи. Это делают и в случае, если человек ушел из жизни не при зажженной свече. В этом случае родственники все первые сорок дней после смерти ходят на могилу жечь свечу, чтобы покойнику было светло. Однако свечи на свежем воздухе быстро тухнут, поэтому для защиты огня от ветра часто используют ведро, из которого мыли умершего. Перевернув его, в него помещают свечу, благодаря чему она горит гораздо дольше и не задувается ветром. В некоторых селах ведра заменяют сложенные «домиком» четыре черепицы. Подобная традиция встречается в болгарских селах Буджака. На юге часто можно увидеть кладбища, где практически возле каждой могилы иногда в ногах, иногда у изголовья, расположены ведра.

У гагаузов существует запрет уносить вещи и предметы, находящиеся на кладбище. В народе это считается большим грехом. Смысл табу состоит в том, что все, что находится на кладбище, принадлежит мертвым. В народе бытуют рассказы о том, как кто-то из живых по каким-либо причинам забрал ведро для своих нужд с кладбища и его по ночам стал во сне донимать покойник и делал это до тех пор, пока взятое не возвращалось на место (с. Казаклия и др.).

Траур по умершему проявлялся внешне. Сыновья покойника/цы, а также братья, кумовья, крестные не брились в течение 40 дней. До девяти дней соблюдались особо строгие запреты: нельзя было стричь ногти, до 40 дней стирать, выполнять некоторые виды тяжелых работ (месить глину, белить, пропалывать огород). Женщины в знак глубокой утраты в течение года носили черное платье и косынку. В настоящее время эти традиции не соблюдаются так строго, как раньше. Свадебные торжества в семье покойного планировались не раньше чем через год после смерти родственника, особенно близкого (отец, мать, брат, сестра и др.). Считалось, что если этим пренебречь, то брак благополучным не будет. Подобные представления можно встретить и в настоящее время.

В народном календаре также существовал ряд праздников, связанных с поминальной обрядностью. Наиболее значимыми из них были (первая цифра дата по ст. стилю, вторая – по новому): каждая суббота Великого Поста, когда

соседей и знакомых одаривали обрядовой едой, в память об умерших (обычай Панагия); первая суббота Великого Поста – День Св. Федора; 9/22. III – сорок Великомучеников (*Kirk meçik*); 25.III/7.IV – Благовещение (*Blaguštenî/Blaguştin*); Лазарева суббота – предпоследняя суббота перед Пасхой (*Lazari Cumeertesi*); Вербное воскресенье – последнее воскресенье перед Пасхой (*Süüt Pazari*); последняя неделя перед Пасхой – Страстная седмица (*Büük Afta*), особо почитается чистый четверг (*Ilk Perşembä* – первый четверг); 9-й день пасхальных праздников – Пасха Мертвых /Малая Пасха (*Küçük Paskellä*) – этот день является квинтэссенцией весенней поминальной обрядности. У болгар Молдовы, Украины и Северо-Восточной Болгарии он еще известен как Софинден (Миглев, 2005); 40-й день Пасхи (*Paskellenin kırkı*) – Вознесение Господне (*İspas*) – задушница, время коллективного поминовения усопших; Троицкая задушница (*Moşa*); 6/19 августа – Преображение Господне (Пробаже); 15/28.VIII – Успение Пресвятой Богородицы (*Büük Panaiyia* – Большая Богородица); 8/21. XI – День Архангела Михаила (*Arangil Mihail*), суббота предшествующая этому дню – Архангелова задушница (*Duşniţa*); предпоследняя неделя перед Великим Постом (мясные заговены) [Квилинкова, 2005, с. 200 – 245; Сорочану, 2006, с. 158 – 199].

ГАГАУЗСКОЕ КЛАДБИЩЕ И МОГИЛЬНЫЕ ПАМЯТНИКИ

Кладбища в гагаузских селах, как правило, расположены на границе села. На некоторых кладбищах можно достаточно четко определить старую и новую части. Однако это удается не всегда. Дело в том, что каждое новое поколение предпочитает по традиции хоронить своих близких рядом с ранее умершими родственниками. Отсюда и частые случаи нахождения останков похороненных людей, которые не всегда удается идентифицировать.

Как правило, покойника хоронят головой к западу. После погребения в изголовье могилы устанавливался крест и украшенное фруктовое дерево (*дал*). В некоторых селах крест ставят в ногах, чтобы во время второго пришествия Христа все умершие восстали из-под земли и увидели перед собой крест и Божий лик.

Позже, спустя год после смерти близкие монтируют другой крест, который делают из местного камня-известняка. Будучи более долговечным, нежели дерево, этот материал тоже весьма подвержен эрозии, поэтому в Молдавии на кладбищах, особенно старых, можно увидеть много разрушенных временем прямоугольных плит, с высеченными на них крестами (наиболее старые из идентифицируемых памятников, датируются началом XIX в.), трехлистных крестов и других. Временная идентификация затрудняется еще и существовавшей в тот период несовершенной техникой обработки камня. Поэтому, часто встречаются трудно читаемые надгробные надписи, нередко сильно сокращенные

Например, вверху креста, особенно XIX – начала XX вв., по традиции высекалась надпись ИИ ЦІ, что означает *Иисус Назарянин Царь Иудейский*, а ниже – только первые буквы имени и фамилии покойника, например – Д. У. (1834-1917).

В ряде гагаузских кладбищ до наших дней сохраняется обычай устанавливать деревянные фигурки антропоморфной формы разной высоты от 20-ти см. и более (с. Казаклия, Етулия) до 1 метра (Чадыр-Лунга). Исследователи идентифицируют мужские и женские фигурки. В ряде случаев на мужском захоронении можно встретить крест, а на женском куклу [Шабашов, 2002, с. 651]. Близкая традиция встречается и в ряде сел, у живущих по соседству с гагаузами болгар [Степанов, Петренко, 1998а, с. 203-206; Степанов, Петренко, 1998б, с. 124-130].

Обращает на себя внимание общее кочевое прошлое в этнической истории болгар и гагаузов, что позволяет проследить некоторые общие черты с внешним обликом половецких каменных изваяний, встречаемых в степях Северного Причерноморья и Предкавказья. В силу схожести занятий и уклада жизни кочевых предков болгар и гагаузов, можно предположить, что в основе происхождения антропоморфных памятников у обоих народов лежит тюркское влияние. В качестве примера можно указать на изготовление подобного рода антропоморфных фигур из камня в болгарских Родопах (фигуры до 2-х метров), более мелкие примеры характерны для гагаузов и болгар Молдовы и Украины.

Говоря о надгробных памятниках, не будет ошибкой констатировать, что в каждом из их видов прослеживается целая эпоха. Например, памятники Советского периода, как и на кладбищах другого населения Молдовы, отличаются двумя особенностями: наличием на одних советской символики и одновременным сохранением традиции устанавливать кресты. Примерно с 50-х годов XX в. наряду с изготовлением, традиционных крестов из камня стали практиковаться кресты из металла. Позже в моду вошли заливные кресты из бетона с добавлением мраморной крошки и т. п. От возможностей заказчика сегодня во многом зависит материал, из которого будет изготовлен памятник. Это может быть и дорогой гранит, мрамор, и гораздо более дешевый цемент. Последнее время стали вновь популярными кресты из натурального дерева.

РОДСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ: РЕАЛЬНОСТЬ И ТЕРМИНОЛОГИЯ

А.В. Шабашов

Терминология родства – это набор терминов определенного языка, обозначающих названия родственников. Система терминов родства – терминология родства вместе с комплексом структурообразующих принципов, с помощью которых объединяются или разграничиваются определенные отношения родства, то есть принципы, которые организуют терминологию родства в определенную, логически связанную систему.

Значение изучения системы терминов родства заключается в том, что данная высококатегориальная система наиболее удобна для выяснения социальной структуры общества, ее современного функционирования и логики ее развития в прошлом [Гиренко, 1980, с. 9]. Прежде всего, это относится к эволюции основной социальной ячейки – семьи, к семейно-брачным отношениям, а также к различным родственным структурам, таким как род, линидж, семейно-родственная группа. Изучение и терминологии, и системы терминов родства является также важным подспорьем для этногенетических исследований: установления этногенетических связей, степени родства этносов, межэтнических контактов [Шабашов, 2002а, с. 55-60].

Анализируя основные принципы горизонтального структурирования системы терминов родства – слияние или разграничение прямой (родство по порождению) и боковых (родство по наличию общих предков) линий кровного родства, а также слияние или разграничение терминов родства по отцовской и материнской линиям родства, как правило, выделяют четыре основных исторических типа, вместе с переходными вариантами, охватывающих все известные системы терминов родства.

Наиболее стадиально древним признается так называемый *бифуркативный* (или *бифуркативно-слившийся*) тип, в котором сливаются прямая и боковые, но строго разграничиваются друг от друга две боковые – отцовская и материнская – линии родства (*бифуркация* – разграничение отцовской и материнской линий родства). Данный тип обусловлен господством в обществе родового строя и родовой экзогамии и отсутствием семьи, как социальной ячейки.

Распад родового строя привел к формированию на его остатках различных постродовых структур, таких как семейно-родственная группа, а также семейной общины. Соответственно, бифуркативный тип эволюционно сменяется *бифуркативно-линейным* типом, в котором от предыдущего сохраняется разграничение родства по отцовской и материнской линиям, но, кроме

того, также начинает разграничиваться от боковых прямая линия родства (*линейность* – выделение прямой линии родства). Это – наиболее дифференцированный тип системы терминов родства, характерный для так называемых аграрных обществ с производящей экономикой.

На этой же стадии развития человеческого общества, в особых условиях господства эндогамного брака, в некоторых районах Юго-Восточной Азии и Океании формируется другой тип системы терминов родства – *генерационный* или *поколенный*. В нем не разграничивается ни прямая от боковых, ни отцовская от материнской линии родства. Для данного типа оказываются существенными лишь два структурообразующих принципа – принадлежность родственника к определенному поколению и его пол.

Наконец, «завершающим» этапом эволюции системы терминов родства является *линейный тип*, характерный для современных урбанизированных народов, у которых господствуют малая семья, а какие-либо другие родственные структуры в жизни человека и общества не играют заметной роли. В этом типе выделяется прямая линия родства (например, в русском языке в терминах *отец, сын, внук* и др.), но боковые – отцовская и материнская – линии сливаются в одну (например, рус. *дядя* – и «брат отца», и «брат матери», *тетя* – и «сестра отца», и «сестра матери») [Ольдерогге, 1960, с. 29; Крюков, 1968, с. 368-383; Шабашов, 2002а, с. 39-55].

Еще недостаточно изученные принципы вертикального структурирования систем терминов родства (разграничение по поколениям и возрасту) позволяют, прежде всего, выделять релятивные типы, свойственные многим народам урало-алтайской лингвистической общности. Основной их особенностью является широкое применение принципа косо́го родства или скользящего счета поколений для терминологического выделения боковых родственников из отцовской филиации. В соответствии с данным принципом, для терминологического выделения родственника существенным оказывается не его принадлежность к определенному поколению (поколению *эго*, то есть говорящего лица, центра эгоцентрической по своей природе системе терминов родства; поколению родителей *эго*; поколению его детей и т. д.), как в других, охарактеризованных выше типах, а его возраст по отношению к родственникам *эго* по прямой линии. Например, тюрк. *ауа* – «мужской родственник старше *эго*, но младше его отца». Под этим термином объединяются и «старший брат» (поколение *эго*), и «дядя – младший брат отца» (поколение родителей), и «неродной дед, который младше отца» (поколение дедов – родителей родителей) и т. п. По принципам горизонтального структурирования различные подтипы релятивной системы находят соответствия с бифуркативно-линейным и линейным типами [Шабашов, 1995; 1999; 2002а; 2005].

Ни одно из выдвинутых предположений об этносоциальной обусловленности релятивного типа еще не нашло окончательного обоснования в науке. Самым общим образом оно может быть определено какими-то своеобразными

ми чертами хозяйственного, социального, культурного или даже ментального плана в специфических условиях Северной Евразии, а значительное его распространение – массовым и широким расселением, прежде всего, кочевых тюркских народов в других ареалах, а также их исключительным лингвистическим и социальным влиянием на окружающие этносы [Шабашов, 2005].

Впервые гагаузская терминология была записана В. А. Мошковым. Предоставляемые им сведения позволяют, в целом, реконструировать систему терминов родства гагаузов на рубеже XIX–XX вв. и сделать вывод о сохранении на протяжении прошедшего столетия ее основных структурообразующих черт и особенностей терминологии. Какой-либо анализ собранной терминологии родства у В. А. Мошкова, однако, отсутствует [Мошков, 1901. с. 67; Образцы народной литературы, 1904].

Следующей работой, в которой более или менее полно представлена терминология родства гагаузов, является опубликованный в 1973 г. Гагаузско-русско-молдавский словарь [Гагаузско-русско-молдавский словарь, 1973]. Терминология родства гагаузов более или менее полно и более или менее точно отражена и в других лексикографических компендиумах.

Широко использовались материалы по гагаузской терминологии родства в работе Л. А. Покровской, посвященной исследованию общетюркского фонда данной группы лексики [Покровская, 1961]. Важность данного исследования заключается в постановке вопроса о «коренном значении названий родства» у тюркских народов, решение которого может пролить свет на архетип общетюркской системы терминов родства, и, соответственно, реальных отношений родства у древних тюрков, а также осветить пути их дальнейшей трансформации у конкретных народов этой общности.

Исследования в этом направлении были продолжены в рамках Института языкознания РАН, которым был издан многотомный коллективный труд «Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков». Четвертый том серии – «Лексика» – посвящен «реконструкции пратюркского лексикона в категориальном и лексико-семантическом аспектах и прослеживанию его изменений». В частности, авторами ставилась задача «составить представление о действительности, окружавшей членов этноса-носителя праязыка, и об их восприятии ее» [Сравнительно-историческая грамматика, 2001, с. 5]. Значительный по объему раздел исследования посвящен лексике отношений по родству и свойству [Сравнительно-историческая грамматика, 2001. с. 290-314]. Правда, гагаузские материалы, представленные в монографии, зачастую неточны, как неточно и определение семантики многих тюркских терминов родства, исследование страдает неполнотой [Шабашов, 2005, с. 74-84].

Другая работа Л. А. Покровской специально посвящена терминологии родства гагаузов, однако, она страдает эскизностью [Покровская, 1995]. Не находит подтверждения и гипотеза автора о значительном влиянии болгар на гагаузскую терминологию родства. Общее в этой группе лексики у болгар и

гагаузов объясняется наличием в обоих языках в данной сфере значительного тюркского, но не славяно-болгарского пласта [Шабашов, 2001а].

Терминология родства и система терминов родства гагаузов Буджака нашла всестороннее отражение в исследованиях А. В. Шабашова [Шабашов, 1995; 2002а; 2005; 2006].

Терминологии родства гагаузов Болгарии посвящена статья болгарского исследователя Ж. Пимпиревой [Пимпирева, 2000].

Эмпирический материал по терминологии родства гагаузов Буджака и Болгарии значительно расширен Е. Н. Квилинковой. Кроме того, она высказывает ряд собственных суждений о соотношении терминологии родства в диалектах гагаузского языка, а также в отношении иноэтнического влияния на нее и особенности ее эволюции [Квилинкова, 2003б; 2005а; 2005е; 2007а].

В целом, терминология и система терминов родства гагаузов Буджака и Болгарии имеет единый характер. Основу терминологии родства гагаузов составляет исконный тюркский пласт, который, в свою очередь, можно разделить на тюрко-огузский и тюркский не-огузский (тюрко-болгарский, кыпчакский (половецкий), возможно, печенежский). В последнем пласте, в свою очередь, наблюдаются нетюркские – уральские, возможно, монгольские и иранские субстраты – наследие сложного, многокомпонентного этнического состава ранних тюркских племенных союзов, проникавших на Балканы в I – начале II тыс. н. э. Определенное место занимает и терминология, заимствованная разными группами гагаузов у соседних народов: болгар, молдаван, греков, турок, восточных славян [Шабашов, 2002а, с. 79-218; Квилинкова, 2007а, с. 231-264, 665-689].

1) тюркские общеогузские термины – термины, восходящие к языку древних огузов, а отчасти и к древнетюркскому языку, а также современным языкам (кроме гагаузского) турок, балканских тюрков, юруков, азербайджанцев, тюрков Ирана, туркмен, южнобережных и, отчасти, горных крымских татар. К ним относятся: *ана* «мать»¹, *буба /боба* «отец», устар. *ата* «отец», *ушам* «(мой) ребенок», «сын, дочь», *чоджум* «(мой) мальчик», «сын», *оолум* «(мой) сын», *кызым* «(моя) дочь», диал. *дайы /дайка /дайыка* «брат матери», диал. *ага* «старший брат, родной и неродной», «старший брат мужа», «старший брат жены», «обращение к мужчине ненамного старше по возрасту», диал. *агалык* «старший брат жены», *кардаш* «младший брат», *кыскардаш* «младшая сестра», диал. устар., гаг. Болг. *абла* «старшая сестра», *коджам* «(мой) муж», *адам* «(мой) мужчина, муж», *карым* «(моя) жена», *кайната* «тесть, свекор», *кайна /кайнына /кайнана /кайынна* «теща, свекровь», *гелин* «невестка; жена младшего брата, жена сына», *гювяя* «зять; муж младшей сестры, муж дочери», *каинчу* «брат жены», *белдеза /балдыска* «сестра жены», *баджанак* «муж сестры жены», *йельты /йельтика /йельтийка /йельтыка* «жена брата мужа»;

¹ Здесь и далее для передачи гагаузских слов используется несколько упрощенная транскрипция на основе кириллической графики.

2) тюркские термины, которые лексически или фонетически связаны с другими группами этой языковой семьи – кыпчакской и /или болгарской, а следовательно, с другими (неогузоязычными) древнетюркскими народами, вошедшими в состав гагаузов, либо влиявшими на их предков, включая тюркские заимствования из языков других семей: *булю* «жена старшего брата, жена брата отца, жена брата матери» (ср. с тюрк.-кыпч. *bölö /bülä* и т. п., ст.-калм. *bole* «дети двух родных сестер между собой»), *батю* / диал. *бади / быди /быдица* (последняя лексема – того же происхождения, но проникшая к гагаузам через молдавское посредство) «старший брат, родной и неродной», «старший брат мужа», «старший брат жены», «обращение к мужчине не намного старше по возрасту» (ср. с венг. *bátya* «старший брат», коми *bat'* «отец», морд.-м. *патя* «старший брат и все мужчины старше меня в роде отца и матери», монг. *batü* «сильный, крепкий»), *кираца /кераца /киряца* «сестра мужа» (ср. чув.-н. *кёрү* «муж дочери, муж младшей сестры или младшей родственницы», калм. *курген* «зять, жених» и др.), *каку* «старшая сестра», «старшая сестра мужа», «старшая сестра жены», «обращение к женщине не намного старше по возрасту» (ср. туркм. *кака*, ног. *каькам /каькаьм* «отец» (из персидского?), вост.-мар. *ака* «старшая сестра, младшая сестра отца и матери», *ки-ака /кока* «сестра отца», букв. «большая старшая сестра», чув. диал. *коки /коку* «брат матери», калм. *эке*, эвен. *экэн* «старшая сестра»), *чучу /чичу* «брат отца», «обращение к мужчине значительно старше по возрасту» (ср. саам. *šeš* «брат отца», «брат матери», мар. *šaša /šišo* «брат матери», удм. *šičž* детерминант рода матери, узб. диал. *чече* «жена младшего брата отца отца», «жена младшего брата отца», «жена старшего брата» и т. п., чагат. *šiče* «тетка» (?)), *лелю* «сестра отца и сестра матери», «обращение к женщине значительно старше по возрасту» (ср. морд.-э. *l'el'ej /l'el'a /l'al'a* «старший брат», «младший брат отца и младший брат матери», эст. *lell* «дядя», ханты-ю. *лели* «старший брат», «младший брат отца», «старший двоюродный брат»), *йениште* «муж старшей сестры, муж сестры отца и сестры матери» – хотя и встречается у некоторых других огузоязычных народов с тем же значением, но более характерно для кыпчакско-болгарского ареала; гаг., тур., юр. *йениште* фонетически наиболее близко к караим. *эништэ*, алт. *јесте*; диал. *нени* «сестра отца», «сестра матери», «сестра отца и сестра матери», в этом же ряду диал. *нана* «жена старшего брата», гаг. Болг. *ниня /неня /нине /анине* «мать» (ср. ктат.-кыпч. *nene* «мать», удм. *пепе* «мать», венг. *пепе* «старшая сестра») [Шабашов, 2002а, с. 197-212], диал. *амуджа /амыджа* «брат отца» – встречается еще у турок, считалось арабо-персидским заимствованием (хотя в этих языках такого слова нет): из араб. *амма* «брат отца» и перс. *джан* «душа (ласковое обращение к человеку)», но наличие чув. диал. *моджи /муджи* «старший брат отца», «муж старшей сестры отца», вероятно, требует пересмотреть данную этимологию (ср. фонетически практически идентичную форму этой лексемы у гагаузов Дезгинджи – *мыджи /мыджа*);

3) славяно-болгарские термины: *маму* «мать, мама», гаг. Болг. *майка* «мать», *тети /тетю /тати /тоту* «отец», возможно, диал. *бака /бачи* (?) «отец», *бабу /бабо* «бабушка», диал. *мани* «бабушка», диал. *мале /мали* «бабушка», *дяду* «дед», диал. *унука /онука* «внук, внучка», *уйчу /учу* «брат матери», *суватулар* «сваты, родители мужа и жены между собой (мн.)», *драгинку* «брат мужа», гаг. Болг. *свако* «муж сестры матери», «муж сестры отца», гаг. Болг. *вуйна* «жена брата матери», гаг. Болг. *чинка* «жена брата отца», гаг. Болг. *братувчет, братувчетка* «двоюродный брат», «двоюродная сестра», гаг. Болг. *девер* «брат мужа», гаг. Болг. *етерва* «жена брата мужа», гаг. Болг. *зылва* «сестра мужа»;

4) молдавские термины: диал. *непоту /непота* «внук, внучка», диал. *мошу* «брат отца», диал. *верика /веришоара* «двоюродный брат, двоюродная сестра», диал. *цаце* «старшая сестра, сестра отца», «старшая сестра жены», «старшая сестра мужа» (?);

5) греческие термины: гаг. Болг. *йайа* «бабка», гаг. Болг. *нифи* «бабка», гаг. Болг. *папу* «дед», «прадед», гаг. Болг. *ангони* «внук»;

6) турецкие термины: гаг. Болг. *хала* «сестра матери», «сестра отца», «двоюродная бабушка», гаг. Болг. *торум* «внук», гаг. Болг. *гёрюмдэя /гёрюмдже* «сестра мужа»;

7) восточнославянские термины: *папа* «отец, папа», *племянники* «племянники».

Таким образом, этимология терминологии родства гагаузов являет собой своеобразный исторический срез, обнаруживающий различные составные компоненты этноса: тюрко-огузская основа, значительный тюркский же, но не огузский компонент (тюрко-болгарский, кыпчакский), а также славяно-болгарское, у гагаузов Болгарии также греческое и турецкое, а у гагаузов Буджака – молдавское, а в последние годы и восточнославянское влияние.

Отметим, что тюркские не огузские термины, представленные в гагаузской терминологии, имеются и в восточноболгарских диалектах. Остается открытым вопрос – попали ли они из первоисточника параллельно и в болгарский (славянский) язык, и в язык предков гагаузов, либо были заимствованы последними уже непосредственно у болгар, либо для разных терминов имел место и тот, и другой процесс.

Важно также обозначить, что значительный пласт предположительно тюрко-болгарской по происхождению терминологии имеет параллели скорее в финно-угорских, чем в тюркских языках, что может быть свидетельством либо сохранения у этого средневекового народа общих урало-алтайских изоглосс, либо, что более вероятно, – значительным финно-угорским субстратом в их составе.

К общим особенностям системы терминов родства гагаузов относятся терминологическое выделение прямой линии родства: дед – бабушка; отец – мать; сын – дочь; внук – внучка; частичное разграничение отцовской и материнской линий родства для боковых кровных родственников – всегда разграничивается

брат отца от брата матери, редко – сестра матери от сестры отца, спорадически, в зависимости от линии родства, также разграничиваются двоюродные братья и сестры. Степень и характер разграничения /объединения отцовской и материнской линий родства может быть положен в основу типологии гагаузской системы терминов родства, о которой речь пойдет ниже. Среди представителей старших поколений сохраняется дифференцированная терминология родства по свойству (по браку), выходящая из употребления или значительно упрощающаяся в языковой практике представителей младших поколений. По принципам вертикального структурирования для гагаузов характерно строгое терминологическое разграничение для говорящего лица старших и младших родственников и родственников из его поколения, а также объединение под одним термином супругов кровных родственников из двух смежных поколений.

Исходя из критериев и принципов общепринятой типологии, система терминов родства гагаузов состоит из четырех основных подтипов, которые условно обозначим цифрами (типы 1-4). Один из них (тип 1) соответствует бифуркативно-линейному типу общей типологии. Три другие – различные переходные варианты от бифуркативно-линейного к линейному типу. Однако сам линейный тип у гагаузов, во всяком случае, в ареале их компактного расселения не обнаруживается.

Собственно бифуркативно-линейным следует считать тот тип, в котором и в поколении родителей *эго* (+ 1 п) и в поколении *эго* (0 п) последовательно проводится принцип разграничения отцовской и материнской линий родства (см. схему 1).

Так, брат отца (*чучу*, *амыджа*)² терминологически разграничивается от брата матери (*учу*, *дайка*), сестра отца (*нени*, *цаци*) разграничивается от сестры матери (*лелю* /*леля*). Соответственно, разграничиваются: дети брата отца (двоюродные братья и сестры со стороны дяди по отцовской линии) (для простоты будем указывать только термин для кузена мужского пола) – *чучун* (*амыджанын*) *чоджуу*; дети брата матери (муж.) – *учунун* (*дайканын*) *чоджуу*; дети сестры отца (муж.) – *ненинин* (*цацинин*) *чоджуу*; дети сестры матери (муж.) – *лелюнун* /*лелянын* *чоджуу*.

Графическая схема (см. схему 1) данного типа системы терминов родства носит симметричный характер. Это визуально иллюстрирует последовательное разграничение в нем отцовской и материнской линий родства.

Тип 1 не имеет определенного географического ареала распространения. Он спорадически встречается лишь в г. Комрат, а также в с. Дмитровка Болградского района Украины [Шабашов, 2002а, с. 249].

Данный факт подчеркивает архаичность рассмотренного типа, исчезновения его из современного языка и быта гагаузов. Вместе с тем, имеющиеся данные, а также представления об эволюции систем терминов родства на-

² Здесь и далее не учитываются все диалектные лексемы, не существенные для построения типологии.

родов мира, указывают на то, что в прошлом такой тип имел повсеместное распространение у гагаузов и оставшиеся три типа, к рассмотрению которых переходим ниже, являются историческим развитием описанного выше.

Следующие три типа, напротив, в той или иной степени ассиметричны, а следовательно, как отмечалось, в той или иной степени занимают промежуточное положение между бифуркативно-линейным и линейным типом (последний графически имеет ассиметричный вид).

Тип 2, сохраняя симметрию и разграничение отцовской и материнской линий в + 1 п, всех кузенов объединяет под одним составным термином (см. схему 2) – *икинджи (ильк) кардаш*, буквально «второй (первый) брат», то есть «двоюродный брат», являясь, таким образом в + 1 п – бифуркативно-линейным, а в 0 п – линейным.

Тип 2, также как и предыдущий, имеет ареалом распространения указанные выше два гагаузских населенных пункта – г. Комрат и с. Дмитровка [Шабашов, 2002а, с. 249].

В следующих двух типах наблюдается частичное слияние отцовской и материнской линий в + 1 п, а именно – объединение под одним термином сестры отца и сестры матери (*лелю*). Таким образом, оба данных типа в первом восходящем поколении – смешанные, переходные от бифуркативно-линейной к линейной модели системы терминов родства. Различия между ними заключаются в принципах группировки родственников в 0 п.

В типе 3, также как и в типе 1, кузены разграничиваются в зависимости от их принадлежности к линии родства (другими словами, в зависимости от связывающего родственника), с тем исключением, что поскольку в + 1 п здесь терминологически сливаются сестра отца и сестра матери, для детей последних также имеется одно общее название (см. схему 3). То есть, в данном типе наличествует не четыре, как в типе 1, а три отдельных термина для кузенов. Следовательно, в 0 п этот тип, в целом, носит бифуркативно-линейный характер, хотя частичное слияние отцовской и материнской линий в + 1 п отражается и на нисходящем поколении.

Тип 3, также как и тип 1, не имеет определенного ареала, он зафиксирован у отдельных информаторов из сел Александровка (Болградский район, Украина) и Томай (Гагаузия) [Шабашов, 2002а, с. 249, 253], а, по сведениям Е. Н. Квилинковой, также в Конгазе и Авдарме [Квилинкова, 2007а, с. 671].

Наконец, в типе 4 (см. схему 4), при частичном слиянии отцовской и материнской линий родства в + 1 п (как и в типе 3), обе эти линии полностью сливаются в 0 п (как в типе 2). Таким образом, он уже стоит в одном шаге к переходу в линейную модель системы терминов родства, отличаясь от нее в главных структурообразующих компонентах только терминологическим обособлением брата отца от брата матери.

Тип 4 распространен среди гагаузов практически повсеместно, за исключением того, что было отмечено выше. Он, таким образом, явно доминирует и является основным для этого народа [Шабашов, 2002а, с. 248].

Социально-историческая обусловленность перехода от бифуркативно-линейной к линейной системе терминов родства, как упоминалось, считается непосредственно связанной с логикой перехода от большой к малой форме семьи. Действительно, имеющиеся данные позволяют утверждать, что основными типами семьи у гагаузов с начала XIX в. и до наших дней были отцовская однолинейная семейная община и малая семья.

Малая семья включает в свой состав супругов (то есть одну брачную пару) и их детей (при наличии последних).

При отцовской однолинейной семейной общине в доме с родителями остается один из детей, вступивших в брак. Как правило, им становится младший сын (обычай минората), в исключительных случаях (при отсутствии сыновей) – одна из дочерей (в остальных случаях, дочери, после замужества, уходили в дом супруга (патрилокальность)). Он и наследует родительский дом и имущество. Остальные сыновья, после женитьбы, выделяются в отдельные домохозяйства и образуют самостоятельные малые семьи. Эти вновь созданные малые семьи со временем, при вступлении в брак младшего из появившихся в них сыновей, опять же превращаются в отцовские однолинейные семейные общины. При определенных обстоятельствах (большая продолжительность жизни, ранний возраст вступления в брак и др.), такая форма семьи может включать в свой состав и более двух брачных пар со своими детьми, практически, до четырех брачных союзов, в которых мужья связаны между собой прямой линией родства: дед с женой – отец с супругой – женатый сын и женатый внук.

Такая форма семьи, в сущности, является последней стадией перехода от сложных к наиболее простой – малой семье, поэтому логично, что ей соответствует переходный тип системы родства – от бифуркативно-линейного к линейному, причем на последней стадии трансформации из первого в последний.

В обозримом прошлом, у гагаузов имелись (хотя и не составляли большинства) и более сложные формы семьи – отцовская многолинейная семейная община, а также братская семейная община. В первой все сыновья, даже обзаведясь супругами и детьми, оставались в родительском доме. Такая семейная община, состоящая из одной брачной пары (или одного из представителей старшего поколения при смерти супруга) в старшем поколении и двух и более брачных пар в следующем поколении, могла разделяться уже после смерти обоих родителей. В братской семейной общине семьи двух или нескольких братьев даже после смерти родителей продолжали жить вместе и сообща вести хозяйство [Шабашов, 2002б; 2003а].

Наличие определенного процента таких форм семьи, возможно, объясняет длительное сохранение у гагаузов, хотя и в пережиточных формах, более архаичных подтипов системы терминов родства (типы 1-3).

Впрочем, по нашему мнению, бифуркативно-линейный тип, как и переходные формы от последнего к линейному типу, не обусловлены прямо фор-

мами семьи, поскольку терминологически разграничивающиеся отцовские и материнские родственники (или большинство из них) во всех описанных моделях семейной общины принадлежат на протяжении большей части жизни к разным семьям и логика функционирования любой формы большой семьи не объясняет необходимости терминологического выделения боковых родственников. Лишь брат отца и его дети, при братской семейной общине, а также сестра отца до своего замужества могли принадлежать к одной семье с *эго*, все остальные боковые родственники входили в состав других семей.

Поэтому бифуркативные черты системы терминов родства скорее определяются логикой функционирования надсемейных структур – патронимий и матронимий (семейно-родственных групп), представляющих собой союз родственников, в первом случае – по отцовской, во втором – по материнской линиям, семей, сохраняющих известное единство и солидарность, формы которого определяются обычным правом, несмотря на внутреннюю самостоятельность каждой из них.

Для гагаузов характерно сохранение и патронимических и матронимических родственных связей. Патронимии более значимы в жизни общества, достаточно сказать, что именно их члены имеют общее имя – прозвище или уличную фамилию (*лаан*, «*баарейрла*»), но имеют место и матронимические связи.

Так, по воскресеньям и праздникам члены патронимии собираются вместе в «старшем доме» (доме родителей их глав), с определенной, но меньшей периодичностью семья посещает и «старший дом матронимии» – дом родителей жены. Члены патронимии, в меньшей степени матронимии, по народным традициям, связаны обычаем взаимопомощи, участвуют в наиболее значимых событиях жизни представителей родственных семей. Такие традиции живы и сегодня, хотя они постепенно и разрушаются в связи с миграциями, урбанизацией, распространением межэтнических браков и постепенным забвением вековых норм семейно-родственных отношений. В прошлом семьи, входившие в патронимии, как правило, расселялись по соседству, имели общие участки на кладбище, но развитие поселений, миграции и другие причины к настоящему времени в значительной степени разрушили такое территориальное единство.

Вместе с тем, разложение сложных форм семьи и редукция связей между семейно-родственными группами – до известной степени синхронный процесс, поэтому изменение соотношения в обществе различных форм семей, хотя и косвенно, но отражается и на структуре терминологии родства.

Рассмотрение принципов вертикального структурирования системы родства гагаузов указывает на значительную степень присутствия в ней особенностей релятивных типов. Хотя в чистом виде принцип косо́го родства в системе терминов родства гагаузов достаточно редок, но значительная группа терминов внутреннего (супруги кровных родственников) и внешнего (род-

ственники по браку, по жене или по мужу) свойства, а также бокового родства выделяется по смешанным принципам, в которых учитывается и принадлежность к поколению (противоположный релятивным – генерационный принцип), и относительный возраст альтера – лица описываемого определенным термином родства. Другими словами, в термине родства смешиваются разные поколения, что не допустимо в генерационных системах родства, и / или учитывается относительный возраст (старше /младше).

Несмотря на известную непоследовательность в принципах выделения данной группы терминологии, обусловленную трансформацией гагаузской системы терминов родства в генерационном направлении, под влиянием их соседей, этнических субстратов, вошедших в состав народа, а также социальных трансформаций (исчезновения позднеродовых структур), ее связь с релятивными терминологиями убедительно доказывается тем, что большинство самих терминов, выделяемых у гагаузов по смешанным структурообразующим принципам, встречается и у других тюркских народов, а также в реконструированном пратюркском языке [Сравнительно-историческая грамматика, 2001, с. 290-314], и именно в релятивном значении.

К таким терминам относим: *гелин* «жена младшего кровного родственника *эго* из его поколения (по преимуществу, жена младшего брата), жена младшего брата жены, жена младшего брата мужа (0 п.); жена сына (-1 п)» < пратюрк. **kelin* с такими же значением; *гювяя* «муж младшей кровной родственницы *эго* из его поколения (по преимуществу, муж младшей сестры), муж младшей сестры мужа (0 п); муж дочери (-1 п)» < пратюрк. **küädägü*, тур. *güvej*, аз. *gijev*, туркм. *gijew*, тат. *kijäw* и пр. с такими же значением; *булю* «жена старшего кровного родственника *эго* из его поколения (по-преимуществу, жена старшего брата), жена старшего брата жены, жена старшего брата мужа (0 п); жена брата отца и брата матери (+ 1 п)» < пратюрк. **bölö* с первоначально далеким от гагаузского значением «дети от двух мужчин, женатых на двух родных сестрах» или «дети родных сестер»; *йениште* «муж старшей кровной родственницы *эго* из его поколения (по преимуществу, муж старшей сестры), муж старшей сестры мужа (0 п); муж сестры отца и сестры матери (+ 1 п)» < пратюрк. **jezne* «муж старшей сестры, тети», точнее – «муж кровной родственницы из рода *эго*, которая старше *эго*, но младше его отца»; *ага /батю* «старший брат (родной и коллатеральный), старший брат жены, старший брат мужа, муж старшей сестры мужа (0 п); неродной брат отца (+ 1 п); мужчина – родственник или не родственник старше *эго* из любого поколения» < пратюрк. **aqa* «кровный родственник из рода *эго*, старше его, но младше его отца»; тюрк.-болг. **bat' /bat'ja* с подобным предыдущему значением; *какү* «старшая сестра (родная и коллатеральная), старшая сестра жены, старшая сестра мужа (0 п); неродная сестра отца (+ 1 п); женщина – родственница или не родственница старше *эго* из любого поколения» < тюрк.-болг. < фин.-угор. **kuaka /koka* «кровная родственница из рода *эго*, старше его, но

младше его отца»; диал. **цаци** «старшая сестра (родная и коллатеральная) (0 п); сестра отца (+ 1 п)» – весьма близкий тюркской релятивной системе, но выражающийся в других тюркских языках с помощью других лексем; термины **кардаш** «брат; младший брат» и **кыскардаш** «сестра; младшая сестра» имеют пратюркское происхождение, но первоначально с иной семантикой – «единоутробник», «единоутробница», у других тюркских народов понятие «младший брат» и «младшая сестра», обычно объединяются в более широком значении по релятивному принципу – «родственник младше *эго*, но старше его детей», «родственница младше *эго*, но старше его детей» [Шабашов, 2002а, с. 219-245; 2005, с. 73-92; Сравнительно-историческая грамматика, 2001, с. 290-314].

В какой-то мере последовательное разграничение старшинства в поколении *эго* и смежных с ним (+ 1 п и - 1 п) поколениях, связано со строго соблюдавшейся у гагаузов до недавнего времени возрастной иерархией, в частности, этикетом в общении между старшими-младшими. Так, младшие братья и сестры не могли вступить в брак раньше старших, при обращении к последним обязательно употребление, наряду с именем, термина родства, выражающего уважение и подчиненное положение, например, *Колю-батю* или *Тудора-каку*, тогда как младших называли только по имени, младшие во всем должны уступать старшим, вести себя корректно в их присутствии, выполнять их распоряжения и т. п. В целом, все семейные и родственные отношения основывались на иерархическом принципе, учитывающем, прежде всего, пол и возраст, вступающих между собой в контакт лиц. Этот принцип строго соблюдался гагаузами, что выделяло их даже из окружающих народов, таких как болгары и молдаване, которым он также был присущ, но в более сглаженных формах. Сохраняет он известное значение и в настоящее время.

Вместе с тем, только иерархическим принципом нельзя объяснить стойкое сохранение у гагаузов релятивной терминологии родства, поскольку многие другие народы, соблюдают иерархию между старшими и младшими, обходятся без непосредственно терминологических средств ее выражения. Здесь скорее наблюдаем реликты древнетюркской системы терминов родства, в которой принцип косо́го родства связывал воедино всю систему специфических социальных связей внутри территориально-родового коллектива кочевников [Шабашов, 2005].

Принципы вертикального структурирования, присущие гагаузской системе терминов родства, также как и происхождение их терминологии родства, подчеркивают, с одной стороны, связь гагаузов с тюркским и, шире, восточноевропейским (центральноазиатско-сибирским) миром, а, с другой стороны, отражают значительное проникновение в их культуру и быт этнических черт тех народов, с которыми гагаузы тесно общались и взаимодействовали в период их проживания на Балканском полуострове и в Буджаке.

Список использованных сокращений и обозначений:

* перед словом, обозначает реконструированное слово.

< между двумя словами обозначает направление развития, а именно что слово или форма, находящиеся за острием угла или перед ним, развились из слова или формы, находящейся перед широкой частью угла или за ней.

алт. – алтайский; аз. – азербайджанский; араб. – арабский; букв. – буквально; венг. – венгерский; вост.-мар. – восточномарийский; гаг. – гагаузский; гаг. Болг. – гагаузский Болгарии; диал. – диалектное; калм. – калмыцкий; караим. – караимский; коми – язык коми; ктат.-кыпч. – кыпчакский диалект крымскотатарского языка; мар. – марийский; монг. – монгольский; морд.-м. – мордовско-мокшанский; морд.-э. – мордовско-эрзянский; муж. – мужской термин; ног. – ногайский; перс. – персидский; пратюрк. – пратюркский; рус. – русский; саам. – саамский; ст.-калм. – старокалмыцкий; тат. – татарский; тур. – турецкий; туркм. – туркменский; тюрк.-болг. – тюрко-болгарский; тюрк.-кыпч. – тюрко-кыпчакские языки; удм. – удмуртский; узб. – узбекский; устар. – устаревшее; фин.-угор. – финно-угорские языки; ханты-ю. – ханты-юганский диалект; чагат. – чагатайский; чув. – чувашский; чув.-н. – низовой диалект чувашского языка; эвен. – эвенкийский; эст. – эстонский; юр. – юрукский.

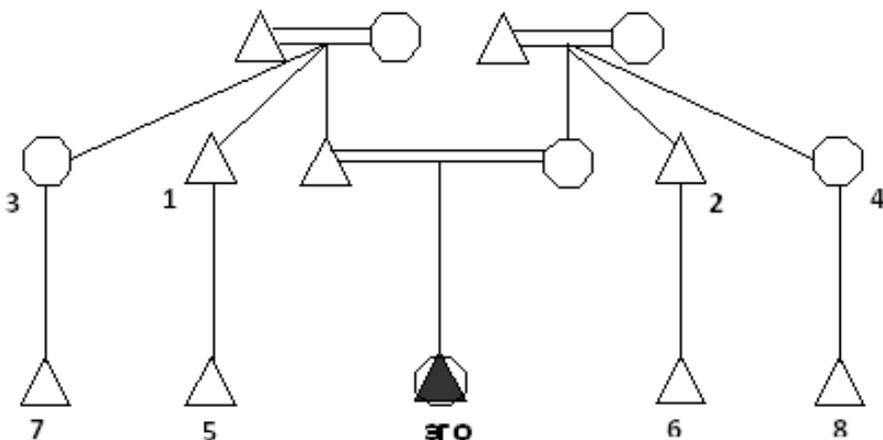


Схема 1.

Тип 1 гагаузской системы терминов родства: 1 – брат отца (*чучу, амыджа*); 2 – брат матери (*учу, дайка*); 3 – сестра отца (*нени, цаци*); 4 – сестра матери (*лелю //леля*); 5 – сын брата отца (*чучун (амыджанын) чоджуу*); 6 – сын брата матери (*учунун (дайканын) чоджуу*); 7 – сын сестры отца (*ненинин (цацинин) чоджуу*); 8 – сын сестры матери (*лелюнун //лелянын чоджуу*).

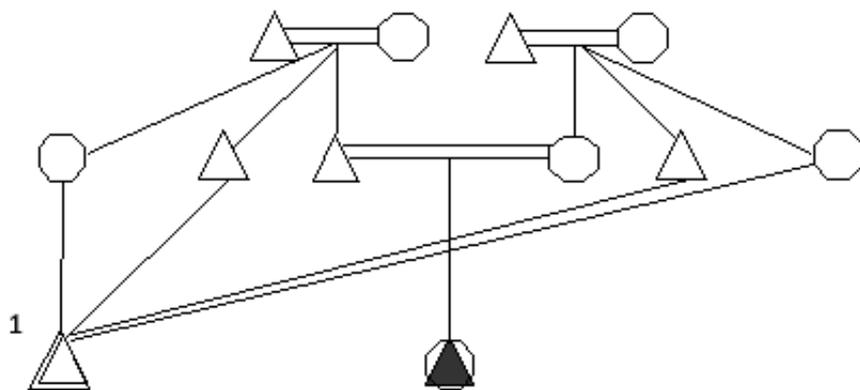


Схема 2.

Тип 2 гагаузской системы терминов родства: 1 – сын брата отца; сын брата матери; сын сестры отца; сын сестры матери (*икинджи (ильк) кардаш*).

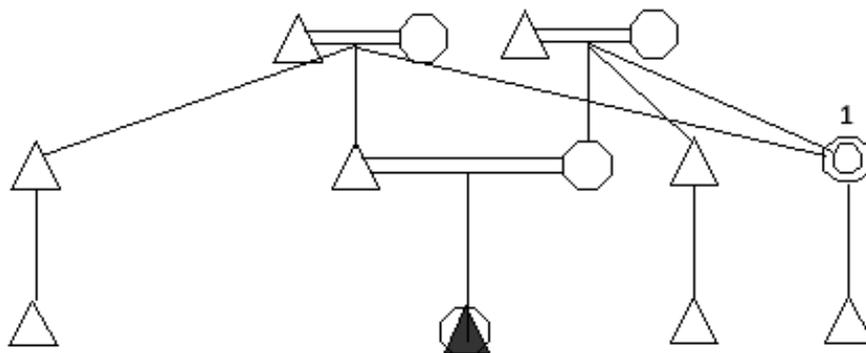


Схема 3.

Тип 3 гагаузской системы терминов родства: 1 – сестра отца, сестра матери (*лею*).

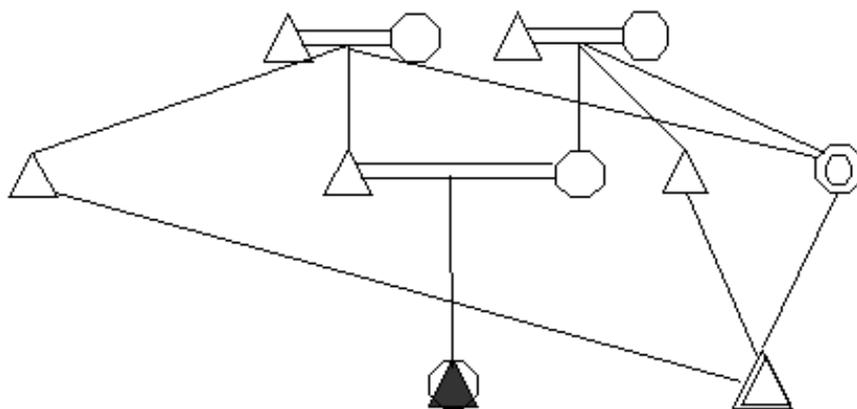


Схема 4.

Тип 4 гагаузской системы терминов родства.

КРЕСТНЫЕ РОДИТЕЛИ

Стамова Стефанида

Историко-этнографический музей
г. Чадыр-Лунга

В ходе исторического развития социальная, культурно-бытовая жизнь народа, семья, традиции и обрядность постоянно меняются. Что-то из наших традиций уходит безвозвратно, что-то мы теряем, что-то претерпевает изменения, что-то новое появляется, прочно заняв свое место в культуре. Не исключение институт крестных родителей. Кроме того, это некий символ непрерывности, бесконечности жизни, прочности, нерушимости семейных уз. Попробуем в этом разобраться.

Кумовство у гагаузов обычно наследственное и передается из поколения в поколение. Кум выбирается раз и навсегда из числа родственников, что еще больше укрепляет семейные связи, родство дополняет родство. Как правило – это семейная пара. Право кумовства могут передать кумовья только своим детям. Получила распространение традиция выбирать крестного для ребенка из числа влиятельных односельчан, богатых почетных людей. К перемене кума прибегали только в случае его смерти. Ослушаться кума или поссориться с ним считалось тягчайшим грехом. В случае смерти родителей заботу о воспитании крестных детей брали на себя крестные родители. Важную роль играли они и при решении вопроса о браке крестников. В гагаузской свадьбе, как вы увидите дальше, кумовья играют важную, первостепенную роль. Родители ребенка называют крестного отца «саадыч», а крестную мать «крестница». Крестник своих крестных называет «нуна», те в свою очередь крестных детей называют - «куми», «кумица». Садыч и крестница в гагаузской семье пользуются особым уважением, почетом. Сохранилась легенда о происхождении млечного пути «саман йолу». Будто бы бог сохранил соломенную дорогу на вечные времена в назидание людям, по которой куми вез украденную у садыча солому. Что-либо украсть или причинить другой вред крестному считается большим грехом. При встрече, где бы она ни случилась, куми всегда должен был поцеловать руку крестному. Традиция целования рук крестным сохранилась до сих пор, но только если встреча происходит дома или во время семейных, традиционных праздников, обрядов. В советские времена эта традиция высмеивалась, порицалась, считалась унижительной.

Таинство крещения – одно из важнейших событий жизненного цикла для всех народов исповедующих христианство. Окончательной стадией приобщения ребенка после его рождения к социуму является церковный обряд крещение. До его совершения ребенок существо с неустановившемся стату-

сом. Очень часто до крещения гагаузы ребенка называют «чифыт», «чифытчик» (жид или жидок). Использование такого рода лексики с одной стороны активизируют оппозицию свой/чужой, с другой – характеризует традиционное для гагаузов отношение к людям нехристианской веры, как к людям, живущим неправильно, не чистым людям относительно вероисповедания и традиций. Через трехкратное погружение в священную воду ребенок рождался «по образу и подобию божьему». Не случайно на крещение смотрели как на второе рождение. Поэтому важный момент выбор крестных родителей. По гагаузским традициям крестные родители (нуна) известны еще до рождения младенца. Крещение ребенка (ваатиз) совершается по прошествии 40 дней после родов в один из воскресных дней. Заносит ребенка в церковь крестница, садыч только присутствует. После крещения священник отдает ребенка крестной. Крестная надевает на него крестик и рубашечку, тот необходимый минимум предметов символов которые отличают его от чужих т.е. нехристей. И теперь он живой, свой, крещенный. Передавая ребенка родителям, крестная произносит «чифыт алдым христиан гетирдим». Во время крещения ребенок получал имя. Чаще всего имя ребенку давали крестные, используя свои имена или имена своих детей. Родителям новорожденного, даже в случаи несогласия, приходилось безропотно соглашаться с мнением садыча. Перечить ему в этом вопросе считалось верхом неприличия. С принятием крещения завершалось приобщение новорожденного к миру христианских ценностей.

«Ваатиз» называется у гагаузов собственно церковный обряд крещения, торжество же домашнее носит название «кумотрия». За праздничным столом происходит дарообмен между кумовьями и крестниками. Обмен дарами рассматривается как универсальный способ коммуникации. Является достаточно сложным актом. Можно выделить три фрагмента: само дарение, принятие и ответное одаривание. Каждое из этих действий, будучи на первый взгляд добровольным, на самом деле имело строго обязательный характер. Особенно это касалось возвращение подарка. Поэтому к подбору подарков относились очень ответственно. Боясь обидеть крестных, следили за тем, чтобы подарки понравились и были дорогими. Через год после рождения ребенка совершался магический обряд первой стрижки волос и ногтей ребенка. В течение первого года жизни, как очень важного периода в жизни ребенка, запрещалось стричь волосы и ногти. По древним верованиям волосы и ногти нечистая сила могла использовать для нанесения вреда здоровью ребенка. Обряд совершался крестными родителями, так как они несли ответственность за сохранение благополучия и здоровья ребенка.

Завершением обрядов крещения роль крестных в жизни нового члена общества не заканчивается. По религиозным канонам крестный – это восприемник, т.е. человек через которого происходит передача религиозных ценностей. Восприемник берет на себя обязанность воспитывать ребенка в

православном духе, и ответ за это воспитание будет давать на страшном суде. Крестные родители до конца дней своих обязаны молиться за своих крестников, в сложные моменты жизни направлять их, давать советы. Связь между восприемниками и крестниками должна быть вечной и более глубокой, чем с родителями. Эта восприемственность очень хорошо согласовывается с гагаузской традицией передачи статуса крестного по наследству. Эта традиция обеспечивает преемственность, способствует формированию в сознании такого понятия как память. Обеспечивает воспроизводство в рамках одной семьи, в пределах общины, целого этноса духовных ценностей, обеспечивает сохранение традиций и национальной культуры. Ни одно семейное торжество не обходится без приглашения крестных. Не пригласить означает обидеть, выказать неуважение. А это недопустимо. В дни таких праздников как новый год, пасха и прощенное воскресенье посещение крестных обязательно. Новый год один из почитаемых праздников, поэтому посещение крестных обязательно.¹⁴ января рано утром, еще затемно, «куми» поздравлял своих крестных с Новым годом и угощал их водкой. Такое обрядовое действие называют «ракыйлан гезмяя». Оно представляет собой одну из форм новогоднего колядования и сохранилось до сих пор. Специально для крестника накрывается стол, устраивается угощение. Крестника одаривают различными подарками и деньгами.

Обычай просить прощение у своих крестных (прост олмаа) накануне Великого Поста исполняется и в настоящее время. По обычаю в этот день полагалось навестить родителей, старших родственников и кумовьев, у которых просили прощения, целуя руку. После совершения обряда раскаяния крестные одаривали своих приемных детей свечей, вареным яйцом.

Крестные ведут по жизни своего крестника вплоть до его вступления в брак.

Крестные жениха играют на свадьбе главную роль. В день свадьбы крестник перестает называть крестных «нуна». С этого момента он их должен называть «саадыч», «крестница». Крестник переходит в новый социальный статус, поэтому меняются и отношения между крестными и крестниками. С перемены имени как бы начинается подготовка к принятию обязанностей восприемника - крестного по отношению к будущим детям, которые появятся в новой семье. Одновременно уже определяется, кому именно из своих детей в будущем крестный передаст свои обязанности. Особое почитание саадыча и крестницы начинается с обряда «фенця» (обряд изготовления свадебных венцов). Свадебным венкам гагаузы придавали особое значение. Из всех сплетенных венков самыми красочными были два, предназначенные для саадыча и крестницы. Обычай плести венки уже забылся. Однако в некоторых селах, например в с. Гайдары еще можно видеть на головах крестных в день свадьбы венки из цветов и феслень (базилик). Венки и цветы были не столько украшением, сколько отличительными признаками участников торжества и указывали особую роль чинов на свадьбе. Надо отметить, что в ту-

рецкой свадебной обрядности так же присутствует термин «саадыч». Это некий распорядитель, состоящий на свадьбе при женихе. Человек, следящий за выполнением женихом и другими участниками свадьбы всех полагающихся ритуалов. В течении всего дня, до самого вечера он присутствует при женихе и невесте в качестве своеобразной охраны. Некоторые свадебные ритуалы подтверждают, что гагаузская свадьба включает не только религиозную, но и магическую и гражданско-правовую обрядность. Безусловно, все обряды проходят с главенствующим участием саадыча и крестницы. Например: обряды плетения кос у невесты, ее одевание и обрядовое бритье жениха. Этот обряд являлся признанием совершеннолетия молодых и своего рода разрешением на свадьбу. Поскольку роль обеспечения перехода молодоженов из одной половозрастной группы в другую отводилась крестным, то их непосредственное участие в совершении ритуала было необходимым. В субботу вечером перед свадьбой родственники жениха шли к дому саадыча с соответствующим приглашением, а затем точно так же в сопровождении родственников его приводили к дому жениха. Крестница отправлялась к дому невесты.

Приглашение на свадьбу крестных родителей всегда сопровождалось особой торжественностью. Родственники участники свадьбы в сопровождении музыкантов, с калачом и вином шли к дому саадыча. Этим самым, подчеркивая особую его роль. Обряд наряжение невесты совершаемый в воскресенье так же был невозможен без крестных. Обряд совершала крестница в сопровождении родственниц (колтук). Подготовить все необходимое для наряжение невесты это обязанность крестной. Важным моментом ритуала - смена прически и опоясывание невесты. Пояс «пафта», «колан» или «кемер» был обязательным аксессуаром наряда невесты. Ритуальное символическое значение свадебным поясам придавали так же турки и др. тюркские народы. Это являлось символом разрешения родителей на брак и своего рода общественным признанием перехода невесты в группу замужних женщин. Исходя из смысла, придаваемого опоясыванию и смене прически, можно заключить, что этот обряд имел дохристианский характер. Церковь венчанием как бы дополнительно узаконила то, что уже было решено родителями и объявлено обществу. Общественное признание проходило через институт кумовства. Поэтому их роль первостепенна. В течение всего свадебного дня еще не один раз родственники жениха проводят обряды торжественного приглашения и проводов саадыча и крестницы. Ритуал сопровождался музыкой. Обязательно с использованием каниски (калач и вареная курица), с радостными возгласами и танцами. Все это привлекало сельскую общественность. Все эти обряды видимо очень древние и сохранились с тех самых пор, когда только общественное признание обеспечивало правовую основу брака. Сама гагаузская свадьба представляет собой сложный ритуал встречи и проводов саадыча. Да и само торжественное свадебное застолье не могло начаться без их прихода. Брак не мог быть признан, следовательно, молодожены не счи-

тались мужем и женой без участия в торжестве садыча и крестницы. Бракосочетания считалось завершенным, состоявшимся только после последнего обряда с участием садыча – «селетмяк». Обряд заключался в том, что садыч вручал молодым калач с курицей, хлебом и солью и трижды спрашивал, что у него в руках находится. Молодым полагалось только на третий раз ответить «хлеб – соль». Посаженный выражал пожелание, чтобы в доме молодых всегда были хлеб и соль, и благословлял их на брак. По исполнению упомянутого обряда организовывались торжественные проводы садыча.

Общественная, семейная, обрядово-религиозная жизнь народа была не возможна без института кумовства. С одной стороны этот институт связан с религией. С другой стороны обязательное выполнение определенного ряда ритуалов церковь не требовала. Принятие человека в общественную среду, общественное признание основных этапов в его жизни, связь человека с обществом, обеспечение перехода из одного социального статуса в другой, обязательное сохранение традиций проходило только через институт крестных родителей и кумовства. А первостепенное значение общественного признания, главенствующая роль садыча и крестницы в исполнении магических, правовых обрядах указывает на более древние дохристианские корни кумовства. Религия на определенном этапе дополнила, а с дальнейшим укреплением православия стала стержнем, но не исключила уже сформированных ритуалов магического, общественно-правового характера института кумовства. А так же не исключила их важности. Исполнение многих обрядов остается обязательным и в наши дни. Институт кумовства, претерпев изменения, жив и в новых исторических условиях продолжает развиваться.

РАЗДЕЛ V

КОЛЛЕКТИВИЗМ И ИНДИВИДУАЛИЗМ (ГАГАУЗСКОСТЬ) В СИСТЕМЕ СОЦИОНОРМАТИВНОЙ КУЛЬТУРЫ (ФАКТЫ И ОБРАЗЫ)

ГЛАВА 21

ИНСТИТУТЫ СОЦИОНОРМАТИВНОЙ КУЛЬТУРЫ

Губогло М.Н.

При осмыслении соционормативной культуры и границ ее предметной области выясняется, что менее всего в современных публикациях и материалах конференций и симпозиумов отражены традиционно изучаемые в исторической и этнологической науке характеристики и свойства жизнедеятельности народов, которые на самом деле относятся именно к разряду признаков и черт, характеризующих гражданское общество и повседневную историю «по-молдавски», «по-русски» или «по-гагаузски».

В концептуально-понятийном и терминологическом арсенале этнологии, как и в других общественных науках, видное место занимает проблематика, связанная с анализом институтов и отношений, составляющих предметную область соционормативной культуры (далее – СНК – М.Г.), в которую, в частности, инкорпорирован и социальный капитал, наряду с социоинститутскими и социоличностными компонентами.

В широком смысле институты соционормативной культуры представляют собой исторически сложившийся и обновляемый комплекс формальных и неформальных правил поведения («грамматика жизни»), принципов, норм, установок, механизмов социального поощрения и контроля, призванных осуществлять регулятивную функцию по обретению сохранению и соблюдению ролей, статусов, рангов и всевозможных практик в разнообразных сферах деятельности.

В понятийно-смысловом типологическом ряду выделяются право, как инструмент и технология социальной регуляции, престиж, как выражение повышенной социальной оценки тех или иных сторон деятельности индивида, со стороны членов сообщества, ранг, как положение индивида или группы на шкале социальной иерархии, собственность, как особого рода общественных связей между людьми, которые проявляются в их отношении к ве-

щам [Социально-экономические отношения и соционормативная культура, 1986, с. 148–151, 154–155, 165, 184].

Часть понятийно-терминологического аппарата, составляющего в системе соционормативной культуры особый блок, условно можно назвать социальным капиталом сообщества. Это – взаимопомощь, воспитательство, гостеприимство, курбан, взаимопомощь, наследование, этикет, совесть [Социально-экономические отношения и соционормативная культура, 1986, с. 31–36, 38–39, 40, 221, 224 и др.].

Типология основополагающих функций социальных институтов была, в частности, представлена в ряде трудов Т.И. Заславской. В соответствии с ее концепцией в институтах соционормативной культуры выделяются стабилизирующая функция, состоящая в стимулировании устойчивого и продуктивного функционирования сфер общества путем направления деятельности социальных акторов, адаптационная, выражающаяся в способности индивидов и сообщества в целом конструктивно и своевременно отвечать на внешние вызовы, инновационная, задача которой состоит в создании благоприятных условий проведения общественно значимых реформ, и, наконец, интегративная функция, призванная обеспечивать социализацию молодых поколений, осуществлять трансляцию исторически сложившихся норм, ценностей, образцов поведения [Заславская, 2004, с. 103].

Не случайно до сих пор недооцененный поэт и переводчик Аркадий Акимович Штейнберг, неоднократно репрессированный, после тюремных лет любил все же повторять: «Важнейшее свойство жизни – ее соборность, [когда] любая часть, малый осколок с нее несет в себе признаки и приметы целого» [Мельникова, 2007, с. 78].

Влияние соционормативной культуры на повседневную жизнь гагаузов, ее институтов, принципов, технологий и практик находит отображение в художественной культуре, в устном народном поэтическом творчестве, в живописи, театральном искусстве, в кинематографии, в деятельности правительственных и неправительственных структур, в работе средств массовой информации.

История народов мира свидетельствует о том, что для обеспечения и оптимизации совместной жизни людей всегда в той или иной мере ставились ограничения и пределы: сначала в виде обычаев, негласных норм и правил, а со времени возникновения государства – в виде законов. До сих пор соционормативная культура, постепенно теряя или совершенствуя свои позиции, сосуществует с законами. Нормы соционормативной культуры и статьи законов воздвигают ограничения той личной свободе, которая несет в себе разрушительный заряд и угрозу обществу в деле сохранения им своей целостности и безопасности. Государство и общество не могут допустить свободу торговли наркотиками, разрушение экологии, свободы выезжать на встречную полосу движения, свободу присвоения чужого имущества.

Основное предназначение СНК – регулирование жизнедеятельности и повседневности людей, главным двигателем поведения которых служит их интерес, их цели и мотивация. Поведение в организованном сообществе людей не может быть неорганизованным. В противном случае жизнь может превратиться в анархию, в борьбу всех против всех. Однако, история знает, что, чем сильнее и строже регламентируются СНК содержание и условия деятельности, тем «скромнее» векторы вертикальной и горизонтальной мобильности людей. И наоборот, чем полнее и шире мобильность, тем сильнее расшатывающее влияние на компоненты СНК.

С легкой руки автора «Ветки сакуры» и «Корней дуба», талантливого журналиста Всеволода Овчинникова получила широкое распространение и едва ли не концептуальный смысл его крылатая метафора «Грамматика жизни», суть и содержание которой, похоже, синонимичны принятому, но не до конца осмысленному в этнологии понятию «соционормативная культура».

К. Чуковскому импонировала метафора «порядок жизни», встречающаяся в трудах Н.В. Гоголя и в чем-то совпадающая с тем, что теперь именуется «соционормативной культурой».

Очерчивая границы предметной области правовой антропологии, как обширной и быстро развивающейся дисциплины на стыке этнологии и права, академик В.А. Тишков истолковал изучение историко-культурных аспектов правовых норм и систем как «природу осуществления порядка в человеческих обществах».

Многообразие терминов, употребляемых для обозначения соционормативной культуры («грамматика жизни», «осуществление порядка», «порядок вещей», «общественный и семейный быт» и т.д.) свидетельствует не только о наличии синонимичного ряда, но и о несовпадающих терминах для обозначения порой одних и тех же или типологически сходных явлений.

Под социализацией в широком (социологическом) смысле понимается разработка, тиражирование, усвоение базовых компонентов соционормативной культуры. С целью оптимизации процессов интериоризации («приватизации») соответствующих компонентов культуры предусматривается свод определенных правил поведения, действия и согласования своего поведения с действием других членов сообщества. При этом соблюдение установленных норм и правил достигается введением соответствующих норм, поощрений и санкций.

Соционормативная культура гагаузов различает (фиксирует) разделение общества не столько на богатых и бедных, сколько на трудолюбивых и праздных, сильных и слабых, инициативных и инертных. Победу в жизненной борьбе выдерживают те из индивидов, у которых преобладают первые черты в каждой паре перечисленных качеств.

Хотя в условиях маргинализации конкретных людей и общества, когда наблюдается отказ от старых принципов и навыков и затруднение с приобрете-

нием новых качеств, могут побеждать отнюдь не самые лучшие и сильные, а наиболее ловкие и беспринципные.

Мне уже приходилось солидаризироваться с Ю.И. Семеновым, добавившим в копилку уже существующих определений культуры, едва ли не самое оригинальное и меткое. Предельно коротко и ясно он определил культуру как опыт. Накопление социокультурного опыта, в том числе в такой подсистеме, как соционормативная культура, обеспечивает с одной стороны передачу компонентов СНК из поколения в поколение, а с другой – позволяет постоянно обогащать, обновлять и совершенствовать соционорматику достижениями науки, права, искусства, идеологии, политической и административной системы.

1. ОБЩЕСТВЕННОЕ МНЕНИЕ

Доктринальные, моральные и эстетические принципы и нормы, принятые в повседневной, формальной и неформальной жизни гагаузов на протяжении всей истории находили отражение в общественном мнении. До сих пор мощным выразителем его влияния, хотя и слабее, на повседневную практику и поведение выступает идеологема: «Инсан маана булмасын» («Чтобы народ не осудил»).

Социологическое понимание соционормативной культуры в ракурсе разработки, тиражирования, обновления, освоения и следования ее правилам в повседневной жизнедеятельности позволяет на заре нового тысячелетия по-новому воспринимать место и роль общественного мнения (обсуждение признаков, соблюдение или нарушение стереотипов, сплетни, согласие или сопротивление с текущей социальной поляризацией) не только как способ отражения социально-экономической и этнополитической реальности, но и как действующие по инерции формы регулятивных технологий.

Могущество общественного мнения в системе соционормативной культуры гагаузов проявляется особенно в сельской местности через махалю и через злую силу сплетен, порой надолго омрачающих жизнь человека.

Еще на рубеже XIX–XX вв. отмечалось наличие убеждения в том, что устраивая угощения, гагаузы угождают Богу, а воздерживаясь от проявления гостеприимства, рискуют вызвать гнев Божий и навлечь на себя кару. Убеждение, как подчеркивал В.А. Мошков, поддерживалось, как и многие другие старинные обычаи и верования, между прочим, и страхом перед общественным мнением, которое у гагаузов чрезвычайно сильно. «Даже более того, – акцентировал внимание В.А. Мошков на этом феномене, – общественное мнение является для них таким деспотом, таким страшилищем, перед которым трепещут не только люди бедные или среднего достатка, но даже деревенские богачи» [Мошков, 1901, № 2, с. 18].

Ударной силой общественного мнения, морально убивающего человека наповал, могла быть нечаянная или осознанно пущенная в оборот сплетня.

Страх от сплетен был настолько огромным, что гагаузы не решались нарушать любые предписания, нормы или принципы соционормативной культуры, цепко охраняемые общественным мнением. Так, например, В.А. Мошков рассказал об одном гагаузе, служившем в Варшаве запасным артиллерийским унтер-офицером. В Варшаве это гагауз одевался по-европейски, заботился о щеголеватости своего костюма, носил серебряные карманные часы. Когда же этот гагауз поехал в родное село, то вызвал брата, припрятал свой городской костюм и переоделся в национальную одежду. А В.А. Мошкова он попросил, чтобы как-нибудь нечаянно не проговорился кому-нибудь из земляков относительно карманных часов, уверяя, что «в противном случае репутация его в родном селе погибнет раз и навсегда и безвозвратно, что за него не согласится пойти замуж ни одна из гагаузских девушек» [Мошков, 1901, № 3, с. 19].

Казалось бы, что такие явления не могли иметь место в центре Юго-Восточной Европы. Но, увы, правда чудеснее вымысла. Авторитет В.А. Мошкова настолько высок, что у нынешних читателей нет оснований сомневаться в объективности его сведений и описаний.

О страшной и роковой силе сплетни неоднократно упоминается и в повседневной жизни соседних народов, в том числе и среди молдаван. В романе «Погоряне» известный молдавский писатель и общественный деятель Ион Чобану с отвращением рассказывает о доносительстве, как механизме распространения сплетен, порочащих личность порядочных людей.

Общественное мнение в гагаузском сообществе не только «регулировало» межличностное поведение, но и способствовало сохранению некоторых ценностей. Так, например, с одной стороны, в поселениях гагаузов уважительно относились к хозяевам, сумевшим своим трудом нажить себе состояние и сделаться богатым. Вместе с тем существовала некоторая планка, выше которой прыгнув и резко выдвинувшись среди односельчан, «богач» терял к себе лояльное отношение.

Исторически так сложилось, что богатство, как феномен общественной жизни, ассоциировалось у гагаузов скорее с жадностью и рационализмом, чем с расточительством и мотовством, так усиленно манифестируемым нынешними новоявленными российскими олигархами и некоторыми разбогатевшими гражданами Гагаузии и Республики Молдова.

Более ста лет тому назад основоположник научного гагаузоведения, известный ученый России В.А. Мошков со свойственной ему тонкой наблюдательностью изобразил портрет богатого гагауза, в доме которого он побывал в Бендерском уезде в последнем десятилетии XIX века. Несмотря на то, что этот гагауз обладал значительным состоянием, огромными виноградниками, лучшим в селе двухэтажным домом, обстановка его жизни почти ничем не отличалась от обстановки всех других его односельчан. Имея большой парадный дом, этот владелец приличного богатства «со своим семейством

ютился в низенькой, грязной и тесной «кухне», ходил в лаптях, питался всякой дрянью и прочее» [Мошков, 1901, № 2, с. 18–19].

Показывая В.А. Мошкову свое хозяйство, этот богач жаловался на то, что он «вынужден определять время по петухам», т.к. он не смеет купить современные часы, потому что это будет осуждено общественным мнением, как признак роскоши, мотовства и расточительности» [Мошков, 1901, № 2, с. 18].

На исходе XIX в. В.А. Мошков специально не ставил перед собой задачу по выявлению сущности демонической власти общественного мнения в гагаузском социуме. Однако в приведенной им характеристике семейных и общественных отношений у гагаузов во второй половине XIX в., похоже, содержатся ключи к разгадке этого феномена. «В гагаузских селах, – свидетельствовал наблюдательный исследователь, – большинство жителей находятся между собой в более или менее близком родстве». Отсюда напрашивался вполне приемлемый вывод для объяснения могущества общественного мнения не только для прошлого, но и для современного состояния социально-психологической атмосферы в этнической среде гагаузов. «Строго разграничивать их отношения семейные, родственные и соседские, – сетовал В.А. Мошков, – очень трудно, почти невозможно» [Мошков, 1901, № 2, с. 1]. Следовательно, можно думать, что одной из весомых причин непререкаемой власти общественного мнения выступала такая этнокультурная изоляция, которая внутри социума делала прозрачными всю систему общественных отношений. Атмосфера прозрачности социальных отношений, чувство самосохранения и достоинства, а также осознаваемые и соблюдаемые предписания СНК, в т.ч. догмы православия, предостерегали членов гагаузского сообщества от непринятых в социуме форм девиантного поведения. Осознаваемая и реализуемая в повседневной жизни религиозная идентичность гагаузов порождала страх перед Всевышним, который мог покарать за нарушение его сакральных заповедей. Конечно, в наши дни страх несовместим с принципами демократии, свободы и защиты прав человека, но в те времена страх и запреты играли вполне позитивную роль в становлении толерантности и внутригрупповой солидарности.

Задолго до полевых наблюдений В.А. Мошкова, руководитель новосозданной администрации для задунайских переселенцев генерал-лейтенант И.Н. Инзов в своем Послании гагаузам, обращаясь от имени Российской Империи и Российского Императора, просил их «соблюдать дисциплину, порядок, обычаи, оберегаться от пьянства, воровства, бандитизма, лени и от всяких мерзостей». В противном случае И.Н. Инзов предупреждал, что данной ему властью злостных нарушителей он будет наказывать путем изгнания «из Буджака, из Бессарабии и направлять их за границу или в Сибирь, откуда они никогда не смогут вернуться...» [Чакир, 2005, с. 99; Guboglu, 1938, s. 150; Çakır, 2005, p. 37].

Могущество общественного мнения в гагаузских селах в самом начале XIX в. держалось, как отмечалось в упомянутом выше историческом документе, составленном в канцелярии И.Н. Инзова, на подчинении начальникам, старикам и исполнении законов [Протоиерей Михаил Чакир, 2005]. Общественное мнение требовало от каждого гагауза быть «хорошими христианами, порядочными людьми» [Чакир, 2005, с. 99; Çakir, 2005. p. 37].

Несмотря на крайнюю скудность исторических данных, можно все же заключить, что в основе сильного влияния общественного мнения на повседневную жизнь гагауза лежала причудливая смесь социокультурного изоляционизма, дополняемая патриархальным строем гагаузской семьи и эксклюзивное свободолобие, допускаемое Императорской Россией и закрепляемое в относительно более высоком, чем в других регионах России, самоуправлении, а также в освобождении от уплаты налогов. [Мещерюк, 1971; Топузлу, Анцупов, 1996, с. 56–80].

Между тем, можно думать, что некоторая зависимость гагаузской женщины была скорее манифестируемая, чем реальная, что можно расценивать её ответом на достойное по отношению к ней поведение мужчины. Не только публично, «на улице», но и в семейной жизни, даже при «выяснении отношений» гагауз не мог позволить себе в присутствии женщин и девочек нецензурные выражения. В противном случае он рисковал потерять к себе доверие и заслужить презрение не только со стороны женского пола, но и со стороны крёстного отца и от мужчин, не связанных с ним ни родственными, ни дружескими отношениями.

Обладая тонким музыкальным слухом и острой социальной чувствительностью, В.А. Мошков не мог не заметить принципиальной разницы в характере отношения к нецензурной лексике у русских и у гагаузов. «В деле обращения мужчин с женщинами, – как приходилось наблюдать В.А.Мошкову в конце XIX в., – заметна вот еще какая разница от нашего великороссийского простонародья. Наш крестьянин, насколько мне приходилось его наблюдать, никогда не сдерживается в разговоре, сколько бы женщин не находилось в комнате. Самые циничные сказки и песни рассказываются и поются совершенно свободно в обществе женщин, девушек и детей, как будто бы их вовсе и не было. У гагаузов этого нет; ни один мужчина не позволит себе в обществе женщин и детей никаких нескромных разговоров. А если он хочет рассказать нескромную сказку, то прежде всего осмотрится во все стороны, нет ли женщины, или не может ли она услышать его из соседней комнаты» [Мошков, 1901, № 1, с. 130].

Положение и общественный авторитет в гагаузских селениях не были однозначными. С точки зрения внешних наблюдателей внутрисемейные отношения были опутаны патриархальными пережитками. Однако, такое состояние не вполне соответствовало реальности. «Наличие патриархальных пережитков в переселенческой семье, в том числе гагаузской, – по наблюдениям С.С. Курогло и М.В. Маруневич – нередко служило основанием для

ошибочного вывода о бытовании у них патриархальной семьи. Подобной ошибки не избежали и отдельные авторы более позднего времени» [Курогло, Маруневич, 1983, с. 143].

Можно допустить, что уважительное отношение к женщине складывалось с давних пор. Еще в период кочевой жизни их вероятных предков женщина принимала участие в военных действиях, в перекочёвке с одних пастбищ на другие, или в переселениях на дальние расстояния. Сочетание «рабства и свободы», присущее куманке (половчанке), не случайно пленило И.А. Бунина:

*«Всё та же ты, как в сказочные годы!
Всё те же губы, тот же взгляд,
Исполненный и рабства, и свободы,
Умерший на земле уже стократ».*

[Бунин, 1977, с. 245]

За уважительным отношением к женщине, как части менталитета и соционормативной культуры, строго следило общественное мнение. В конце XIX в. между блюстителями принципов и норм, предписываемых общественным мнением, нередко возникали конфликты. Необходимость строгого соблюдения норм поведения не допускало у гагаузов свободного циркулирования сплетен, пересудов, клеветы и наветов. «Одно только неосторожное слово, – как отмечал В.А. Мошков, – может повлечь между людьми ссору, которая потом может перейти во вражду и взаимную ненависть» [Мошков, 1901, № 2, с. 23; Мошков, 2004, с. 192].

2. ХОРУ

За последние 50–60 лет в этносоциальной жизни, в том числе и в повседневных семейных, общественных отношениях гагаузов, а также в формах их межличностных коммуникаций, произошли необратимые изменения. Инновации в ряде случаев полностью заменили прежние институты и традиции. Так, например, вместо традиционной встречи молодежи на Хору («Хору Ери») по воскресеньям при дневном свете, сегодня гремит музыка в ночных дискотеках. Отшумели и канули в небытие классические ярмарки по четвергам в Чадыр-Лунге и по вторникам в Комрате, благодаря которым в середине XX в. четверги в Чадыр-Лунге и вторники в Комрате были больше «воскресеньями», чем сами воскресенья. Почти полностью заглохли общесельские и межсельские курбаны (праздники с жертвоприношениями, конными скачками, состязаниями борцов и другими спортивными соревнованиями). Они сохранились лишь в отдельных селениях в виде курбанов, организуемых одной семьей или в кооперации с двумя-тремя соседями.

Так, например, в Чадыр-Лунге, одном из трёх городов Гагаузии, местом для проведения хору, как групповой танцевально-игровой традиции, служила часть лугового пространства между речкой Лунгой, там, где она делала крутую дугу, и участком железнодорожной линии, соединяющей Кишинев и Рени. На хорошо вытоптанной площадке, специально выбранном месте, молодежь и люди среднего возраста обычно собирались в три круга. В самом центре малого круга находились музыканты. Наряду с традиционным барабаном – королем тогдашнего гагаузского оркестра – обязательно были скрипка, *чыртма* (маленькая дудка) и *кавал* (флейта).

Звук барабана, как короля гагаузского оркестра, по воскресным дням разносился далеко вокруг, привлекая внимание молодых и пожилых, участников и наблюдателей.

Впервые перечень основных гагаузских танцев, исполняемых на хору, был приведен в начале 1930-х годов в работе Михаила Чакира «История гагаузов Бессарабии», опубликованной сначала в Кишиневе на румынском языке в журнале «Viața Basaravei» [Ciachir, 1933, № 9; 1934, № 5], затем отдельной книгой на гагаузском языке (1934), и повторен в кандидатской диссертации М.П. Губоглу «Găgăuzii în Lumina istoriei» («Гагаузы в свете истории»), защищенной в 1938 году в Черновицком университете [Ciachir, 1934, 2007; Guboglu, 1938].

По свидетельству Михаила Чакира наиболее популярными танцами среди молодежи являлись «düz horu», «moldovan horusu», «bulgarca», «blanaräska», «çernouska», «çifitça», «hardal», «susueak», «padureț», «yılan horusu», «prava hora». Кроме этих 11 танцев, юноши и девушки танцевали «kadınca», «țiganca», «kazaçok», «aуl oynusu», «tavşam oynusu» и некоторые другие [Ciachir, 2007, p. 97; Guboglu, 1938, p. 368].

Позднее, во второй половине 1960-х годов, краткий список исполняемых мелодий во время хору перечислил и даже зарифмовал гагаузский просветитель – известный писатель, поэт, композитор, дирижер Д.Н. Танасоглу в знаменитом стихотворении «Генч пазары» (Праздничный день молодости), опубликованном в сборнике «Чал түркүм».

*«Молдованджа», «Дүз ава»,
Бир «Кадынджа», бир «Кундак»,
Бир «Туканса», «үч айак»,
«Чингенейджә», «Краковяк»,
Тә «Русәска», «Полька» тә,
Бир «Чекиргя» биткидә.*

[Танасоглу, 1966;
Цит. по: Чеботарь, 1993, с. 20-21].

В полнозвучном музыкальном сопровождении гагаузского хора в Чадыр-Лунге с особой отчетливостью слышится звук барабана. Однако в этнографических трудах, в том числе в классической монографии В.А. Мошкова, а также в художественных произведениях современных гагаузских авторов в перечне музыкальных инструментов, звучащих на хору, барабан не упоминается. Между тем, в одном из популярных рассказов, записанных В.А. Мошковым в конце XIX в. у бессарабских гагаузов и более похожим на легенду, чем на сказку, повествуется о танцах русалок, происходящих в поле на ночь глядя. Этот шабаш происходил в праздник Святого духа («русальная неделя»), который начинался в понедельник на следующий день после Троицы:

Сӧлер бир адам, о кӱчӱккӧн вармыш оники јашында, онун кардашы-да он јашында. Гидерлӧр икиси којун гӱтмӧӧ русалии јортуларында. Да аушам усту чыкајор бир адам бир ајак – устундӧн. Да о адамын вармыш бир стынанын боју, кафасы да демирли-кадар бӱӱкмӱш. Да башламыш кавал чалмаа. Бир да чыкмыш кӱчӱ ук бир аршын-кадар боју, кафасы демирли-кадар, о да даул дӱвӧрмиш [Радлов, 1904, с. 3].

«По рассказам одного человека, когда он был малолетним, два брата, одному из которых было всего двенадцать, а другому десять лет, отправились пасти овец в день «Праздника Русалии». Когда стало вечереть, они увидели, как из могилы вышел огромный человек с головой размером с «демирли» (деревянная кадушка, окованная железными обручами емкостью до 22 кг зерна – М.Г.) и начал играть на флейте. Вдруг появился маленький человечек, но с головой с «демирли и начал бить в барабаны» (Перевод М.Н. Губогло).

Приведенная легенда была заимствована в 1930-е годы болгарским исследователем А. Мановым [Манов, 1938, с. 75], из 10-го тома серийного издания «Наречия тюркских племен» [Радлов, 1904, с. 33]. В одном из рассказов С.С. Булгара «Бийаз гелин» («Невеста в белом») свадебный кортеж с невестой встречают в доме жениха под торопливый барабанный бой и звуки приветственной мелодии, исполняемой «профессиональными» певцами [Булгар, 1990, с. 203].

Красочность и даже некоторую фестивальную торжественность хору, как праздничной акции, придавали яркие одежды юношей и девушек, сочетание белых шелковых платков и черных или серебристых каракулевых шапок в холодную погоду и круглых войлочных шляп с полями (паралия) – в теплую. Красочность нарядов и задор юности производили сильное, неизгладимое впечатление. От хору веяло жизнерадостной колдовской силой и вдохновляющей энергией.

Отсутствие на хору полюбившейся девушки трагически воспринималось ее возлюбленным. Согласно народной частушке, записанной С.С. Курогло, посещение хору означало «выход в свет», подобно первому балу Наташи Ростовской, как ее первому «выходу в свет».

*«Нар аажына чий дүшмүш, –
Йапра жы йылмазланмыш.
Ййрим форуя чыкмамыш –
Олмалы, о назланмыш»*

[Маанелер, 1998, с. 38].

*«На гранатовое дерево выпала роса,
Листочек дерева студеным сделала она.
Любимая моя на хору не вышла,
Не капризной стала ли она?»*

(Перевод М.Н. Губогло)

Несколько иную конфигурацию гагаузского Хору и его функциональное предназначение изобразил прекрасный знаток истории своего родного края, нравов и обычаев гагаузского народа – известный писатель Николай Игнатьевич Бабоглу. В своем панорамном эпическом полотне, посвященном досоветской жизни его родного гагаузского села Копчак, он описал импровизированное, не предусмотренное традицией хору, которое состоялось после первого сельского схода, в момент установления советской власти, на котором были избраны члены сельсовета.

«Внутри круга, – завершает свой рассказ о копчакском хору Н. Бабоглу, – сделан второй, а внутри второго – третий. Самый большой круг двигался медленно, второй немного быстрее, а третий еще быстрее» [Бабоглу, 1986, с. 77].

«После собрания люди не расходились. Пришли сельские музыканты: кларнетисты Кеор Симу и Азманка Тоди, скрипачи Стоюнун Митиси и Чингеня Тодур, барабанщик Тодор Модаларын. Без них не происходило ни одно событие в Долукиюе. Музыканты играли не отдыхая, переходя от одной мелодии к другой. Дюзава сменилась калгымайжой, затем пошла маарамжа, кадынжа, солдатча (названия гагаузских народных танцев), и так без конца. Пары старались переплясать друг друга – то плавно, грациозно, то до буйства энергично, весело, шумно, высоко подпрыгивая. В самом центре площади плясали знаменитые на весь Буджак исполнительницы народных танцев Модаларын Маринка, Станилерин Санди и другие, притоптывая ногами, пощелкивая пальцами и хлопая в ладоши. Молодежь старалась не отставать от них, танцуя изящно и стремительно, а зрители подбадривали их возгласами и аплодисментами. Вскоре в танец были вовлечены все присутствующие. Круг стал таким огромным, что на площади не хватало места» [Бабоглу, 1986, с. 77].

В современной литературе о гагаузах и их традиционной культуре приводятся отдельные сведения о хору, но этот красочный полифункциональный праздник трактуется не как один из важнейших институтов соционормативной культуры гагаузов, не как общепризнанный народный университет по этнопедагогике, а явно на более заниженном уровне, лишь как синоним

танцев или места для танцев. Такое усеченное понимание смысла, содержания и сценария социо- и этнокультурного значения хору, как мне думается, несовместимо с бытовавшей до середины XX в. реальностью – по крайней мере на примере опыта хору в Чадыр-Лунге.

Вызывает сомнение стремление представить хору только в качестве составной части ярмарок (панаиров) или вмонтировать хору в систему религиозных, общесельских или межсельских праздников, что вольно или невольно умаляет общественное значение и место, занимаемое хору в светской традиционной культуре и в жизнедеятельности гагаузов, находящейся под влиянием православия, но не подчиненной целиком и полностью религиозным канонам. Напомним попутно, что согласно описаниям В.А. Мошкова, не хору выступало частью ярмарки, а базары устраивались как приложение к хору.

«Если случится в праздничное время посетить гагаузское село какому-нибудь чужеземцу, то и он придет на «хору ери» вместе со своими знакомыми. Тут же устраивается и базар, если он бывает в селе» [Мошков, 1900, № 1, с. 71].

Во время межсельских праздников, как свидетельствует Е.Н. Квилинкова, варненские гагаузы во время празднования Хедерлез (День Святого Георгия 23 апреля/5 мая), не уступающем по религиозному календарю Пасхе, проводили в течение трех дней ярмарки (панаир, сбор). «Во время сборов устраивали народные гулянья, танцы (хору) (подчеркнуто мной – М.Г.), состязания по борьбе (гюрешмяк), скачки (бейгир кошусу), ярмарки».

Как видно, обрядность нескольких традиционных институтов, имеющих вполне самостоятельную нишу в контексте соционормативной культуры гагаузов, иногда сводятся воедино: религиозный праздник Храма, празднование Хедерлез (день Святого Георгия), хору и ярмарка.

Согласно полевым записям, и, очевидно, воспоминаниям С.С. Курогло, «до установления Советской власти жители сел Дмитровка (родное село С.С. Курогло – М.Г.), Александровка (бывший Сатылык – Хаджи), Ново-Трояны, Огородное (бывший Чиишия) продолжали устраивать традиционные «сборы». При этом дата их проведения была приурочена к одному из календарных дней, «и в соседних селах знали, когда и в каком селе, по традиции, должен быть проведен сбор». Из этого следует, что в результате запрета Церкви место проведения сборов переместилось с почитаемого камня, находившегося на меже этих сел, в границы одного из сел (поочередно). Кроме того, дата его проведения каждый раз могла меняться. Вместе с тем, сохранилось прежнее содержание «сборов», составной частью которых были спортивные состязания (борьба, скачки), танцы (хору), ярмарки» [Квилинкова, 2007а, с. 315–316].

Итак, на основе имеющейся в литературе информации, слова хору и танцы, выступая синонимами, отражают суть одного и того же явления. Мои личные наблюдения и воспоминания о Чадыр-Лунгском хору ограничены

только моим опытом. До 1949 г. я, будучи ребенком, никуда, кроме с. Кирсово, где жили мои дедушка и бабушка с материнской стороны, не выезжал. Поэтому несовместимость моих личных представлений о хору, как об особом Хору ери (место проведения хору), как о рынке невест и, следовательно, как особом институте соционормативной культуры, ограничена опытом только двух смежных сел (Чадыр-Лунги и Трашполи) и поэтому не экстраполируется на другие села Буджака. Тем не менее опыт Чадыр-Лунги однозначен: танцы без хору могут иметь место сколько угодно, где и когда угодно, но хору без танцев не бывает. Не исключено, что танцы гагаузов бывали и в поле, и на меже или у святого камня, или источника (чешме), возле церковного забора, на окраине села, на перекрестке дорог, по ходу свадебных процессий и предбрачных церемоний молодежи и т.п. Чадыр-Лунгское хору проводилось только по воскресениям и только на заранее определенном, постоянном, одном и том же месте. Между прочим, именно таким, как в Чадыр-Лунге в середине XX в., функционировал хору на рубеже XIX–XX вв. в селе Бешалма, согласно описаниям В.А. Мошкова.

В каждом гагаузском селе, – читаем в непревзойденном по богатству этнографическом источнике – монографии В.А. Мошкова, – есть раз и навсегда назначенное место для хоровода или, как его здесь называют, Хору. Место это называется Хору ери. Оно всегда бывает на самой большой площади села, в центре его, около церкви, но не в ее ограде» [Мошков, 1900, № 1, с. 70].

В информативной и ценной с информативной точки зрения таблице «Сравнительный материал по календарным праздникам, обычаям и обрядам гагаузов Болгарии и Молдовы», приложенной к одной из книг Е.Н. Квилинковой, хору и танцы также толкуются как синонимы» [Квилинкова, 2005, с. 227].

Хору, как принадлежащая XIX и XX вв. традиция, как эффективный институт социализации и этнизации, весь в брызгах веселья и радости, хору как парад мод и нарядов, как рынок невест и женихов, во второй половине XX в. угасал на глазах практически в жизни одного послевоенного поколения. Никто по-большевистски его не отменял или запрещал. Но его никто из власть имущих и не поддерживал. Судьба хору исторически была обречена на исчезновение урбанизацией, интеллектуализацией и модернизацией. В первые послевоенные годы в Чадыр-Лунге ходили слухи, что при вступлении в комсомол надо отречься от веры в Бога и, в доказательство своего отречения, непременно топтать икону. От хору никто не заставлял отказываться. Но юноши и девушки Гагаузии, поступившие в институты и проживающие в городах, в общественном мнении подозревались в недостойном поведении подобно лицам с подмоченной репутацией. Посещение ими Хору не вызывало энтузиазма ни с той, ни с другой стороны. Неприязнь между сельскими аборигенами, посетителями хору и маргинальными «горожанами» становилась обоюдной.

Между тем шествия молодежи по улицам городов и сёл на хору представляли собой довольно торжественное и красочное зрелище, чем-то отдаленно напоминающие шествие кинодив и кинозвезд от памятника Пушкина ко входу в кинотеатр «Россия», перед открытием в Москве очередного кинофестиваля.

Так, например, из многих улиц и Чадыр-Лунги, и Тирасполя (Трашполи) стекались нарядно одетые юноши и девушки. Обязательным атрибутом посещения хору считались белые шелковые платки с длинными кистями, обязательно несколько длинных платьев, одетых одно на другое, а поверх – украшения из серебряных монет, крупных золотых монет («лифт») и мелких монет («махмудя» – от махмудия, золотых монет первой половины XIX в., времен султана Махмуда II, видевшего себя Петром Великим Османской Империи, достойным преемником Мехмеда Завоевателя (1445–1453 гг.) и Сулеймана Великолепного (1520–1566 гг.) [Лорд Кинросс, 1999, с. 472].

В будни, как поется в песнях, украшения состояли из золотых сережек и серебряных браслет [Gagauz halk türkületi, 2001, s. 108].

Этот «язык украшений» играл большую информативную роль в системе соционормативной культуры, манифестируя не только имущественное положение родителей девушки, оказавшейся на рынке невест, но и эстетический вкус самой девушки, понимающей толк в соразмерности украшений и в красоте жизни.

По тому, какое количество лифтов было в комплекте украшений на девушке, сами женихи, наблюдатели и родственники могли заранее представлять возможную величину и масштабы приданого невесты. Не случайно бешалминские гагаузы не без шуток, «вполне серьезно» «просвещали» В.А. Мошкова в том, что «иная из женщин носит у себя на шее не одну пару волос». На рубеже XIX–XX вв. самым дорогим расходом на свадьбе были золотые украшения в форме монет, которые девушки и женщины носили в виде ожерелий на груди.

Страсть гагаузов к украшениям, в том числе к их манифестации и демонстрации, уходит корнями в тюркский мир средневековья. В случаях, когда Чёрные клобуки одерживали победы над тюркоязычными же куманами (половцами) и захватывали в плен их ханов, тут же давали возможность откупиться тем, что было на войне и его коне. «А на половецких ханах, – отмечал один из лучших знатоков их истории и культуры Д. Расовский, – было столько «злата» и «серебра», такие «наволоки» и «дорогия оксамиты» и драгоценное оружие, а на конях их богатые сёдла и попоны, что было чем откупиться даже только «снимая на себе» (т.е. с себя). Все эти ценности не складывались, не прятались у кочевников, а носились на себе и Чёрные Клобуки несомненно щеголяли ими, как трофеями драгоценностями» [Расовский, 1927, с. 109].

Пристрастие к «личностным» украшениям, как у гагаузов, собравшихся на хору, у богатых представителей Чёрных клобуков подтверждается ар-

хеологическим инвентарём, в частности, раскопками, произведёнными Д.Я. Самоквасовым на заре XX в. в окрестностях села Россавы. Шапка погребённого была сделана из золотой парчи, украшена серебром, золотом и резными костяными бляхами и наверху кончалась шишаком вероятно из перьев. Тело было облачено в длинный кафтан с узорчатым пёстрым рисунком с золотым и шёлковым позументом и с нашитыми золотыми бляшками (подчёркнуто мной – М.Г.); на шее – гривна; на поясе – ряд золотых бляшек; серебряный браслет; золотой перстень; подвеска в форме бубенчика; серебряные и позолоченные бляшки конского убора с изображением фантастических животных; позолоченная бляшка седельного убора» [Самоквасов, 1908, с. 22–225; Расовский, 1927, с. 109].

Приведённая длинная цитата с удивительным перечнем «бляшек» на кочевнике и в убранстве его коня, стоила того, чтобы её привести целиком, чтобы ещё раз напомнить о корнях, питающих крону дерева и о кроне, свидетельствующей о могуществе питающих её корней. Живое свидетельство того, что гагаузки носили у себя на шее «не одну пару волов», а иные куманы (половцы) в средние века откупались тем, «что было на них и их лошадях», убеждает в том, что питательные соки, скрытые под древесной корой, двигались в двустороннем направлении.

Типологически сходное отношение к украшениям у Чёрных клобуков, представлявших собой межэтническую амальгаму из узов (торков), печенегов и берендеев подтверждает участие каждого из них в складывании изначального этнического яра в этногенетическом процессе их далёких, но близких нынешних потомков.

Поразительное типологическое сходство элементов культуры у современных гагаузов и у их вероятных предков позволяет шаг за шагом, по крупинке преодолевать немоту письменных источников. И хотя до сих пор не найдены прямые указания на то, что из печенегов, узов (торков) и куман (половцев) пришли в этот мир гагаузы, обнаруживаемые в культурном достоянии тех и других «улики» служат свидетельством наличия этногенетической связи.

Когда заневестилась дочь гагауза и пришла пора провожать ее на хору, в семье начинались разговоры о приданом и о количестве лифтов, которые надо было подготовить к свадьбе. Сегодня, разумеется, трудно судить о стоимости каждого лифта. Но когда в конце 1950-х годов та или иная семья возвращалась из депортации за две или три такие золотые монеты, чудом сохраненные в годы ссылки, можно было купить в 1958 г. небольшой домик с 3 комнатами и кухней и несколько соток земельной площади в придачу почти на окраине центральной улицы бывшего Тирасполя (ныне – часть Чадыр-Лунги) неподалеку от места, где стояла знаменитая на весь юг Молдавии мельница самого крупного в Чадыр-Лунге богача – хаджи Саввы Кусурсуза.

По записям В.А. Мошкова, можно с долей условности и приблизительности судить о рыночной стоимости одного такого лифта в конце XIX в. В

сравнительно бедном селе Бешалма, не отличающемся обилием богатых людей, один золотой лифт стоил от 18 до 20 руб.

Когда бешалминские родители, по свидетельству В.А. Мошкова, готовили свою дочь к свадьбе, они должны были приобрести для нее около 40 штук мелких золотых монет (монетообразных кружков), пара которых стоила 5 рублей, т.е. на общую сумму до 100 рублей, от 4 до 12 монетообразных кружков среднего размера (махмудя), каждый из которых стоил, сколько стоят 8 алтынов, и, наконец, от 3-х до 4 лифтов (самых крупных золотых монет), по стоимости от 18 до 20 рублей за каждую такую монету.

В одной из народных песен, записанных Д.Н. Танасоглу, поется о девяти лифтах, необходимых для свадьбы. Для этого жених и невеста должны вместе собрать урожай пшеницы, продать и на вырученные деньги подготовить свадебные украшения.

*«Ха, мари Оли, мерайа,
Боодай бичелим йарыйа.
Боодайлары саталым,
Алтын пара алалым,
Докуз лифта такалым»*

[Буджактан сесләр, 1959, с. 85]

*Пойдем-ка, Оля, в поле,
Пожнем пшеницу вместе в доле.
Потом пшеницу продадим,
Золотую денежку возьмем
И с украшеньем в девять лифтов
На свадьбу вместе мы пойдем.*

[Авторизованный перевод – М.Н. Губогло]

Следовательно на рубеже XIX–XX вв. обычный гагаузский дом можно было построить за 8-9 лифтов. Дороговизна женских украшений, состоящих из золотых серёг (кюпя), серебряных браслетов (блезик) и золотых монет (лифт) различного калибра, сильно удивляла и напрягала самих гагаузов. Но мало кто решался грести против течения, не рискуя вызвать на себя гнев общественного мнения.

Не случайно крупный знаток культуры и быта гагаузского народа М.В. Маруневич сообщала, что в середине XX в. «ожерелье из золотых монет (лифт) имели только богатые гагаузки» [Маруневич, 1988, с. 115].

Юноши и девушки на хору танцевали и вместе, и раздельно. В одном случае в первом кругу, ближе к музыкантам, темпераментно и лихо отплясывали юноши. Во втором круге более плавно двигались в такт музыке девушки. Иногда первый и второй круги смыкались воедино и образовывали один

общий круг. За пределами первого и второго кругов стояли празднично одетые молодухи с малолетними детьми; родители, озабоченные судьбой своих детей, достигших брачного возраста для посещения хору, профессиональные сплетницы (маанаджыйкалар – термин Е.Н. Квилинковой), а также наблюдатели, которые представляли затем на суд общественного мнения события, происходящие на хору. Это был своего рода зоркий глаз общественного мнения, неукоснительному контролю которого подвергалось все, что происходило на хору и вокруг него.

Совсем иную форму имела композиция хору у варненских гагаузов, в 1930-х годах. Внутренний круг составляли девушки, плавнодвигающиеся, взявшись за руки. В отличие от Чадыр-Лунгского хору, варненские гагаузки одеты в просторные куполообразные шаровары (шальвары, по сообщению чешского академика К. Иречека). Поверх кофт, преимущественно белого цвета, нет никаких украшений, ни лифтов, ни махмудя, ни мелких золотых монет. Единственный музыкант пожилого возраста играет на гайде. На внешней стороне широким полукругом с темпераментным взмахом рук танцуют юноши, одетые в разноцветные рубашки, в головных уборах, преимущественно в шляпах [Манов, 1938, с. 158–159].

Никогда не стареющий, увы, теперь уже только в прошлом, вечно молодой и юный хору гагаузов завораживал праздничным весельем, заражал жизнелюбием и радостью, давал разрядку от тяжелого крестьянского труда и бесконечных бытовых забот.

Резким диссонансом с Чадыр-Лунгским хору первой половины и середины XX в. выглядит хору, изображенное на фотографии, помещенной в монографии В.А. Мошкова «Гагаузы Бендерского уезда». Такое впечатление, что неподвижная масса людей, взявшись за руки, в застойном молчании стоит по периметру одного большого круга, окаймляя пустынную площадь с. Бешалма. Хору без музыкантов в круге, без признаков динамики танцующих, производит впечатление скорее какой-то безысходности, чем динамичной праздничности.

Содержание, драматургия и смысл хору не сводился к сочной яркости и красочности праздника. На самом деле хору – это не только групповые танцы, но это и рынок невест, и многое другое, в том числе хору – это один из институтов соционормативной культуры, находящейся под контролем общественного мнения. Особое впечатление производила церемония знакомства, сценарии индивидуальных встреч и бесед, имеющих место на хору параллельно с музыкой и танцами. Кавалер, согласно ритуалу, приглашал свою избранницу не на танец, а с танца, предлагая ей выйти на разговор из танцевального круга. Получив ее согласие, сначала он шел впереди, а она – сзади. Потом они становились лицом к лицу, и он медленно наступал на нее, следя, чтобы она, пятясь, не оступилась или не наступила на что-нибудь.

Во время таких «переговоров», как важной составной части хору, молодежь не только утоляла рождающиеся чувства любви, привязанности и проникновенного взаимного доверия, но и собирала важную рациональную информацию о собеседнике или собеседнице, а также о материальном положении, харизме и психологической атмосфере в родительских домах. Иными словами, за внешней, порой искусственно манифестируемой стыдливостью и скромностью, когда девушка действительно не вправе была громко разговаривать, беспричинно смеяться, заглядываться на соседние парочки или на других парней, скрывались и трезвые расчетливые интересы.

Несмотря на обилие музыки, танцев, эйфории, атмосфера хору не сводилась к досуговому времяпрепровождению. Для значительной части юношей и девушек, наряду с «расслаблением», посещение хору означало и определенную психологическую мобилизацию с целью получить максимальную информацию об интересующем потенциальном брачном партнере.

Хору играло важную танцевально-терапевтическую роль в формировании ментальности гагаузской молодежи, в том числе в понимании того, что человек обязан не только трудиться и добиваться успехов и счастья, но и душа его должна играть и петь, любить и танцевать, получать наслаждение и очарование от участия в творческом коллективном содействии, как в сотворчестве.

Бывало, что во время таких «раундов» в руках у юноши оказывался платочек, вышитый девушкой, что давало лично ему некоторые надежды на продолжение встреч; общественному мнению – информацию для обсуждений или осуждений, а вездесущим малолеткам, не достигшим «хору-возраста», неустанно снующим между взрослыми – очередную порцию пищи для дразников каждой такой уединенной парочки: «Жених и невеста».

Беседующие на хору парочки, их достоинства и недостатки обстоятельно обсуждались затем в круговерти сплетен и слухов и непременно на советах в родительских домах. Общественное мнение в каждом маала беспрепятственно перемалывало косточки, как самим молодым, так и их родителям и родственникам, выявляя и всесторонне муссируя их семейный достаток, имидж, достижения и пороки. Так, например, по свидетельству В.А. Мошкова, «когда гагауз выбирает невесту для себя или для своего сына, то первый его вопрос бывает: *Йыкрам япаер-мы ябанджия?* т.е. Умеет ли она оказывать уважение к чужому гостю?» [Мошков, 1901, № 2, с. 16].

В соответствии с принципами соционормативной культуры, умение взрослой девушки «принимать гостей» составляло важную часть усвоенного ею опыта по части гостеприимства, тщательно соблюдаемой традиции, входящей необходимой составной частью в более широкую этнонравственную ценность «адамлык» («человечность»), что было, в свою очередь, непременной чертой этничности в представлениях гагаузов.

Корни традиции по приему гостей девушкой-невестой или хозяйкой гагаузского дома восходят к истории средневековых тюркских народов. В

источниках неоднократно упоминается о высоком общественном положении женщины у печенегов, куман (половцев) и узов как в мирной повседневной жизни, так и во время военных походов. Так, например, в выдающемся памятнике средневекового огузского героического эпоса «Книга моего деда Коркута», представляющем собой литературную обработку эпических сказаний, слагавшихся среди средневековых огузов на протяжении IX–XV вв., читаем: «Опора своего дома, это та (женщина – М.Г.) которая, из степи в дом приходит гость, когда муж ее на охоте, она того гостя покормит, напоит, уважит и отпустит» [Книга моего деда Коркута, 1962, с.13].

К сожалению, щекотливый вопрос о местонахождении мужа во время приема гостя, не решен окончательно. Во всяком случае, в оригинальном тексте он может быть воспринят двояко прямо в противоположном смысле. В одном случае «avda» переводится в тюркском языке «на охоте», в другом написании «evde» – означает дома [Книга моего деда Коркута, 1962, с. 260].

В ходе переговоров во время хору не допускались ни пьянство, ни пошлости. Как только юноша пытался проявить чрезмерную активность, разговор тут же переключался на обсуждение хозяйственных и осенних дел, когда наступала пора свадеб. Приходить на хору и покидать его в одиночку не было принято. Каждая девушка шла на хору («выходила в свет») в сопровождении подруг, соседок или ближних и дальних родственников.

В случае счастливого знакомства молодежи на хору, как на «рынке невест», имело продолжение в доме невесты во время помолвки, на которую приходили посредники со стороны жениха во главе с главным сватом («дюнюрджю башы»). Начиналось предварительное решение финансово-затратных проблем на проведение свадьбы и на первоначальное обустройство жизни молодых.

Стороны договаривались приготовить, во-первых, подарки свекру (боба хака), теще и свекрови (ана топу) соответственно от жениха – матери невесты и от невесты – матери жениха, во-вторых, подарки самой невесте, в том числе прозрачный шелковый платок (бариз), сапожки (чизмә), телогрейку, крытую сукном (жанькер), золотые серьги (алтын күпә), жемчужные бусы и (седеф), браслет, пояс и колечко из серебра (блезик), отрез материи (плат), мелкие (махмудя) и крупные золотые монеты (лифт).

Полифункциональное предназначение гагаузского хору как социального учреждения, занимавшего в жизни гагаузов видное место, состояло в том, что это был не только праздник, не только рынок невест, но и один из важных институтов соционормативной культуры, благодаря которому происходила социализация и этнизация молодых поколений. Хору «работал» на обретение, сохранение и воспроизводство этничности, путем освоения и научения доверительности, ответственности – лояльности, солидарности.

О важной роли хору, воспеваемого в одном типологическом ряду с восходом солнца, с материнской любовью и вечной молодостью, имеется сви-

детельство в устном народном поэтическом творчестве гагаузов. Так, например, в одной из песен, записанных на рубеже 1940–1950-х годов известным специалистом в области гагаузского языка и фольклора профессором Л.А. Покровской, хору воспринимается как эликсир молодости, как зов предков и как утренняя заря.

*Йаптырасыныз бана бир мезар,
Бир мезар ўч пенчерейлән;
ўч пенчерейлән, ал черчевейлән,
Бир пенчере гўндуусуна доору,
Гўн дуудунан бен гўреим.
Бириси да анеме каршы,
Анам ааладыкчан бен ишидеим.
Бириси да хоруйа доору,
Генчләр ойнадыкчан бен сишредеим».*

[Буджактан сесляр, 1950, с. 63]

*Возведите мне мавзолей,
Мавзолей с тремя оконцами;
С тремя оконцами,
С ярко-красными косяками оконными.
Одно из них с видом на восток,
Чтобы солнца восход я видеть мог,
Другое с видом туда, где мать моя,
Чтобы слышать плач ее я смог.
Третье с видом на хору,
Молодежь танцующую наблюдать чтобы смог».*

[Перевод М.Н. Губогло].

Вариант этого же сюжета был записан несколько лет тому назад в с. Бешалма Е.Н. Квилинковой в контексте песни «Cumaауа karşı bän bir düş gördüm» («Накануне пятницы мне приснился сон») [Квилимнкова, 2011а, с. 439].

Сравнивая оба варианта народных песен со сходным сюжетом относительно хору, когда в одном случае речь идет об «одной могиле с четырьмя оконцами», а в другом – о «новом домике с четырьмя углами и тремя оконцами», можно думать, что речь в каждой песне идет скорее о мавзолее, чем о простом надгробии. Наконец, еще в одной редакции этой грустной песни, записанной Марией Дурбайло, выражается просьба построить маленький домик с окнами так, чтобы можно было наблюдать за восходом и заходом солнца и за дорогой, по которой приближается и плачет мать» [Gagauz halk türküleri, 2001, s. 104].

Полифункциональная роль гагаузского хору на рубеже XIX–XX вв., на примере с. Бешалма была с особой чувствительностью уловлена В.А. Мошковым. Согласно его наблюдениям, «для всех жителей гагаузского села, от мала до велика, «хору ери» является чем-то вроде клуба с периодически правильными собраниями, где всегда модно, всегда весело, можно всех повидать, обо всем поговорить, обо всем услышать, что есть новенького, если не на свете, то по крайней мере, в родном селе и в его ближайших окрестностях» [Мошков, 1901, № 2, с. 16].

Во время встреч на хору молодые друг у друга выясняли отношение к хозяйственным делам, к ценностям жизни своих семей. В конечном итоге субъективная равнодействующая различных объективных элементов Института хору проявлялась в сохранении своей приверженности к этнической самобытности народа, в том числе через такие основополагающие понятия и ценности, как «адамлык» («человечность») и «гагаузлук» («гагаузство»)

Наблюдая за повседневной жизнью и праздниками у гагаузов с. Кирсово, длительное время [Стойнов, 1990] проживающих совместно в одном селе с болгарами, В.А. Мошков обратил внимание на то, что Хору ери (места для хороводов) у болгар и у гагаузов всегда бывают отдельными, а потому обе национальности не сходятся и в хороводах. Гагаузы, – продолжал свои наблюдения В.А. Мошков, – допускают болгар в свой хоровод и даже позволяют им ухаживать за своими девушками, но болгары гагаузам ни за что не позволяют, из-за чего иногда между молодыми людьми обеих национальностей выходят серьезные столкновения, зачастую оказывающиеся кровопролитными драками» [Мошков, 1901, № 2, с. 34–35].

По воспоминаниям известного гагаузского художника Д.И. Савастина, в 1950-е–1960-е годы в Вулканештах каждое маала, в том числе «молдуван маалеси», имело свое установленное место для хору. Между юношами, не проживающими в данном маале, но посещающими «чужое» хору, возникали конфликты и острые «выяснения отношений». Однако, как считает художник, эти хору, которые он сам посещал, к этому времени уже не имели характер яркого праздника, хотя коммуникационная аура и атмосфера взаимной адаптации потенциальных женихов и невест вполне сохранялась.

В каждом селе хору имело свою характерную для данного села коммуникационную технологию: праздничную или рационально-бытовую атмосферу, трепетно-меланхоличную, как, например, в Чадыр-Лунге, или темпераментно-экспрессивную, как в Вулканештах. Во всяком случае, в рассказе «Басамаклы йол» («Следы на дороге») из первой книги рассказов Н. Бабоглу, читатель узнает «о старинном обычае, когда среди бела дня парень мог прямо на хору (места танцев и встреч молодежи) украсть любимую девушку, если родители невесты были против ее замужества» [Баурчулу, 2008, с. 454].

В романе Д.Н. Танасоглу «Узун керван» упоминается о возникновении напряженностей между юношами из разных маала по поводу «своих» невест,

т.е. девушек из своего маала. Не менее интересно и его сообщение о существовании наряды с большим и маленьких хору, в усеченной форме, которые собирались по вечерам на стыке улиц (сокак кӧшелериндӧ) и сопровождались пением мааня (частушек) песен, танцами [Танасоглу, 1985, с. 258]. В других источниках подобной информации я не обнаружил.

Доктринальное объяснение существования двух разных «хору ери» у гагаузов и болгар, несмотря на длительное совместное проживание в одном селе, В.А. Мошков выводил из системы межэтнических отношений, в том числе из имеющей место межэтнической напряженности и взаимного неприятия гагаузов и болгар. Вероятно, в какой-то степени так оно и было. Однако главная причина автономного существования хору у жителей одного села с различной этнической идентичностью, видимо, коренилась в полифункциональной миссии хору, в том числе в его функции сохранения и воспроизводства этнической идентичности.

В 1960-е–1970-е годы гагаузской молодёжи довелось быть участником и свидетелем медленного угасания Хору. Так, например, в начале и середине 1950-х годов в г. Чадыр-Лунга на месте «хору ери» проводились футбольные матчи. Стадион вытеснил хору, но не отменил его. В 1957 г. вместо хору уже была наспех выстроена деревянная танцплощадка в Чадыр-Лунгском парке. Вместо национальных музыкальных инструментов хрипло гремела радиола.

По вечерам на сцене, примыкающей к танцплощадке, по субботам и воскресеньям играл духовой оркестр. Там, где шумела по четвергам в начале 1940-х годов знаменитая Чадыр-Лунгская ярмарка, вырос парк, сохраняющийся до сих пор.

На танцплощадке при свете одной электрической лампочки молодежь танцевала, а в затемненных уголках парка целовались парочки, что было недопустимо в обрядовом сценарии хору и не характерно в прошлом для гагаузской сельской молодежи.

Обычай, когда жениха и невесту заставляли целоваться, когда свадьба уже двигалась к завершению, по сообщению В.А.Мошкова, принадлежит новейшему времени, т.е. к рубежу XIX–XX вв., так как по гагаузским понятиям поцелуи, а в особенности публичные, вещь предосудительная и безнравственная» [Мошков, 1901, № 1, с. 122, 157].

Более того, обычай целования в губы в представлениях гагаузов выглядит странным, неприличным, предосудительным и даже греховным. Последнее мотивируется тем, как рассказывали В.А.Мошкову, «что Иуда предал Спасителя целованием» [Мошков, 1901, № 2, с. 8].

Неумолимое время 1940-х – 1960-х годов раскололо гагаузскую молодежь на тех, кто продолжал ходить на хору, и тех, кому танцплощадка в вечернем парке казалась предпочтительнее.

Одно время хору по воскресеньям переместилось с прежнего престижного места туда, где теперь расположены торговые ряды Чадыр-Лунгского база-

ра. На одной из фотографий первой половины 1960-х годов видно, что вместо классических трех кругов танцующих, стоит немая с виду толпа без музыкантов и бестолково топчется на месте, производя довольно унылое впечатление. Такое ощущение, что на глазах уходят в небытие красивые, веками наработанные волнующие обычаи, нравы, элементы соционормативной культуры.

На фотографии, помещенной в монографии известной исследовательницы материальной культуры гагаузов М.В. Маруневич, изображено некое подобие хору.

Осторожное название: хору «Воскресный день в с. Димитровка Одесской области УССР» дает основание допустить, что перед нами еще одна исчезающая форма некогда красочного и буйного праздника. Все участницы Димитровского хору, как положено, в белых платках и темных одеждах, стоят в круге, состоящем из двух рядов, один из которых (внутренний) сплошной, другой (внешний) прерывистый [Маруневич, 1988, с. 14].

Однако думается, что на фотографии изображены, если не похороны хору, как некогда живого организма, а такое смертельно болезненное состояние, которое свидетельствует о том, что перед нами обломки истории, а не сама история с ее былым величием.

Ни музыкантов, ни детей, ни подростков, ни пожилых людей, ни одного молодого человека на фотографии разглядеть невозможно. Одним словом, на рынке невест – фатально отсутствуют кавалеры, как покупатели и как наблюдатели. И поскольку фотография датирована 1960-ми годами, можно, во-первых, сделать вывод о типологическом сходстве Димитровского хору с Чадыр-Лунгским исчезающим хору, во-вторых, предположить, что отсутствие юношей на Димитровском хору свидетельствует об относительно более устойчивой консервативности девушек в деле сохранения традиционных ценностей и приверженности к институтам соционормативной культуры, по сравнению со своими кавалерами той же национальной принадлежности. В 1960-е годы молодые гагаузы, особенно получающие высшее и среднее специальное образование в вузах Молдовы и других республик Советского Союза, в том числе в Москве, Ленинграде и в других крупных университетских центрах, опережали местных девушек в переходе от традиционных дневных хору к вечеринкам на танцплощадках.

Итак, под наплывами урбанизации и интеллектуализации гагаузского общества в 1950-е–1960-е годы хору, как институт соционормативной культуры, уходил в небытие. В его «затухании» были повинны его Величество Время, а также обе гендерные стороны – и мужская, и женская. Юноши, поступившие в университеты и вузы Советского Союза или оказавшиеся на службе в рядах Советской армии далеко за пределами Гагаузии, расширяли границы своего брачного выбора. Так, например, у большинства гагаузских интеллектуалов первого послевоенного поколения, в том числе у наиболее известных деятелей литературы, науки и искусства, например, у Д.Н. Тана-

соглу, С.С. Курогло, Г.А. Гайдаржи, Б.П. Тукана и других жены были негагаузской национальности.

Продвинутые представительницы прекрасной половины, получившие или получающие высшее образование, при выборе брачного партнера стремились не выходить замуж за человека своей национальности с тем, чтобы избежать в семейных отношениях налета феодально-патриархальных установок, в том числе не попасть в экономическую и иную деспотическую зависимость от мужа-гагауза.

Если признать типологическое сходство гагаузского хора с молдавским хора, именуемым жок, то можно вслед за Э. Королёвой считать, что одно из наиболее ранних описаний этого коллективного содействия относится к началу XVIII в. По авторитетному свидетельству Д. Кантемира, в молдавском хора «в танцах принимают участие сразу много лиц, образуя круг или длинный ряд... когда все, взявшись за руки, пляшут в кругу, двигаясь мерным и стройным шагом справа налево, то такой танец назывался хора» [Кантемир, 1956; цит. по: Королёва, 2008, с. 2].

Начиная с 1950-х годов, границы рынка невест значительно расширились и выходили далеко за пределы «хору ери» для той части гагаузской молодежи, которая, наряду с учебным процессом, активно втягивалась в общественную работу.

Вместе с хором исчезла и его атрибутика – белые и желтые шелковые платки, многочисленные золотые и серебряные украшения, в том числе монисты, а также сопутствующие хору регулятивные функции общественного мнения, как действенного механизма, регулирующего моральное поведение и нравственность людей, объединенных в единое, хотя и локально ограниченное, но солидарное сообщество.

3. ЯРМАРКИ

На рубеже XIX–XX вв. каждый гагауз, судя по описаниям В.А. Мошкова, строил себе два дома: «Один маленький, тесный и грязный, он строит для себя и называет его “кухня”, а другой большой, чистый и разукрашенный внутри коврами, полотенцами и проч., – собственно дом (“евь”), предназначенный исключительно для приема гостей, и в остальное время стоит совершенно пустым с закрытыми ставнями» [Мошков, 1901, № 2, с. 16].

В середине XX в. в крупных селах, таких как Чадыр-Лунга, Комрат, Конгаз, Копчак, стали появляться новые жилые комплексы, в которых одна кухня (зимняя) вписывалась в сам дом, а другая (летняя нежилая) пристраивалась к основному дому.

«Резервная» комната, красиво наряженная и тщательно убранная, предназначалась не только для родственников, но порой и для приезжающих на ярмарку из соседних селений.

Так, например, вплоть до второй половины XX в. по четвергам в Чадыр-Лунге собиралась крупная ярмарка-базар. Приезжали с целью купли-продажи из разных, иногда весьма отдаленных, сел. Привозили для продажи лошадей, коров, овец, коз, рыбу, домашнюю птицу, предметы домашнего обихода, кувшины, тарелки, бочки и другие изделия, в том числе кондитерские изделия домашнего приготовления, вино и сельскохозяйственные продукты. Базар шумел весь день, до поздней ночи.

Непременной составной частью праздничных торгов была атмосфера веселья, празднества и массового гулянья. Весь набор увеселений, предлагаемый организаторами ярмарки, носил праздничный характер. Был очевиден дружественный, коммуникационный настрой. Он витал в воздухе и этим резко отличался от современных унылых торговых рядов, заполненных покупателями с озабоченными безулыбчивыми лицами. Ярмарка была ярмаркой, символом открытости и она не страдала некоей заорганизованностью или излишней сакрализацией. Несмотря на то, что люди решали порой непростые, вполне рациональные проблемы своего жизнеобеспечения, в праздничном аромате ярмарки преобладало царство непринужденности.

Праздничная атмосфера ярмарки, на которой совершались порой жизненно важные сделки, способствовала выработке особого церемониала купли-продажи. Цель полуторжественной акции состояла в том, чтобы промагифестировать взаимное уважение и выгоду для обеих сторон. «Если между двумя гагаузами происходит какая-либо торговая сделка, – отмечал наблюдательный В.А. Мошков еще в конце XIX в., – то по окончании ее они бьют друг друга по рукам и продающий говорит: «Саалджийлан кулланасын» («Здорово работать», перевод В.А. Мошкова), а покупающий ему отвечает: «Паранын хаирыны гӧрйинӧ» («Чтобы тебе видеть пользу денег») [Мошков, 1901, № 2, с. 10].

О масштабах и экономической мощи Чадыр-Лунгской ярмарки вспоминает экс-мэр Чадыр-Лунги А.Чебаника. «... до 50-х годов, – пишет он об истории своего города, – в нашем городе один раз в неделю, в четверг, был крупнейший базар на юге Молдовы. Сюда съезжались продавцы и купцы от Вилково (Украина) до Хынчешт (Котовск). На базар на специальных подводах везли обложенную льдом свежую рыбу, которой было около десятка видов (даже знаменитая дунайская сельдь и хамса). В базарный день продавали сотни тонн пшеницы яровых сортов, до 3500 голов лошадей и крупного рогатого скота. Скот вывозился в товарных вагонах до Венгрии» [Чебаника, 2004, с. 4].

Накануне ярмарки в г. Чадыр-Лунге останавливались на ночевку родственники или гости из ближних и дальних сел, в том числе из Гайдар, Бешалмы, Томая, Кирсово, Казаклии. Подводы въезжали во двор зажиточных хозяев через большие ворота по относительно узкому коридору, между кирпичной стеной и небольшим палисадником с цветочными клумбами, и задней, глухой стеной соседнего дома.

Повозки в постоялом дворе располагались вдоль глухой стены соседнего дома и задних стен соседних хозяйственных построек. В глубине двора под навесом давали корм лошадям. В конюшни, что продолжали прилепившись к дому кухню, чужих лошадей не загоняли.

Эти базарные дни по четвергам были радостными и сильно хлопотливыми. Гости с хозяевами с вечера собирались на базар, как на праздник, интересовались предстоящими ценами. С базара приносили купленного по цене дешевле обычного баранчика или несколько кур, а детям – обязательно фрукты, а в осеннее и зимнее время – какие-либо сладости.

На базаре большим спросом пользовался особый напиток – боза, приготовленный по специальному, утерянному в настоящее время рецепту, из просяной или кукурузной муки.

Боза на праздничной ярмарке была резкой по вкусу, чем-то напоминающей хмельной алкогольный кумыс, вероятно, до 4-5 градусов крепости. Такой кумыс мне приходилось пробовать в Кошагачской степи во время экспедиции к алтайцам в 1961 г. От ярмарочной модели сильно отличалась боза, которую продавали по воскресеньям на подступах к хору ери. Здесь напиток также был довольно резкий, не хмельной, но вместе с тем более сладкий, чем на ярмарке.

С гостей, родственников и постояльцев дома, называвшегося иногда постоялым двором, а иногда корчмой, денег не брали. Хозяева дома, приютившие участников ярмарки, были заинтересованы в соседних селах иметь знакомых людей, у которых они могли бы остановиться в ответ на прием их у себя дома.

В романе Д. Танасоглу «Долгий караван» упоминается, что «базарный день» в Комрате в начале XX в. состоялся по вторникам: «Бу бүүк кўйдә бүүк та панаир олэр, хализ сали гүннериндә, наны топланэр алыжылар хем сатыжылар – инсан чок долай кўюлердян хем кими узак ерлердән да, нижә дейжез, та Арцыздан да, Калараштанда, Каушанданда... Соборун ардында, мейданда» (Танасоглу, 1985, с. 333). Перевод: «В этом крупном селе «большой базар» состоялся по вторникам. На базар приезжали покупатели и продавцы из многочисленных окрестных сел, в том числе из дальнего Арцыза, Калараша, из Каушан. Этот базар собирался на центральной площади позади Комратского Собора».

Можно допустить, что речь идет о базаре, существующем более столетия. Во всяком случае отчетливое упоминание о нем встречается в литературе в 1862 г. «В Комрате, – по свидетельству А. Зашука, – учреждены еженедельные базары, оборот в которых простирается до 200000 рублей в год» (Зашук, 1862, с. 190).

Если принять во внимание, что в середине XIX в. одна лошадь стоила в среднем около 50 рублей, а один вол – около 20 рублей, то о масштабах торгового оборота комратского базара можно было судить по тому, что реализовывалось до 4000 лошадей или до 10000 волов (Зашук, 1862, с. 357). В

статистическом отчете за 1878 г. Чадыр-Лунгского волостного правления в разделе «Торговля» было отмечено: «Главная торговля поселян состоит из скота и хлеба.

... Ярмарок в селениях не бывает, а становятся в селениях Кирытня и Чадыр-Лунга через каждые две недели базары по вторникам и четвергам» [Титлинова, 1989, 25 июля].

В случайно найденной в киевских архивах рукописи, датированной 1884 г., под названием «с. Комрат Бендерского уезда» имеется упоминание о том, что «с. Комрат Бендерского уезда расположено на отлогости небольшого холма при речке Ялпуге и представляет собой обширное, многолюдное и коммерческое село, имеющее в длину 3, в ширину 2 версты. В нем становятся по понедельникам большие базары» [Кысса, 2004, с. 3].

К сожалению, в найденной рукописи, подготовленной более 120 лет назад учителем Н. Бильбенко и датированной 9 февраля 1884 г. и опубликованной в кратких выдержках в комратской газете «Вести Гагаузии», нет каких-либо сведений об архивных реквизитах. И хотя в ней содержатся интересные данные по истории и этнографии нынешней столицы Гагаузии, все же сведения о базаре по понедельникам нельзя считать полностью достоверными.

Одно из самых ранних упоминаний о ярмарке в Комрате встречается в книге «Статистическое описание самой Бессарабии или Буджака». В этой книге, найденной Комратским священником Юлианом Фринту и упомянутой в его очерке на румынском языке «Из прошлого города Комрата», опубликованном впервые в журнале «Viața Basarabiei» в 1942 г., не было ни автора, ни года издания. Однако в книге было дано экономическое, культурное и этнографическое описание трех уездов: – Аккерманского, Бендерского и Измаильского по состоянию на 1827 г.

«Колония Комрат, – отмечалось в этой книге, – расположена на правой стороне Ялпуга, выстроенная в правильных кварталах, с ярмаркой. Здесь устраиваются неофициальные базары, на которые приходят жители соседних деревень, чтобы продать скот и продукты, а местные жители занимаются продажей мелких товаров для одежды и других предметов» [цит. по: Фринту, 2005, с. 5].

Вне всякого сомнения праздничные торги в Чадыр-Лунге (по четвергам) и в Комрате (по вторникам) играли важную социальную роль. Наряду с расширением и упрочением социально-экономических, территориальных, родственных и других связей, в том числе и между жителями сел, населенных людьми различных национальностей, наряду с обогащением содержания и колоратуры праздничной культуры гагаузов, болгар и представителей других национальностей, они способствовали укреплению как внутриаэтнических, так и межэтнических связей.

По богатству и разнообразию товаров Буджакские ярмарки мало чем отличались от классических описаний базаров в отечественной литературе.

Как к Чадыр-Лунгской, так и применительно к Комратской ярмарке вполне приложима «картинка с ярмарки», предложенная Василием Беловым к базару, который он наблюдал на Северном Кавказе в г. Моздоке. «Здесь, – не без восхищения пишет автор, сам родом из Северных краев России, – торговали, видимо, всем, что рожала и что носила на себе земля Северного Кавказа. И не только Северного. Живность, к примеру, тут была вся, начиная от самого молодого и безрассудного цыпленка с розовой, просвечивающей сквозь первое оперение кожицей до громадного, облезлого, с отвисшей губой верблюда...

Ткани и шкуры, одежда и обувь – поношенные и новейшие – все это имелось также в избытке, а в скобяном ряду можно было купить все, от булавки до мотоцикла» [Белов, 1978, с. 138].

Описание базара в г. Моздоке, опубликованное почти через полтора столетия после знаменитой, известной со школьной скамьи «Сорочинской ярмарки», вполне естественно вписывается в литературное поле притяжения творчества Н.В. Гоголя, в свою очередь уходящего корнями в традиции украинской литературы, оваянной мотивами украинского и южнорусского фольклора.

И хотя по советским учебникам и школьной программе молодые поколения заучивали едва ли не наизусть целые куски текста из «Ревизора», и из «Вечеров на хуторе близ Диканьки» и особенно со страстью – знаменитую Русь-тройку, аромат и блеск «Сорочинской ярмарки» оставался как-то в стороне. Между тем, читая современного лауреата Государственной премии СССР Василия Белова, как не видеть в его описании традицию, заложенную Гоголем. «Вам, верно, случалось слышать где-то валящийся отдаленный водопад, – писал Н.В. Гоголь полтора столетия назад до появления в печати рассказа «Базар в Моздоке», восхищаясь ярмаркой, четырежды в год проводимой в его родной Васильевке, – когда встревоженная окрестность полна гула и хаос чудных и неясных звуков вихрем носится перед вами. – И далее... – Не правда ли, не те ли самые чувства мгновенно охватывают вас в вихре сельской ярмарки, когда весь народ срывается в одно огромное чудище и шевелится всем своим туловищем на площади и по тесным улицам, кричит, гогочет, гремит? Шум, брань. Мычание, бляение, рев – все сливается в один нестройный говор. Волы, мешки, сено, цыганы, горшки, бабы, пряники, шапки – все ярко, пестро, нестройно; мечется кучами и снуется перед глазами. Разноголосые речи потопляют друг друга, и ни одно слово не выхватится, не спасется от этого потопа; ни один крик не выговорится ясно. Только хлопанье по рукам торгашей слышится со всех сторон ярмарки [Гоголь, 1994, т. 1, с. 19].

Ностальгические ноты о былом величии ярмарки и о традиционном «посещении базара» («*panaıra gıderiz*»), как важном элементе соционормативной культуры гагаузов, звучат в стихотворении современного гагаузского поэта Константина Василиоглу:

*Hadi, dostum, Çadira, Çadira,
Olsun cösündä para, çok para!
Panayıra gidecez orada,
Sedef-boncuk alacez kızlara*

[Kosti Vasilioglu, 2004, с. 4]

*Пойдём мой друг в Чадыр, наш Чадыр,
Пусть будут в кармане твоём деньги, большие деньги!
Там на базар мы вместе пойдём
Жемчужные бусы девочкам возьмём.*

[Перевод М.Н. Губогло]

В произведениях классиков русской литературы от Гоголя до Василия Белова мы встречаем типологически сходные описания праздничного, фестивального толка настроения и головоломной мозаики, от которых рябит в глазах и гудит в ушах, и волнуется душа.

Если приглядеться к жизни каждой такой ярмарки, то можно, как увиделось Василию Белову на одном из российских базаров в Моздоке, убедиться в том, что «есть в ней и вполне понятная заинтересованность земледельца во взаимном обмене, есть и жажда прохвоста из чистого спортивного интереса любыми путями объегорить кого-нибудь и не важно кого. Имеется добротная совесть оседлого частника и циничное нахальство кочующего проходимца, нередко представляющего целую торгово-самодельную фирму. Старческое скопидомство одинокого пенсионера и бесшабашие равнодушного к торговле юноши. Мудрая бережливость многосемейной хозяйки и скупость глупой женщины, которая из ложно понимаемой экономии покупает завалищий товар. Все тут есть в этой натуре! Здесь, на базаре, все нации и народности чувствуют себя равноправными, как нигде и никогда...» [Белов, 1978, с. 197].

Социально-экономическое и этнокультурное значение Чадыр-Лунгской ярмарки, как и Комратской и других местных ярмарок в XIX–XX вв. состояло в том, что они сыграли важную роль в консолидации гагаузского народа, в обретении и в укреплении этнического самосознания, в осмыслении своей самобытности и чувства хозяина Буджакской земли.

Этноконсолидационные процессы гагаузов, имевшие место в XIX–XX вв., можно сравнить с процессами концентрации местных рынков в один все-российский рынок в XVII в., что, как известно, сыграло стратегическую роль в деле формирования самосознания и повседневного образа жизни русского народа.

Неотъемлемой составной частью консолидационного процесса русских в единый народ выступало становление литературного русского языка и формирование русской литературы как духовного богатства, как достояния великого народа. И подобно тому, как общепризнанный старт русской ли-

тературы случился с полувековым или несколько более опозданием от формирования экономической основы русского народа, типологически сходное явление имело место в становлении гагаузской художественной литературы с известным опозданием от формирования экономической основы жизнедеятельности гагаузского народа.

Сходство становления гагаузской литературы с литературным процессом в России, проявилось кроме всего прочего еще и в опережающем развитии поэзии по сравнению с прозой и драматургией.

Сегодня, сравнивая фестивально-карнавальные краски Чадыр-Лунгской и других ярмарок Гагаузии, и, размышляя о становлении и функциональной значимости гагаузского литературного процесса, приходит в голову мысль, что как ярмарка, так и литература, служила

источником радости, веселья, отдыха, консолидационного и коммуникационного успеха.

Наблюдения над праздничной атмосферой ярмарок вдохновляла писателей, вызывая у них всплески остроумия и спазмы юмора. Так, например, ишак на базаре в г. Моздоке, очаровавший русского писателя из северных краев, «сперва мирно и целомудренно стоял в толпе, но безделье и скука еще никого и никогда не приводили к хорошему. Следуя зову природы, при всем честном народе он принимает весьма неприличный облик...

Тарахтят мотоциклы, кричит, кудахчет, пищит и крикает живность в птичьем ряду...

Вообще, здесь ишаки, видимо, совсем не безуспешно конкурируют с «Победами» и мотоциклами. Дождаясь работы, они стоят на базаре с младенческими выражениями на своих долгоухих мордах, либо терпеливо везут тяжелые возы...» [Белов, 1978, с. 204].

Описанием ярмарочного буйства и пиршества весельем, юмором и брызгами невероятных анекдотов и якобы случившихся историй полна классическая русская литература. У ее истоков тот же неувыдаемый Н.В. Гоголь и его «Вечера на хуторе близ Диканьки».

Впрочем, Чадыр-Лунгская ярмарка по четвергам играла не только этноконсолидационную, но и интеграционную роль в межэтнических отношениях на юге Молдавии и Новороссийского края, в том числе среди населения из сел Одесской области с многоэтническим составом.

В горниле ярмарочных коммуникаций зарождались не только деловые, дружеские, но и родственные связи, когда отмечающие выгодную сделку продавцы и покупатели под хмельком находили повод подыскать невесту для жениха, или приглядеть достойного юношу для своей засидевшейся в девках дочери. И как тут снова не вспомнить бессмертное бытописание, Н.В. Гоголя, согласно которому одним из итогов ярмарки в знаменитой «Сорочинской ярмарке» стала женитьба Брицька на Параске, начавшаяся с переговоров о купле-продаже пшеницы.

Сегодня, на заре XXI в. на том пространстве, где шумела, кипела и гуляла Чадыр-Лунгская ярмарка по четвергам, видны лишь унылые торговые ряды. Они работают ежедневно, без выходных и праздников. Торговля осталась, а ярмарка, как важнейший институт соционормативной культуры, ушла в небытие [Папцова, 2009, с. 431–450].

Но человек не может быть счастливым, живя без радости. Радость нужна для самоутверждения, для наполнения своего достоинства реальным содержанием. Следовательно, вместо ярмарки, как одного из институтов соционормативной культуры, реализующей жизнедеятельность, необходим другой институт, дающий основание для коллективного действия, генерирующего радость. В качестве одного из новейших примеров празднества, вселяющего радостные мгновения в души людей, можно назвать только что возникший в Гагаузии праздник «Ана дилимиз» («Наш родной язык»). Символичен сам факт, что один из таких праздников в Чадыр-Лунге состоялся в старом парке, выросшем на месте, где когда-то шумела и бушевала знаменитая Чадыр-Лунгская ярмарка по четвергам, затмевая по рационально-эмоциональной значимости воскресные праздничные дни.

Даже самый беглый обзор содержания праздника «Ана дилимиз» дает основание считать его немаловажным фактором роста этнического самосознания и укрепления консолидированности гагаузского народа. Этой этноинтегрирующей роли, в частности, в полной мере служили: уголок гагаузского подворья, профессионально подготовленный Чадыр-Лунгским краеведческим музеем (директор С. Стамова), старая мастерская из близлежащих сел Томая и Казаклии, демонстрирующая свое искусство по изготовлению народных инструментов – гайды и флуера. На этом же празднике народный умелец из с. Казаклии шил постолы. Его мастерство, по его же рассказам, позволяло содержать большую семью. На праздник, начавшийся с выступления примара (мэра) Чадыр-Лунги, А. Чебаники, приехали танцевальные и фольклорные коллективы из окрестных сел Томая, Гайдара, Копчака, Казаклии. Фестивальные краски праздника расцвечивались танцами детского томайского ансамбля «Алтын ык» («Золотник»), богатым голосом Марии Гаргалык, волнующим тенором Федора Копущу, народными и современными гагаузскими стихами и песнями.

Особое внимание на зрителей произвела постановка театра им. М. Чакира «Арванте хем пепеля», выступления казаклийского фольклорного ансамбля.

В соответствии с программой праздника на городском стадионе состоялся футбольный матч, соревнования по армрестлингу, тяжелой атлетике.

Завершился праздник реанимированной традицией хору, в котором приняли участие люди разных возрастов [Еребакан, 1998, с. 2].

В нынешнее постсоветское время, несмотря на заметное возрождение религиозности и активной деятельности служителей культа, в селах Гагау-

зии ведутся поиски новых форм празднеств, которые давали бы людям возможность для радости и веселья, для песен и танцев. Так, например, в здании дома культуры в с. Баурчи в августе 1998 г. был устроен праздник и театрализованно-музыкальное представление в честь 50-летия со дня образования в этом селе коллективного хозяйства [см. подробнее: Знамя, 1998, 7 августа].

4. КУРБАН

В 1930-е годы обычай курбана в жизнедеятельности и в менталитете гагаузов Бессарабии изучали М. Чакир и М. Губоглу [Ciachir, 1934; Guboglu, 1938, p. 243–257].

Изучение курбана, как института соционормативной культуры гагаузов в Молдове, в том числе его драматургии и функций этноспецифических черт и региональных особенностей, как одного из важных проявлений менталитета и институтов соционормативной культуры гагаузов, серьёзно продвинулось благодаря успешным и продуктивным полевым и архивным исследованиям Е.Н.Квилинковой и предложенным ею классификациям и интерпретациям [Квилинкова, 1997, с. 15; 2002а, с. 96–104; 2005а, с. 57–61; 2007а, с. 476–517].

До рубежа XX–XXI вв. исследования курбана в системе мировоззрения и повседневной жизни гагаузов носили эпизодический характер. Православная церковь более или менее успешно адаптировала древний языческий ритуал и имплантировала его в свою доктринальную систему. Придав институту курбана религиозную окраску, православные священники в борьбе с ним затруднили поиски и выяснение истинных истоков обычая, уходящего своими корнями в глубокую древность. В итоге внимание исполнителей курбана было отвлечено от культа предков, положенного далёкими пращурами в основу ритуала.

Не случайно один из самых грамотных гагаузских священников, автор нескольких публикаций по истории и обрядности гагаузов, Михаил Чакир, в одной из первых классификаций курбана выделил пять тех его разновидностей, справление которых было связано, во-первых, с непременным участием церковных служителей и, во-вторых, получением от жертвователей какого-либо вознаграждения за освещение сопроводительных обрядов. Доктринальное обоснование каждого из выделенных форм курбана предполагало обращение к Богу с выражением какой-либо просьбы и ожиданием благословления, в том числе: 1) «курбан по требованию», в рамках которого могли иметь место различные варианты, но с обязательным принесением «кровавой жертвы», в том числе, венчальный курбан, предназначенный охранять мир и спокойствие семьи, взаимопонимание и любовь между членами семьи; курбан для выздоровления от «длительной болезни»; охранительный курбан от эпидемий; 2) курбан милости, жалости или сочувствия; 3) курбан (подобно средневековой индульгенции) для отпущения грехов; 4) курбан после смерти

детей и стариков в семье; 5) Аллахлык – кровавое жертвоприношение порой в масштабах всего села [Ciachir, 1934, p. 4–8; Guboglu, 1938, p. 248–253; Квилинкова, 2007а, с. 476].

Вклад Е.Н. Квилинковой и вместе с тем её несомненная заслуга в изучении курбана, как одного из значимых институтов традиционной культуры гагаузов, состоит в том, что она нашла надёжный критерий в драматургии жертвоприношения для выделения трех форм справления обрядовой части курбана. В итоге по её классификации все разновидности известных гагаузам форм бытования курбана сведены в 6 категорий: 1) содержание группового, в том числе бытовавший на протяжении двух веков XIX и XX вв., так называемого «венчального курбана», составляло кровавое или бескровное жертвоприношение и последующая совместная трапеза с гостями сопровождаемая песнями и танцами; 2) Аллахлык – представлял собой особый вид курбана, подробно описанный В.А. Мошковым. Он совершался кем-либо из разбогатевших гагаузов для всех сельчан с целью «обеспечить» здоровье скота. 3) Ещё один курбан, посвящённый «здоровью скота» бытовал под названием «обещанный курбан». 4) «Курбан дома» был призван придать дому и домочадцам священность и высокую нравственность. 5) В дни Св. Петра и Павла (29 июня/12 июля) в жертву приносили молодого петушка плодородия. 6) «Рыбный курбан» приходился на день Николая-зимнего [Квилинкова, 2007а, с. 476-516].

Доктринальная основа и суть перечисленных («групповых») курбанов представляли собой обращение к Богу и пожертвования в пользу церкви и её служителей и ожидание божественного вознаграждения.

Индивидуальные (персональные) жертвоприношения, именуемые курбанами, от имени конкретного человека, совершали в день именин «за собственное здоровье», «обещанный курбан» в честь определённого святого, курбан «за здоровье сыновей», «курбан развития», курбан «прощения грехов», «курбан молодца».

Обращает на себя внимание, что как групповые, так и индивидуальные курбаны были пропитаны религиозной догматикой. Это видно из мотивов, которыми руководствовались жертводатели и из целей жертвоприношений. При поддержке Бога, индивидуальный курбан призван был «обеспечить здоровье» скоту и благополучие человеку, искупить его вину «ради спасения души», добиться благосклонности у Господа, подтвердить выполнение обязательств, ранее данных Богу.

Как в групповых и индивидуальных курбанах, так и в третьей категории, когда жертвоприношения приносились от имени жителей всего села, при исполнении ритуала витал дух религиозности и церковности.

Вполне естественно, что важное место в ряду общесельских курбанов занимал «курбан церкви», поражающий своими масштабами. «Храмовый праздник» призван был укреплять толерантность и солидарность сельчан, воодушевлённых приготовлением обрядовых блюд и свершением коллек-

тивной трапезы. Некоторые общесельские праздники жертвоприношений, например, Хедерлез (День Св. Георгия) имели двуединый – групповой семейный и коллективный общесельский характер.

Типологически сходным с Храмовым праздником считались общественные курбаны, когда жертвоприношения приносились от имени села или от имени отдельного махалья.

В.А. Мошков сохранил для потомков значение, смысл и содержание традиции жертвоприношения, которая по его же словам на рубеже XIX–XX вв. уже будто бы выглядела пережитком. Тем не менее этот «пережиток» на рубеже XIX–XX вв. в той или иной форме исправно соблюдался в гагаузских селениях.

В межвоенный период, когда гагаузские селения оказались в составе Румынии, этот институт из комплекса соционормативной культуры гагаузов не утратил своего социального значения и своего бытования. Между тем в послевоенный период и во второй половине XX в. часть праздников курбана превратились в манифестацию внутреннего достоинства человека. Так, например, гагаузы в день своих именин, совпадающий с праздником Хедерлез, делают жертвоприношение не Всевышнему, а во имя манифестации собственного достоинства.

Согласно превосходному описанию и теоретическому осмыслению курбана В.А. Мошковым, этот обычай – представлял собой общественное пиршество, «которое гагаузы по временам устраивают и которые называются “Курбан”, т.е. жертва Богу», но на самом деле, как удалось выяснить исследователю, «в действительности являются не жертвой Богу, а долгу гостеприимства» [Мошков, 1901, № 2, с. 16].

В системе общественных отношений гагаузов, а, следовательно и в комплексе элементов соционормативной культуры гагаузов, обычай гостеприимства, к удивлению В.А. Мошкова, играл исключительно важную роль. «Если и у самых цивилизованных народов Европы, – пояснял с энтузиазмом В.А. Мошков, – гостеприимство до настоящего времени считается добродетелью и не потеряло ни своей цены, ни значения, то для народа, стоящего на такой стадии развития, как наши Бендерские гагаузы, гостеприимство обязательно для каждого человека и составляет часть его культа» [Мошков, 1901, № 2, с. 15].

По рассказам своих информаторов, В.А. Мошков зафиксировал по крайней мере три формы бытования Курбана и ассоциированную с ним его облегченную форму жертвоприношения – «аязма», – разновидности угощения, устраиваемого хозяином во имя того, чтобы Бог не оставил хозяина и его семью своими милостями. Сразу же обратим внимание, что все формы гагаузского Курбана означали жертвоприношение Богу, и в свое время «были частными и общественными молениями, соединенными с жертвоприношением языческим богам» [Мошков, 1901, № 2, с. 16].

Так, например, «при освещении новой церкви в с. Бешалма, построенной 10 или 15 лет тому назад, – записывал В.А. Мошков по всей вероятности со слов участников или свидетелей памятного курбана, – грандиозное торжество было общее для всего села, а потому было заколото до 30 быков и до 300 баранов. Угощение в то время было в каждом доме и каждый, свой или чужой, мог зайти на угощение в любой дом во всем селе. Что касается водки, то ушаты ее стояли на улицах и каждый мог прийти и выпить сколько ему угодно» [Мошков, 1901, № 2, с. 17].

Кроме общих (коллективных) курбанов, устраиваемых всем селом, на исходе XIX в. имели место частные курбаны, подготовленные отдельными лицами. Снова обратимся к превосходному источнику: к монографии «Гагаузы Бендерского уезда». «Каждый самостоятельный гагауз, – свидетельствовал в ней В.А. Мошков, – выбирает из родившихся у него телят самого лучшего бычка на “курбан”, т.е. в жертву Богу. Такие бычки не пасутся вместе с прочим скотом в стаде, а ходят на полной свободе... В селе они известны каждому как “Аллахлык” (предназначенное для Бога) и выгнать их из поля считается большим грехом. Вырастая в полной свободе и не зная ни пастуха, ни кнута, такие бычки делаются дикими и свирепыми. Свои односельчане их не украдут, так как это был бы неотмолимый грех, а чужим они и сами в руки не дадутся. По мнению гагаузов, даже волки их боятся и никогда не съедят... Когда такому бычку минет 7 лет, то он уже считается годным на “курбан”. Тогда хозяин или закалывает его и устраивает пир, или продает и деньги отдает в пользу церкви. Пирывается только в особо важных случаях, если, например, кто-нибудь выздоровеет от тяжелой и продолжительной болезни, если человек женится и у него не родятся дети, если он переходит в новый дом и т.п.

День пира назначается обыкновенно на какой-нибудь праздник. Для созывания гостей выбираются три или четыре молодых парня, которые навязывают на гриву своей лошади платок, берут в руки “чотру” с вином и объезжают с приглашением почти все село. Все собравшиеся гости не могут поместиться в доме за один раз, а потому делятся на 3, на 5 смен и пируют по очереди, начиная с раннего утра и до глубокой ночи. Каждому из гостей, кроме угощения, подносится вино и рюмка водки, дается в платок тарелочка, на которую положено по ложке от всех блюд, подававшихся за столом, по одной восковой свече и по сальной, приготовленной из сала жертвенного быка» [Мошков, 1901, № 2, с. 16–17].

Судя по вполне достоверным источникам, курбан «во имя Бога» существовал у гагаузов и болгар в середине XIX в. Сведения об этом хотя и в косвенном виде находим у капитана Генерального штаба русской армии, Действительного члена Одесского общества истории и древностей, Члена-сотрудника Императорского Географического общества – А. Защука. Характеризуя домашний быт «болгар-колонистов» во многом отличающихся от

остальных обитателей Бессарабии одеждою, нравами, обычаями и семейным бытом он сообщает, что «После окончания всех полевых работ, после сбора фруктов и винограда, почти в каждой колонии, населенной болгарами, устраивают общественный праздник «за Боже име». Для этого к назначенному дню каждый из хозяев, по своему состоянию, жертвует: кур, баранов, даже иногда волов; все это сносится на площадь около церкви; мужчины варят и жарят мясо жертвованных ими животных, а женщины по домам в то же время занимаются приготовлением других кушаний, между которыми главное – «коливо» (вареная свежая пшеница). Все приготовленное сносят на площадь, где по окончании литургии, благословляется священником; после чего следует общественное угощение, раздача бедным, а главное – священно- и церковнослужителям, в пользу которых поступают все кожи принесенных животных» [Защук, 1862, с. 506].

В приведенном описании «Общественного праздника», как видно, нет прямого указания на то, что это курбан и о том, что его справляли гагаузы. Однако, положенные в основу «праздника» идеологемы «жертвоприношение» и «посвящение «во имя Бога», а также ряд других косвенных свидетельств, позволяют думать, что в середине XIX в. он входил составной частью в систему соционормативной культуры гагаузов. Обращает на себя внимание, во-первых, тот факт, что сам А. Защук уверен в том, что «общественный праздник» устраивается «почти в каждой колонии», во-вторых, в приведенном им «Списке колоний Задунайских переселенцев» по Верхне-Буджакскому округу» перечисляются села (Комрат, Бешалма, Баурчи, Казаклия, Бешгиоз, Чадыр-Лунга, Гайдары, Томай, Джолтай, Авдарма, Кириет-Лунга, Чок-Майдан, Дезгинже), населенные во все времена не болгарами, а гагаузами [Защук, 1862, с. 512–513]. А. Защук, разумеется, знает о существовании гагаузов и даже упоминает местное сказание, видимо, записанное им не со слов гагаузов, согласно которому гагаузы – «это незаконные дети турок от болгарок» [Защук А., 1862, с. 469]. Но, похоже, ему не пришлось с ними сколько-нибудь обстоятельно познакомиться, и, вследствие этого, особой симпатии к ним не испытывает, характеризуя гагауза, как человека, который «кровожаден, хитер и туп» [Защук, 1862, с. 169]. Однако ценность его фундаментального описания Бессарабии, состоит в том, что в энциклопедической по содержанию книге в ряде мест (см., например, с. 501) содержится одно из ранних упоминаний этнонима «гагауз», и подчеркивается, что гагаузы «наружностью, характером и жизнью резко отличаются от прочих болгар».

Кроме того, в описании «праздника» внимание офицера и ученого акцентировано на религиозной стороне дела, и нет упоминания о собственно праздничной стороне дела, – о танцах, песнях, плясках. Скупость сведений относительно увеселительной стороны дела свидетельствует о том, что в своем эволюционном развитии «курбан» середины XIX в. сохраняет в себе наследие прошлых веков, уходит корнями в языческие жертвоприношения и

находится под влиянием православной церкви, ведущей дело к дальнейшему оцерковлению древнего обычая.

В недавно опубликованной, но уже успевшей наделать много шума, книге, экс-президент Республики Молдова Петр Кириллович Лучинский с нескрываемой ностальгией и нежностью вспоминает о Празднике Храма, который проводится каждый год в честь святого или духовного покровителя церкви, если таковой у церкви имеется. Итак, принципиальное отличие молдавского Праздника Храма от гагаузского курбана состоит в том, что первый был посвящен конкретному святому, в то время как второй, в любых его вышеописанных формах посвящается Богу.

К селу, где празднуют Храм, – свидетельствует П.К. Лучинский, «стекаются потоки людей со всей округи. Пешком, на велосипедах, в автомобилях и автобусах, друзьям или просто на Хору, жок (этими словами обозначается также место в центре села, где проводится хора). Вспоминаю об этом празднике, – продолжает П.К. Лучинский, – как о самом прекрасном из моих воспоминаний о родном селе, о детстве и юности» [Лучинский, 2007, с. 276].

Разумеется, гагаузский курбан конца XIX в. и молдавский праздник Храма середины XX в. (по воспоминаниям своего детства П.К. Лучинским) отделены друг от друга хронологически, географически и этнически. Но как трудно удержаться от удивления, что они во многом похожи друг на друга, но вместе с тем и значительно отличаются, как уже отмечено выше, идеологией посвящения.

Накануне праздника Храма, – продолжим рассказ П.К. Лучинского, «селяне приводят в идеальный порядок свои дворы, хозяйки готовят разнообразные блюда. Интересно, что в моем родном селе Рэдулений Векь, – гарантирует адекватность изображаемого сценария праздника Храма П.К. Лучинский, – никто никого на Храм не приглашает – гости сами собираются. Есть только инициативная группа, состоящая, как правило, из авторитетных парней. Они нанимают на Хору оркестр. После богослужения к центру села сходятся все рэдуленцы от мала до велика, а также их родственники и знакомые из соседних сел... Пока молодежь танцует, пожилые знакомятся, а старые знакомые находят друг друга. Так что Храм не сводится к застольям. Однако недаром же хозяйки приложили столько старания и воображения, готовя разнообразные разносолы. Вообще-то хозяин дома приходит на хору с определенной целью, а именно – пригласить домой родственника или друга, или просто гостя из соседнего села. Тем часом в каса маре (горнице) накрывается стол, скажем, на двенадцать человек. Через час-полтора гости, выпив, закусив и пообщавшись, расходятся по домам. А женщины, убрав столы, накрывают их заново. Хозяин же снова отправляется на хору и приглашает еще шесть пар. Так и продолжается. Пока хватает на всех еды и выпивки» [Лучинский, 2007, с. 276–277].

Несмотря на различные в идеологическом оформлении, гагаузский курбан и молдавский храм похожи друг на друга по стилистике организации, по сценарию проведения.

Молдавский праздник Храма имеет аналоги и с русским храмовым праздником. Об одном из них, относящемся по времени к последнему десятилетию XVIII в., упоминает С.Т. Аксаков в автобиографической повести «Детские годы Багрова – внука». «Рождество Христово было у ней, – вспоминает С.Т. Аксаков о самой ближайшей родственнице, под именем соответствующей литературной героини – Прасковьи Ивановны, – храмовый праздник в ее новой, самую ею выстроенной церкви, и она праздновала этот день со всевозможной деревенской пышностью. Гостей наехало столько [как и в молдавский храм – М.Г.], что в обеих флигелях негде было помещаться; некоторые мелкопоместные и бессемейные соседи жили даже по крестьянским избам. Все говорили, что никогда не бывало такого съезда, как в этот год» [Аксаков, 1984, с. 495].

Вероятно, у этих праздников одни и те же языческие корни. Но молдавский праздник Храма, будучи сильно адаптирован православием, одновременно стал в чём-то уже, а в чём-то и шире по смыслу по сравнению с гагаузским курбаном. Уже потому, что «снизошел» от Бога до того или иного святого, имя которого носит сельская церковь. Шире – по той причине, что стал более массовым, демократичным и праздничным, соединив в себе элементы православного богослужения и элементы светского хору. Вместе с тем в молдавском Храме присутствуют явные признаки гагаузской ярмарки, когда в Чадыр-Лунге четверги становились более воскресеньями, чем сами воскресенья.

Гагаузский курбан, идеологическим ядром которого выступает жертвоприношение, больше чем молдавский храм, обращен в прошлое, в языческие времена. В нем без труда угадываются старые кочевнические инстинкты, рожденные и воспетые в степной полосе, как классическом «месторазвитии» евразийства и евразийской ментальности.

Заземленность, практицизм и определенная рациональность гагаузского жертвоприношения, его сравнительно слабая инкорпорированность в религиозную доктрину имеет глубокие исторические корни. Известная «расчетливость» жертводателя связана с ментальностью и религиозными представлениями куман (половцев), если считать их вероятными предками гагаузов. В «кыпчакском письменном наследии», включающем «Кодекс куманикус», составленном на рубеже XIII - XIV вв. на основе разговорного языка западных куман, обнаруживается идеологема, имеющая исключительно важное значение для расшифровки характера взаимоотношений между жертводателем и Всевышним. Приведем две многозначительные сентенции на кыпчакском языке, обращая попутно внимание на немаловажный факт, что каждая из них относительно легко прочитывается и воспринимается на основе лексики современного гагаузского языка.

«He türlü dä Tenridän kelsä, şükürlü vol, zera şükürlü agüz Tenrini vorçlu etär» (Пер. А.Н. Гаркавца: «Чтобы ни шло тебе от Бога, будь благодарен, ибо благодарные уста обязывают Бога») [Гаркавец, т. 3, 2003–2009, с. 37].

Любой гагауз, владеющий языком своей национальности без труда прочтает и досконально поймет смысл, заключенный в приведенной цитате.

Кыпчакский (куманский) словарь XIV в. зафиксировал, во-первых, маргинальное состояние религиозного мировоззрения куман, как вероятных предков гагаузов.

Автор приведенной сентенции говорит не о едином христианском Боге, и не о мусульманском Аллахе, а о древнетюркском Боге Неба – Тенгри. Принято куманами к XIV в. христианство еще не укоренилось в сознании настолько, чтобы именовать Тенгри Богом или Аллахом.

Более того Бог Тенгри в XIV в. все еще существует в представлениях куман (половцев) с множеством других богов. Об этом без каких-либо сомнений сообщается в одной из знаменательных фраз, в которой недвусмысленно говорится не об одном, а о множестве богов.

«A eġar ki isitsaan mana da benim tenrilärimä (подчеркнуто мной – М.Г.) inansan, kaničä seni etärmen da kutulursen varča kïyïnlarïndan» («А если слушаешь меня и поверишь в моих богов (подчеркнуто мной – М.Г.), сделаю тебя царицей, и избавишься от всех своих мучений») [Гаркавец, 2003–2009, с. 37].

Суть переходного процесса из язычества в христианство, сопровождаемой известной хозяйственно-культурной адаптацией куман (половцев) в новую хозяйственную и культурную среду состоит в затянувшемся бытовании языческих верований. Приобщение к христианству подрывало, но не вырывало корни языческих поверий. Не вытесняя полностью языческих верований, христианские догмы образовывали религиозный субстрат, ложившийся на языческий адстрат.

Затянувшимся выходом из догм язычества объясняется слабое знание гагаузами XIX в. догматики православия. Однако, такое состояние религиозной идентичности гагаузов объясняется не столько их «невысокой культурой», как думал В.А. Мошков, а сохраняющимся культурным наследием, в том числе затянувшимся освобождением от догм язычества. Маргинальность религиозных представлений вероятных предков передалась в известной мере потомкам. Частично об этом догадывался В.А. Мошков, когда предлагал «из религиозных сказок гагаузов извлечь их представления о боге», чтобы убедиться в слабом знакомстве гагаузов с сущностью православной религии и в том, что их представление о Боге «самое первобытное и вполне языческое» [Мошков, 1901, № 4, с. 1–2].

Однако продолжающееся веками двоеверие не мешало гагаузам в XVIII–XIX вв. фанатично верить в христианскую догматику, не вполне освоив ее и не вполне владея ею. Одна из народных примет гагаузов свидетельствует относительно обременительности полнокровного усвоения догматики христианской религии: «Если кто прочтает всю Библию, – записанная в конце XIX в. примета, – в скором времени умрет» [Мошков, 1901, № 4, с. 25].

В одних случаях в письменных текстах на кыпчакском (куманском) языке Христос как сын Божий признается сыном Тенгри, а в других - выражается боль по поводу того, что он «принесен в жертву ... ради нашего спасения» («*Sen sonyund kurban vu tendä soynldun...*») [Гаркавец, 2003–2009, с. 16], в-третьих, Христос идентифицируется в Богом, но Бога все-таки зовут Тенгри («*Biyim Jisus K'risdos kaysi Tenri da adamsen*») («Господь мой Иисус Христос, ты, который является Богом и человеком») [Гаркавец, 2003–2009, с. 23].

Согласно этому же источнику отношения между людьми в повседневной жизни так же как и отношения с Всевышним, строятся расчетливо по модели «ты – мне», «я – тебе». Приведем еще один красноречивый пример из того же источника в оригинале и в переводе: «*Kim maya versä, men da ayar beyayim; Kim maya vermäsä, men da ayar vermäm*» («Кто дает мне, тому даю и я; Кто мне не дает, тому не дам и я») [Гаркавец, 2003–2009].

Остатки маргинальности в религиозном сознании гагаузов проявляются в современном фольклоре едва ли не по сей день. В 2001–2003 гг. Е.Н. Квилинковой удалось записать интересную в этом отношении песню. Ради успешного построения колодца в православном монастыре трем братьям-строителям приходится совершить языческое жертвоприношение. Жена одного из братьев, Тудорка, самая молодая и самая красивая становится курбаном, т.е. приносится в жертву [Квилинкова, 2007а, с. 767–768].

Помощь православного Бога, пытавшегося помочь Тудорке, преградив ей путь к монастырю сильным дождем, едва ли не потопом и сильным ураганом, оказалась бессильной против необходимости совершить человеческое жертвоприношение.

Молдавский праздник храма, хотя и сильно связан с церковью и богослужением, но в то же время, насыщен больше, чем гагаузский курбан, светским содержанием, что находит свое выражение в совмещении молитвы и хору с рациональной системой ответных визитов.

Можно полагать, что гагаузский храмовый праздник по сравнению с молдавским аналогом значительно отстал в своем цивилизационном развитии по траектории от древнего торжественного жертвоприношения к современному солнечному, более светскому, чем религиозному молдавскому празднику. Не исключено, что определенную роль в этом отставании сыграло насильственное, принудительное по разнарядке навязывание праздника Храма гагаузам в межвоенный период румынской администрацией и религиозными деятелями.

Такое предположение подтверждается, в частности, рассказом литературного героя из повести «Гвоздики расцвели вновь» известного гагаузского писателя Николая Бабоглу об освящении и открытии церкви в его родном селе Копчак, которая после торжества стала носить имя Богородицы. «Власти, – свидетельствует Николай Бабоглу, – рассчитывали, что ежегодно день

15 августа будет отмечаться населением как двойной праздник: день Храма и Богородицы девы Марии» [Бабоглу, 1986, с. 14–15].

От самой атмосферы праздника Храма, заорганизованного администрацией под наблюдением жандармов, отнюдь не веяло праздничным искрящимся, как в молдавском Храме, солнечным весельем. «В то утро, – полистаем страницы повести, – площадь в центре села была вся заполнена народом. Примарь Ванчу Чювенжи, опоясанный трехцветным кушаком – цветов государственного флага [румынского триколора – М.Г.], – знаменующим полноту власти, давал последние указания. Несколько пожилых мужчин с хоругвями и крестами в руках выстроились перед входом в храм ... Поодаль стояли жандармы во главе с шефом при всех регалиях, в блестящих остроконечных шлемах, за плечами грозно торчали стволы винтовок» [Бабоглу, 1986, с. 15]. Однако праздник Храма в Копчаке завершился скандалом, даже несмотря на то, что три сельских богача в качестве жертвоприношения храму зарезали по быку. Подчеркнем, что в отличие от молдавского праздника Храма, в гагаузском варианте праздника, охраняемого жандармами, участники были разделены по социальному происхождению. «На окраине села, – продолжим цитату из повести Н. Бабоглу, – прямо под открытым небом, в наспах установленных котлах варили похлебку для бедняков, а во дворе примаря – сельского старосты, – готовили трапезу для Его Преосвященства Епископа Аккерманского и Измаильского и для сельской знати [Бабоглу, 1986, с. 17].

Художественное изображение подневольного праздника Храма, не лишённого иронии и ядовитого привкуса, позволяет читателям сделать важный вывод о том, что по сравнению с рядом других религиозных обрядов и праздников, храмовый праздник не укоренился ни в ментальности, ни в поведении, ни в системе институтов соционормативной культуры гагаузов. Еще раз вернемся к тексту повести, в которой, напомним, рассказывается о событиях в Буджаке в конце 1930-х – начале 1940-х годов перед Второй мировой войной, накануне вхождения Бессарабии в состав Советского Союза. «За вошедшими в церковь представителями власти, – рисует картину праздника Храма не без излишней идеологизации и не без черных красок Николай Бабоглу, – ринулся весь народ. Все спешили, каждый старался пролезть, впереди в дверях образовалась пробка. Теперь уже никто не мог сдвинуться с места. Были слышны крики и стоны. К толпе бросились жандармы и гардисты [помощники жандармов из числа местного населения – М.Г.], и заработали палки и кулаки. Разогнав толпу, блюстители порядка стали пускать в церковь только прилично одетых крестьян, а босоногих бедняков, цыган, нищих отгоняли дальше от святого места» [Бабоглу, 1986, с. 18–19].

Более глубокие исторические корни гагаузского курбана, по сравнению с молдавским храмовым праздником, сказываются и в том, что формы “справления” курбана весьма разнообразны и многообразны. Логика много-

образия, по всей вероятности, обусловлена более мощными генетическими корнями, восходящими к традиционным верованиям печенегов, куман и других тюркоязычных кочевников, сохранившим вплоть до позднего средневековья ритуалы жертвоприношения. Так, например, наряду с общесельскими и частными курбанами, рассчитанными на массовые коммуникации при участии множества друзей, родных и других людей, среди гагаузов на рубеже XIX и XX столетий практиковались так называемые «венчальные» курбаны, как аналоги нынешним юбилейным «деревянным», «серебряным» и «золотым» свадьбам. Однако, время «венчальных» курбанов обязательно совпадало с юбилейными датами официального венчания в церкви. По свидетельству В.А. Мошкова, «венчальные» курбаны устраивались хозяином в день какого-нибудь большого праздника. В этот день кололи барашка и созывали родственников. Собравшиеся гости отдавались веселью: ели, пили, танцевали и пели [Мошков, 1901, № 2, с. 17]. В конце XX в. «венчальные» курбаны в большинстве случаев уступили место юбилейным торжествам. Неизвестно какие песни пели гагаузы в ходе «венчальных» курбанов. Сегодня чаще всего поют русские или молдавские песни, иногда – украинские.

Шагом вперед в эволюционном развитии гагаузского курбана, как важного института в системе соционормативной культуры, можно считать так называемые «аязмы» – религиозные освящения, предпринимаемые для здоровья хозяина и его семьи, для хорошего урожая и для того, чтобы Бог не забыл хозяина осчастливить своими милостями и благодеяниями. Сценарий «аязмы» был предельно простым. Приглашенный священник служил молебен, кропил дом святой водой, после чего следовало угощение (жертвоприношение) для ближайших родственников. Надо полагать, что, во-первых, В.А. Мошков не упускал из поля зрения социальное расслоение среди гагаузов, во-вторых, подчеркнул, что зажиточные гагаузы могли себе позволить проведение «аязмы» до трех-четырёх раз в год [Мошков, 1901, № 2, с. 18].

Задача церкви в окультуривании жертвоприношения с его языческими корнями была чрезвычайно сложной. С одной стороны церковь стремилась вырастающему в языческом поле растению сделать религиозную прививку. В итоге родился праздник Храма. Но как только церковное руководство при поддержке светской администрации стало перегибать палку, эволюционный путь от древней идеологии жертвоприношения к современному рационально-увеселительному празднику затормозился.

Как бы там ни было, если доверять, с одной стороны, описаниям В.А. Мошкова и Николая Бабоглу, посвященным празднику Храма «по-гагаузски» и воспоминаниям П.К. Лучинского и Иона Друцэ, с другой стороны, то напрашивается вывод о более глубокой трансформации молдавского варианта по пути его европеизации и модернизации, сокращении религиозного контекста и возрастанию светского начала по сравнению с гагаузским вариантом. Гагаузскому курбану, во многом совпадающему с молдавским храмом-

вым праздником, недоставало во второй половине XX в. процессов дооцерковления и тем более – постоцерковления.

Необратимое время требует вместо уходящих в прошлое традиционных источников радости и веселья, новых институтов, обрядов и обычаев. В традиционной духовной культуре гагаузов имеет место тенденция, когда ритуалы, связанные с жертвоприношениями и празднованием какого-либо религиозного праздника, наполнялись или дополнялись новым содержанием, способствовавшим увеличению удельного веса веселья, радости и праздничного настроения. Так, например, по описаниям Е.Н. Квилинковой, в некоторых гагаузских селах обрядовая «трапеза, в честь праздника «Хедерлез» (День святого Георгия) завершалась песнями, танцами и состязаниями по борьбе. Иными словами, курбан (жертвоприношение) в День Святого Георгия, как подчеркивает Е.Н. Квилинкова «представлял собой жертвоприношение от имени всего общества и от каждой семьи в отдельности» [Квилинкова, 2007а, с. 494].

Более того, как уже отмечалось выше, часть курбанов, в том числе в день Св. Георгия, предназначались не Богу, а представляют собой дань общественному мнению. Жертвоприношения приносятся не для того, чтобы что-то выпросить у Всевышнего или возблагодарить его, а для успокоения общественного мнения. Отнюдь не Богу и не какому-либо святому посвящались некоторые жертвоприношения, психологическая цель которых состояла в преодолении пережитого страха или стресса, сошлюсь на один личный пример.

Слово курбан часто звучало в нашей семье до депортации. Я не помню ни цели, ни точного смысла этих разговоров, но помню, что это было связано с большим празднеством и с изобилием приготовленных кушаний.

Солнечным днем возле задней стены соседнего сарая, которая одновременно служила ограничением нашего двора, я в красной рубашечке (или блузке) играл с маленьким трехколесным велосипедом, подаренным мне отцом (Дочку Кости, фамилии не помню) первой жены моего отца, трагически погибшей вместе с двумя малолетними детьми. Вдруг из-под хозяйственного навеса, набирая скорость, круто и злобно на меня пошел молодой бычок. Мне грозила серьезная опасность быть пригвожденным к стенке, сделанной из глины и самана. К счастью, оказавшийся рядом отец перегородил путь агрессивному животному телегой и тем самым спас меня от неминуемой беды. Я, понятное дело, даже не успел испугаться. Но в доме случился большой скандал и было обещано сделать большой курбан во имя спасенного ребенка. Однако, что стало с тем бычком и состоялся ли курбан, я, увы, не помню. Наверное, это одно из самых ранних воспоминаний моего доисторического детства 3-х или 4-х летнего возраста. Не исключено, что курбан был отложен на неопределенное время.

«Обещанный» курбан по случаю моего спасения по логике вещей мог бы стать обетным праздником, т.е. праздником «по обету», подобно тому, как это имело место на Руси, когда в отличие от Храмового праздника, обет-

ные праздники учреждались семьей, группой родственников или по инициативе духовенства (Русские, 2005, с. 608–609).

В годы депортации (1949–1957 гг.) и позднее, в том числе за 50 лет, прожитых в Москве, я, пожалуй, ни разу не слышал ни слово курбан, ни намеков о праздновании «обетного» праздника в нашем доме.

Современный курбан у гагаузов сохранил важные черты языческих представлений, унаследованных от вероятных предков. Борьба с этими пережитками хотя и принесла определённые плоды служителям церкви, не завершилась полным успехом. Сегодня часть ритуальной практики освобождается от религиозной догматики и превращается в манифестацию добропорядочности и высокой нравственности.

5. ГОСТЕРИИМСТВО

В системе соционормативной культуры и, следовательно, в повседневной жизни гагаузов исключительно важную роль играет институт гостеприимства. Не случайно, наблюдая за обычаями, ритуалами и обрядами, исполняемыми по кодексу гагаузского гостеприимства в конце XIX в., В.А. Мошков очень высоко оценил его социокультурное значение. «Если и у самых цивилизованных народов Европы гостеприимство до настоящего времени считается добродетельно и не потеряло ни своей цены, ни значения, – удивлялся В.А. Мошков, – то для народа, стоящего на такой степени развития, как наши бендерские гагаузы, гостеприимство обязательно для человека и составляет часть его культа [Мошков, 1901, № 2, с. 15].

Даже перед тем как провожать покойного в последний путь, пекут особый хлеб и называют его «джан питасы» («Хлеб души») и угощают им всякого прихожего, когда гроб с покойным готовится к погребенью. Согласно записям В.А. Мошкова в конце XIX в. гагаузы говорили, что «такое угощение делается для того, чтобы в последний раз исполнить за покойника долг гостеприимства» [Мошков, 1901, № 3, с. 4].

Гостеприимство как и ярмарки, окультуренное исторически сложившимися традициями и обычаями, ограниченное принципами и институтами соционормативной культуры, выступает важной характеристикой продвинутого человеческого сообщества, настраивая людей на смекалку и инициативность, на доверительность и солидарность, как на личностном, так и на групповом уровне. Драматургия и функции гостеприимства определяют прогресс или регресс в этике социально-коммуникативной сферы, в то время как ярмарка обеспечивает успехи в хозяйственной и в социально-экономической области. Так было в истории многих народов мира. Народы России, Молдовы и других стран евразийского пространства не составляют исключения из общего правила. Можно сказать, что гостеприимство и ярмарки, наполненные здоровой и жизнеутверждающей силой, представляют собой приз, заслуженную

«награду» обществу. Они способствуют накоплению социального капитала, обеспечивающего внутреннюю гармонию, без которой немислимы ни индивидуальная социализация личности, ни групповая стабильность и прочность сообщества, ни социально-экономическое и социокультурное процветание.

Подобно месту и роли хлеба и напитков [См., например: Этнография питания народов стран зарубежной Азии, 1984; Культура жизнеобеспечения и этнос, 1983; Хлеб в народной культуре: этнографические очерки, 2004; Хмельное и иное: напитки народов мира, 2008] в системе народной культуры и жизнеобеспечения, гостеприимство и ярмарки обеспечивают не только наращивание социального капитала [Фукуяма, 2004; Грицаенко, <http://scd.centro.ru>; Юраков, 2004], но и способствуют функционированию нормальной жизнедеятельности, в том числе за счет межпоколенной трансмиссии культуры и навыков повседневного уклада жизни [Мартынова, 2009].

Широкое проникновение обычаев гостеприимства в ткань повседневной жизни гагаузов имеет глубокие исторические корни. Знаменитый турецкий путешественник Евлия Челеби, дважды пересекавший земли северо-восточной Болгарии в 1651 и 1652 гг. и не очень щедрый на похвалу «гяурам», назвал эту территорию «узиеляет», а его население – читаками, которых некоторые исследователи не без оснований считают реальными предками гагаузов. Давая представителям этого народа высоконравственные характеристики, в том числе отмечая их честность, искренность, совестливость, «добрый характер» и стыдливость, он особое внимание обратил на принятое у них особое почитание гостей («читаците почетать гостите») [Манов, 1938, с. 16].

Внимательный турецкий путешественник заметил, что читаки говорили на особом тюркском языке, в вокабуляре которого было немало слов, не относящихся к турецкому языку османского времени. Анализ примеров, приведенных из языка читаков, показал, что основная их масса встречается в лексике современного гагаузского языка.

В ряде новейших публикаций [Губогло, 2008, с. 190–210; Никогло, 2008, с. 310–329; Чимпоеш, 2009] характеризуются узловыми принципами гостеприимства, как неотъемлемые составные части ментальности и морального кодекса гагаузов, как, впрочем, и любого другого народа. При этом впервое акцентируется внимание, во-первых, на том, что едва ли наиболее яркое отражение «идеология» гостеприимства находит в фольклоре и в имеющей краткую, но поучительную историю младописьменной гагаузской литературе, а, во-вторых, на взаимодополняющих друг друга авто- и гетеростереотипах о традиционном гостеприимстве гагаузов. При этом традиционные трапезы и застольный этикет занимают скорее второстепенное место в драматургии гагаузского гостеприимства, в котором главенствующую роль играет философски воспринимаемая категория «адамлык», восходящая к понятию «человек» («адам»), обозначающему душевную готовность человека проявлять меру своей человечности. Мимо этого сюжета, зафиксированного еще

в конце XIX в. В.А. Мошковым, не проходят и современные исследователи истории, культуры и повседневного уклада гагаузов.

Сегодня, по истечении более чем целого столетия после публикации в 1900-1902 гг. первой монографии о гагаузах, можно лишь удивляться прозорливости и научной интуиции В.А. Мошкова, предположившего еще на рубеже XIX–XX вв., что слову «адамлык» придавали очень важное и широкое значение «отдаленные предки гагаузов» [Мошков, 1901, № 2, с. 16].

Сравним смысловое содержание слова «адамлык», записанного В.А. Мошковым на исходе XIX в. и значение этого же слова на языке куман (половцев, кыпчаков) согласно текстам, созданным носителями этого языка на рубеже XIII–XIV вв. Этой уникальной возможности современные исследователи обязаны творчеству А.Н. Гаркавца, опубликовавшего корпус «Кыпчакского письменного наследия», составленного из расшифрованных им армянописьменных текстов на кыпчакском (куманском) языке вместе с лексикой, извлеченной из знаменитого «Codex cumanicus».

Итак, в вокабуляре куманского (половецкого) языка XIII–XIV вв. бытовало слово «adamlik» («адамлык») означающее в переводе А.Н. Гаркавца в одних случаях «человечество, человеческая сущность, человечность», в других – «естество человеческое; род человеческий, толпа людей, человеческое достоинство» [Гаркавец, 2003–2009, с. 25].

Как видно, обширная смысловая нагрузка гагаузского понятия «адамлык» вполне корреспондирует с широким сводом значений, содержащихся в этом слове на куманском (половецком) языке. Еще раз вернемся к наблюдениям В.А. Мошкова о гостеприимстве. «Значение слова, которым гагаузы обозначают понятие гостеприимства, не совсем соответствует нашему. Оно, если хотите, даже шире нашего. У нас дело идет о «госте», т.е. о понятии частном, так как под гостем никто не понимает каждого человека, а у гагаузов гостеприимство называется «адамлык», т.е. происходит от слова «адам» – человек в самом широком смысле этого слова, без различия его положения, национальности, языка, цвета кожи и т.д. В буквальном переводе на русский язык слова «адамлык», оно звучало бы чем-то вроде «человечности» [Мошков, 1901, № 2, с. 15].

Мимо старины, полнозвучно и значимо проявляющейся в бытии сегодняшнего дня, не мог пройти мимо чуткий поэт, хорошо знакомый, как профессиональный поэт-этнограф, с этнической историей и культурой своего народа:

*Созидает в Буджаке любимом
Мой народ: родная речь слышна.
Старина его неистребима,
Святость очага сохранена.*

[Куроглу, 1988, с. 23].

Внутренний голос гостеприимного хозяина, предлагающего щедрое угощение гостю, говорит о том, что он не только исполняет свой долг перед Богом, но и перед своими дальними предками. В функциональные предназначения гостеприимства гагаузов инкорпорированы элемент жертвоприношения, как дань культуре предков. Внутренняя увязка гостеприимства и жертвоприношения известна у многих народов в том числе у ближайших соседей гагаузов – молдаван. В полифункциональной практике молдавского гостеприимства О.С. Лукьянец обнаружила «рациональное зерно» в том, что в ходе трапез, устраиваемых в честь гостя, «враг превращается в друга», «чужой становится своим, родным», а соблюдение исторически сложившихся обычаев гостеприимства «приносит благополучие не только живым, но и мертвым на том свете» [Лукьянец, 2009, с. 198].

Можно согласиться, что эволюционный путь, пройденный институтом гостеприимства, стартовал из культа предков. Однако в народной ментальности, порой в подсознании, сохранилось представление о гостеприимстве, как о долге перед предками и мертвыми, и с течением времени оказалось вплетенным в свод этнических правил и норм.

Сакрально и величаво звучит наказ молодым поколениям свято беречь каноны и традиции гостеприимства. Вступающий в жизнь, или шагающий о жизни, должен приносить «клятву гостеприимству»:

*«Если будешь скупым в угощенье,
Сироте не протянешь куска,
Если страннику из родника
Ты напиток не дашь, то прощенья
Не видать тебе наверняка».*

[Куроглу, 1988, с.160-161].

Воспринимая гостеприимство как составную часть морального кодекса молдаван, как сильно развитых родственных отношений молдаван, а также как «диалог двух сторон», *Валентина Яровая* в своих исследованиях сосредоточила свое внимание не только на содержательно-событийной стороне дела и на взаимных обязанностях сторон, но и на восприятии феномена культуры гостеприимства как «визитной карточки социального статуса молдавской семьи». Основной интерес в ее наблюдениях представляет почерпнутая из литературы, увиденная ею и детально воспроизведенная предметно-церемониальная инфраструктура, а условия и региональные особенности приема и угощения, в том числе совместная с гостями трапеза и взаимное одаривание подарками гостей [Яровая, 2009, с. 207–208].

За соблюдение этики и содержания гостеприимства у гагаузов, так же как и среди многих других народов, в том числе среди молдаван, чутко следило общественное мнение. Как уже отмечалось, еще на рубеже XIX–XX вв., при выборе невесты для своего сына, гагауз живо интересовался тем, «умеет ли она оказывать уважение к чужому (гостю)» [Мошков, 1901, № 2, с. 16].

Боле того, от соблюдения норм гостеприимства в немалой мере зависел авторитет гагауза и его семьи.

Используя обширные данные, собранные во время многочисленных полевых обследований и исследований, Е. Постолаки представила яркую панораму предметно-бытовой среды, в недрах которой реализуются ритуалы и обычаи молдавского гостеприимства. Не случайно, считает она, молдавских детей, как и гагаузских, с малых лет обучают разным ремеслам, не только ткачеству, ковроделию, вышивке, вязанию, но и навыкам гостеприимства, например, приготовлению блюд к приему гостей. Тонкая наблюдательница перипетий обыденной жизни, Е. Постолаки детально раскрывает социальное значение потребляемых предметов, выполняющих сложную функцию по накоплению того, что Френсис Фукуяма называет социальным капиталом. От того, что «потребляет» сельский житель, от дорогой одежды до престижной иномарки, от дорогих напитков до ювелирных изделий, зависит в немалой мере успех его социального продвижения, профессиональной карьеры или установление дружеских отношений с «престижными» людьми [Постолаки, 2009, с. 218–219].

При этом достигнутый уровень социального положения или престижности перед лицом общественного мнения, возлагает на обладателя ответственность «держат марку», т.е. предпринимать, подобно «человеку действующему» (Ален Турен) действия и поступки во имя сохранения социальной престижности [Турен, 1998].

Связь гагаузского гостеприимства с культом предков не является исключением. Архаические корни гостеприимства и ассоциированной с ним догматики жертвоприношения обнаруживаются в ментальности и в соблюдении обрядности у ряда народов евразийского пространства, особенно у народов Северного Кавказа.

Народы этого региона не случайно считаются носителями и хранителями классических обычаев и ритуалов гостеприимства. Этот чрезвычайно важный институт занимает видное место в системе их соционормативной культуры [Мускаев, 1990; Бгажноков, 1985; Анчабадзе, 1985; Мамбетов, 2002].

Важнейшим принципом и наиболее архаичной чертой «кавказского» гостеприимства, как отмечает С.И. Аккиева, служит «правило, согласно которому хозяин должен был предоставить приют, угощение и защиту любому человеку». Институт гостеприимства, будучи универсальным для народов Кавказа, тем не менее имел ряд особенностей, обусловленных, надо полагать, не только географическими, этногенетическими и хозяйственно-культурными особенностями, но и личностными характеристиками и самого хозяина, и его гостя. Не случайно персонифицированный аспект гостеприимства находился, в частности, выражение в том, что балкарцы и карачаевцы, как и гагаузы, считали гостеприимство одной из главных добродетелей человека, в том числе выполнения четко разработанных, подчас излишне детализированных правил приема гостей, их прав и обязанностей хозяина.

Отличительной чертой гостеприимства северокавказских народов, драматургию которого можно, по мнению С.И. Аккиевой, представить «как диа-

лог двух сторон, вступающих в общение», выступало правило принимать гостя, кем бы он ни был, «не ожидая в ответ никакой платы или услуги».

Еще одна его особенность состояла в том, что оно (гостеприимство), во-первых, «предписывало даже своего врага у себя дома принимать как гостя и оказать тому все полагающиеся почести», а, во-вторых, сама трапеза имела «принудительный характер» [Аккиева, 2009, с. 262–263, 272–274].

Многие институты соционормативной культуры, такие как, к примеру, гостеприимство, институт крестных родителей, ярмарки, балаганы, массовые гуляния и т.д. полифункциональны. Они совмещают в себе экономические, развлекательные, коммуникационные, психологические и прочие аспекты.

Как уже упоминалось, в гостеприимстве сочетаются не только правила повседневного и семейного быта, но и определённые экономические и психологические моменты, совокупность которых, например, в гагаузской системе жизнедеятельности, определяется вышеупомянутой широкой философской категорией адамлык, от слова «адам» (человек) – что означает меру проявления человечности.

Гостеприимство по-гагаузски предполагает создание светлой праздничной ауры. Известный поэт-этнограф Степан Куроглу хорошо это знает как из личного опыта столичного жителя, так и из своих посещений родного села:

*«На душе светло.
Мы ждем гостей.
И карусель
Кружится многолико.
Кружатся в нашем доме все –
От мала до велика.
Уборка, стирка... Звон вокруг,
Как будто стало шире
От чистоты крахмальной вдруг
В предпраздничной квартире».*

[Куроглу, 1988, с. 109].

6. МЕДЖИ

В главе XIV «Дом и надворные постройки» в своей знаменитой книге «Гагаузы Бендерского уезда» В.А.Мошков дал подробное, пожалуй до сих пор непревзойдённое описание построения гагаузами дома и обеспечение жильём подрастающих детей, но не привёл сведений о роли «меджи» в построении дома [Мошков, 1902, № 4, с. 1–27].

В двух других главах (VI–VII), посвящённых семейным и общественным отношениям и отношениям гагаузов к другим народностям [Мошков, 1901, № 2, с. 1–49] В.А. Мошков лишь вскользь упомянул «меджи» как вид помощи, которую устраивали только богатые крестьяне «в том случае, если

они сами со своими работниками не могут справиться вовремя с полевыми работами или молотьюбой» [Мошков, 1901, № 2, с. 22].

Повидимому исследователю не пришлось наблюдать меджи в его классической форме, как разновидность коллективного труда, бытовавшего не только среди богатых, но и среди остального сельского населения. Вероятнее всего выдающийся исследователь быта и культуры гагаузов не обратил внимания на институт меджи у гагаузов, во-первых, по причине его частичного сходства с известными у русского населения помочами, во-вторых, по причине того, что «В виде вознаграждения за работу участвующим в помочах, так же как у нас (в России – М.Г.) устраивается угощение с выпивкой [Мошков, 1901, № 2, с. 22].

Исследователи XX в. вслед за В.А. Мошковым не придали важного значения описанию этого чрезвычайно интересного института в арсенале соционормативной культуры гагаузов [см.: например, Маруневич, 1988]. Между тем «меджи» как институт полифункционального предназначения заслуживает специального внимания. Ниже ограничимся лишь постановкой вопроса.

Коллективное возведение нового дома, или сбор урожая кукурузы или винограда, проведение иных крупномасштабных работ, требующих коллективных усилий, называется «меджи» и завершается у гагаузов обильными угощениями. Совместную трапезу после меджи можно квалифицировать как разновидность гостеприимства. Люди приходят со своими подарками и, прежде всего, вносят свой вклад в начало новой жизни, если дом строится для молодоженов. Уходят домой обязательно с подарками. Труд в меджи не омрачает, не раздражает, не огорчает. Он радует. Прав поэт:

*«Строимся – меджи нас выручает,
Сын родился – так и радость всем!
И гостей, как праздники, встречает
Мой народ, достойный всех поэм»*

[Куроглу, 1988, с. 23].

Анализ накопленного материала по институтам соционормативной культуры гагаузов и пантеону культов дает основания для вывода о преобладании коллективизма и взаимопомощи над индивидуализмом и радикально выраженной конкуренцией. Последнее даже если не имеет место, например, перещеголять соседа по размерам дома, носит скорее манифестационный, чем рациональный, расчетливый характер. Нарботанный веками коллективизм гагаузов, во-первых, обусловлен изначально производственной основой земледельческо-скотоводческой общины, с ее рутинной техникой, во-вторых, объединением усилий с целью успешной адаптации к местам новых поселений.

В безводной Буджакской степи для хозяйствования требовались запасы воды. Одним из способов ее добычи было коллективное строительство плотин для накопления воды от тающих снегов.

В особо засушливые годы весенней воды не хватало. Поэтому гагаузы наряду с простыми запрудами в разных местах степи рыли колодцы. Наряду с общественным началом имели место и частные инициативы двоякого рода. В одних случаях человек строил колодец из амбициозных соображений, или исходя из того, что делает богоугодное дело в качестве благотворительности или своеобразного пожертвования своего труда обществу.

Особо престижным считалось обустройство родника. Имя человека, построившего колодец или окультивировавшего родник, передавалось с уважением из поколения в поколение. Таким, в частности, были в с. Чадыр-Лунга люди из клана Становых, обустроивших на склоне Чадыр-Лунгской горы родник «чешмя кулаа» («Долина Чешмя»). Этот родник был снабжен каменным срубом, соединенным с каменным желобом, и предназначался как для людей, так и для всякой живности.

В отличие от выкопанного колодца, цель которого, порой состояла в том, чтобы получить какую-либо должность в администрации села, возведение «чешмя» носило в себе некий сакральный характер. Иногда гагаузы говорили, что обустроить «чешмя» едва ли не равносильно совершению хаджа. Случалось и так, что человек, совершивший хадж, стремился построить колодец для общего пользования.

Формы «меджи», как коллективного содействия, были многообразны и востребованы в различных сферах повседневной жизни. Особой популярностью они пользовались, в частности, при коллективном возведении домов для молодоженов.

Однако со временем в этом замечательном традиционном институте, как в ложке дегтя в бочке меда, стали проявляться и негативные моменты. Социальное расселение крестьян в конце XIX века, приводило к тому, что в руках богатых хозяев сосредотачивались большие земельные владения [Мещеряк, 1971; Анцупов, 1978; Новаков, 2994; Кустрябова, Захария, 2007].

Под видом «меджи» крупные землевладельцы практиковали дешевый труд своих родственников, соседей или малоимущих односельчан для уборки урожая или других хозяйственных работ. «Меджи» становились скрытой формой эксплуатации своих односельчан [Мошков, 1901, № 2, с. 22].

К этому прекрасному обычаю меджи, как палочке-выручалочке, прибегали депортированные гагаузы в далёкой сибирской деревне Крутаярке, куда были заброшены злой волей сталинских репрессий.

Устройство меджи для построения жилья стало для гагаузов не только способом выживания и подготовки к студёным зимним холодам, но и способом самосохранения, включая сохранение своей самобытности. В соответствии с укладом жизни, сложившимся в степях Буджака, спецпереселенцы, выгруженные из вагонов товарняка в барак, не могли жить как в муравейнике, или в загоне подобно отаре овец.

Чтобы выжить и двигаться дальше каждой семье надо было построить на новом месте новый дом. В соответствии с соборным началом в образе

жизни на родине в Буджаке, надо было определиться как жить на новом месте («Nasil nurmaa yasamayi ileri doogu» как налаживать жизнь в дальнейшем) [Kose, 2009, с. 53].

В насыщенном этнографическом материале рассказа Марии Кёся «Eni umutlar» («Новые надежды») особую ценность представляют выявленные ею параллели – типологически сходные элементы в функциональной нагрузке двух разных по драматургии институтов соционормативной культуры гагаузов – меджи (клоака – у молдаван, помочи – у русских и т.д.) как формы коллективных работ, и хору (как формы коллективных танцев). Как в трудовой деятельности, так и в танцевальной круговерти, каждый участник был на виду. Общественное мнение накапливало материал о характере человека, его трудолюбии, жизненной энергии, о чувстве юмора и ответственному подходу к делу, о нравственных и трудовых качествах [Русские, 2005, с. 559–560].

В ходе меджи, со знанием дела пишет талантливую писательница (не по членству в союзе писателей, а по качеству своих произведений) выясняется «кто ты такой», «каков ты», насколько азартен и ловок в труде, тугодум или юморист, ленив или трудолюбив? [Kose, 2005, с. 63].

Участье в меджи находится под неусыпным контролем всемогущего общественного мнения. Больше всего при этом гагаузы опасаются сплетни, опорочивающей доброе имя человека. С особой силой это относится к молодёжи. Осенью, когда приходит пора свадеб, то или иное участие жениха или невесты в процессе коллективного труда, принимается в расчёт. Кто как работал во время меджи, и кто как вёл себя на хору – ничто не проходит мимо всевидящего общественного мнения [Kose, 2005, с. 63].

Не вдаваясь в оценку достоинств и художественного совершенства рассказа Марии Кёсе, ещё раз подчеркнём научную ценность взаимосвязи по крайней мере трёх институтов соционормативной культуры гагаузов – меджи, хору и общественного мнения, заключающих в себе важнейшие правила из «Грамматики жизни» гагаузов.

Суть проявления функций этих институтов состоит в том, что они подтверждают наличие ветвистой кроны, т.е. самобытности культурного наследия гагаузов, и могущества подпитывающих её исторических корней. Даже попав в Сибири в тяжелейшие условия жизни в ходе депортации, гагаузы, во-первых, не только отвергли жизнь в бараках и решили строить себе персональные дома, но и преодолев трагедию, боль и страдания, сумели достойно, на виду местных жителей, возводить себе жильё. Не важно, что пришлось строить глинобитный дом не из привычного чамура («самана»), а из звенящей сибирской сосны. Во-вторых, удачно состоявшийся обычай коллективного труда («меджи») в глухой сибирской деревушке, так же как в родном Буджакском селе, закончился, к удивлению местных жителей, коллективным весельем – гагаузским хору.

ПАНТЕОН КУЛЬТОВ

Губогло М.Н.

ПРЕАМБУЛА: СИНКРЕТИЗМ ПАНТЕОНА КУЛЬТОВ

Синкретизм культов или их пережиточных форм у гагаузов проявляется в слитности, порой нерасчлененности различных форм религиозных верований.

Как и у ряда других народов, имеющих сложную этногенетическую и этнокультурную историю, бытующие у гагаузов культы предков, волка, петуха, коня, камня, земли и хлеба, отражали различные формы их хозяйственной деятельности и общественных отношений. Большинство культов перемешаны с догмами доминирующего православия с незначительными элементами ислама, т.е. с догматикой религиозных систем, унаследованными от вероятных и воображаемых предков, во времена, когда у этих предков начинался процесс социального расслоения и перехода от кочевничества к оседлости.

Многие исследователи не без удивления отмечали, что религиозные догмы православия у гагаузов имели место едва ли не формально. В соответствии с недоразвитым усвоением положений православного учения, значительное место занимали культы, а точнее пережитки разнообразных культов, а также культы, переработанные православием и приспособленные, имплантированные в систему христианской догматики.

В основе конкурентоспособности языческих по происхождению культов с православием лежали социальные факторы: во-первых, сохранившийся на рубеже XIX–XX вв. патриархальный строй гагаузской семьи, при котором «любой мужчина по своей организации несравненно выше любой женщины» [Мошков В.А., 1901, № 2, с. 1], во-вторых, отсутствие христианского обычая носить шейные православные кресты. «Ходить с таким крестом за нуждой, – мотивировали слабое следование этому ритуалу православия, – было бы большим грехом, а снимать его большим грехом, а снимать его всякий раз было бы чрезвычайно неудобно» [Мошков, 1902, № 4, с. 45].

1. КУЛЬТ ПРЕДКОВ

Участие в этногенезе и в этнической истории гагаузов и их вероятных предков, представителей различных народов, а также длительное проживание, в силу своей малочисленности, в иноэтнической среде, нашло отражение в наличии тесной связи между институтами соционормативной культуры и различными культурами, выработанными и востребованными в повседневной

жизни гагаузов. Таковы, например, взаимосвязи между культом предков и культом земли и хлеба, между культом петуха и эротическими культурами, между традициями гостеприимства и институтом общественного мнения. Приведем некоторые примеры, почерпнутые главным образом из описаний В.А. Мошкова, принимая во внимание, что в этнографической литературе культ предков, во-первых, признается одной из древних форм языческой религиозности, во-вторых, по мере накопления фактического материала, его смысловая и функциональная нагрузка становятся расплывчатыми, в-третьих, в культе предков находят свое выражение подчас разнопорядковые явления: от почитания мифических существ, – «тотемических предков» – до различных форм погребальных культов, от культа семейно-родовых покровителей до беспрекословного почитания старших младшими поколениями.

Согласно взглядам одного из общепризнанных теоретиков ранних форм религии С.А. Токарева, в классическом восприятии культа предков, понимается «поклонение умершим прародителям и сородичам, и прежде всего семейно-родовые формы такого поклонения, т.е. веру в то, что умершие предки покровительствуют своим живым сородичам-потомкам, и умиловительные обряды, устраиваемые в честь их членами рода или семьи» [Токарев, 1990, с. 255].

Наиболее яркие пережитки культа предков в XIX – начале XX вв. коренились и выражались в беспрекословной власти старшего мужчины в семье, что было характерной чертой патриархального строя семьи. И хотя сыновья, кроме младшего, создавшие семью, выстраивали себе собственный дом, от них требовалось не только оказывать отцу, «внешние признаки уважения, но подчиняться ему во всем, советоваться с ним и до весьма почтительного возраста чувствовать над собой власть отца даже в случае полной материальной от него независимости» [Мошков, 1901, № 2, с. 2].

Несомненная связь культов петуха и хлеба с культом предков выражается в том, что согласно народным обычаям, которые у гагаузов свято соблюдались до середины XX в., и которые я помню по личным впечатлениям, в течение первых пяти дней после Нового года, все женатые гагаузы вместе со своими женами должны разнести по большому пшеничному «колачу» со сложенной на него зарезанной, но не вареной курицей, с куском мяса или с куском рыбы ко всем своим старшим родственникам» [Мошков, 1901, № 2, с. 11].

Необходимость разносить «калачи» и целовать руки многочисленным родственникам старшего возраста «действует» для молодоженов и молодых хозяев в первые три года после свадьбы. В дальнейшем эта необходимость постепенно ослабевает. Однако она не исчезает по отношению к своему родному отцу, старшим братьям и благодетелям вплоть до самой их смерти.

Связь культа предков с эротическими культурами, которую заметил, но не объяснил В.А. Мошков, проявляется в преувеличенном чувстве стыдли-

вости, которую испытывают отцы гагаузов перед мальчиками. Чем-то библейским, т.е. чрезвычайно древним, сакральным и таинственным повеяло на В.А. Мошкова, когда он наблюдал отношения между гагаузским отцом и его сыновьями в системе семейных и общественных отношений у гагаузов. Характерная запись наблюдательного исследователя не оставляет сомнений в том, что он в действительности обнаружил связь между культом предков и эротическим культом, выраженном в табуировании некоторых сфер межпоколенных взаимодействий.

«Для мальчика сына, – как отмечал В.А. Мошков о бытовании «оригинального» обычая у гагаузов, – большим стыдом считается показаться отцу голым. Точно так же и отцу явиться голым перед мальчиком сыном, хотя бы и на купаниях, считается большим стыдом. Но, впрочем, стыдным считается и вообще для всякого взрослого мужчины быть голым при мальчиках» [Мошков, 1901, № 2, с. 3].

В полевых материалах Е.Н. Квилинковой обращает на себя внимание сообщение о явлении, указывающем на связь культа предков с культом земли и плодородия. По рассказам ее информаторов «последние 2–3 виноградных куста [гагаузы] не убирали, так как считалось, что там находится «плодородие земли» («erin bereketi»). Эта доля предназначалась для прохожих, бедняков или просто оставлялась на съедение птицам, которые согласно верованиям могли быть умершими предками. То есть, в обычаях, связанных с представлениями о духе плодородия, проявляются элементы культа предков» [Квилинкова, 2007а, с. 76].

Со временем одно из проявлений культа предков обернулась радостным праздником, сопровождаемым массовыми развлечениями, спортивными состязаниями и обильным угощением. Для понимания генетической связи между нынешними гагаузами и их вероятными предками, оставившими после себя продвинутую культуру каменных изваяний, воздвигнутых на степных курганах, имеют полевые материалы, собранные Е.Н. Квилинковой среди гагаузов Болгарии [Квилинкова, 2005а].

«У гагаузов Северо-Восточной Болгарии, сообщает, хотя жаль, что не иллюстрирует Е.Н. Квилинкова, – одним из объектов поклонения были древние курганы, которые в немалом количестве сохранились там до настоящего времени. Так, жители села Болгарево и г. Каварны, – продолжает она свои ценные наблюдения, – устраивали «панаиры» (ярмарки – на языке гагаузов Молдовы – М.Г.) на Хедерлез (День Св. Георгия). Его отмечали возле одного из курганов, находящегося между указанными населенными пунктами. В этот день разговлялись мясом ягненка и молочными продуктами. Приготовленную дома еду, женщины приносили с собой. На праздник, длившийся в прошлом три дня, устраивали танцы, ярмарки, массовые гулянья. Его отличительной чертой было скатывание женщины с кургана» [Квилинкова, 2007а, с. 560].

Праздники возле степных курганов, равно как и поклонение древним курганам, позволяет говорить о многом и ждут еще своего исследователя. Однако, предварительный вывод, сделанный Е.Н. Квилинковой, представляется безупречным. В самом деле, согласимся с ней, «в содержании данного праздника ярко проявляются черты культа предков» [Квилинкова, 2005а, с. 60–61; 2007а, с. 560].

Остается лишь добавить, что как в самой этнической истории гагаузов, насыщенной чрезвычайно многими межэтническими связями и иноэтническими вкраплениями, так и в пантеоне культов проявляется синтез культа предков с институтами гостеприимства, хору и ярмарками.

2. КУЛЬТ ВОЛКА У ГАГАУЗОВ

На протяжении всего XX в. в трудах отечественных и зарубежных тюркологов (Атанас Манов, В.А. Мошков, В.А. Гордлевский, В.Н. Башилов и др.) и особенно в современном гагаузоведении (М.Н. Губогло, М.П. Губоглу, Е.Н. Квилинкова, Л.А. Покровская, В.И. Сырф, Д.Н. Танасоглу) исследования культа волка у гагаузов были нацелены преимущественно на выявление и осмысление уникальности этого феномена, несущего в себе явные следы отдаленного тотемизма. Однозначная интерпретация культа волка, как едва ли не исключительного достояния воззрений гагаузов, еще со времен В.А. Мошкова позволяла без особых усилий подкреплять вывод о кочевом прошлом, а, следовательно, и изначально тюркском происхождении предков гагаузов.

Сегодня односторонность и прямолинейность вывода о наличии кочевого прошлого у предков современных гагаузов с помощью описания обычаев и ритуалов, связанных с культом волка, нуждается в корректировке, т.к. накопленный материал (Вяч. Вс. Иванов, И. Каратанов, Н. Попов, Г. Потанин, Л.П. Потапов) свидетельствует скорее об универсальности этого культа в евразийском пространстве (Д.К. Зеленин, С.Г. Кляшторный, Р.С. Липец, Ф.Ф. Илимбеков, Ф. Урманчеев, В.Н. Башилов), чем об его исключительности у гагаузов.

Верования о волке были распространены среди тюркских и монгольских народов евразийского пространства, а у гагаузов – шире, чем у народов, принадлежащих тюркскому миру, о чем, в частности, одним из первых сделал вывод авторитетный исследователь тюркских народов Л.П. Потапов [Потапов, 1958, с. 138].

Изучение этнографических особенностей культуры и быта гагаузов приводит многих исследователей к мысли о том, что в различных жанрах устного народного поэтического творчества гагаузского народа нашло отражение кочевое скотоводство, как преимущественная форма хозяйственной деятельности гагаузов до того, как они стали земледельцами. На основе этой формы хозяйства складывались соответствующие ценности и нормы народ-

ных представлений, пережитки которых сохранялись у гагаузов вплоть до недавнего времени. Изучение реликтов и пережитков служит существенным подспорьем и при решении этногенетических вопросов.

Большинство сведений о народных представлениях, в которых нашло отражение почтительное отношение гагаузов к волку, собрано участниками Молдавских этнографических экспедиций Московского государственного университета, работавшими в гагаузских сёлах южных районов Молдавии и Одесской области УССР в 1964 и 1965 гг.

Запреты на произношение настоящего имени волка, наличие множества эвфемизмов, подставных наименований, восходят своими корнями в древнюю историю, и напрямую связаны как с тотемистическими представлениями, так и элементарным страхом перед степным хищником, порождающими оцепенение, фрустрацию и поклонение.

В народных представлениях гагаузов о животных волк занимает особое и исключительное положение.

Страх перед силой и могуществом волка был настолько велик, что его не называли по имени [Зеленин, 1929], а говорили о нём иносказательно – *кудуруджаа* [Полевые записи МЭЭ, 1964], т.е. тот, который взбесился или может взбеситься. А поскольку он может прийти в бешеное состояние, надо быть очень осторожным с ним и держаться как можно дальше от него [Полевые записи МЭЭ, 1964]. Гагаузы верили, что волку известны все их действия и намерения в отношении волка. Поэтому женщины при упоминании о волке старались переходить на шёпот, или же меняли тему разговора, чтобы лишней раз всуе не произнести его имя [Полевые записи МЭЭ, 1965].

Страх перед волком зафиксирован в двух выразительных поговорках, бытовавших среди варненских гагаузов: «*ёлмюш* ешек курттан коркмаз» («Мертвый осел волка не боится»), «*ёлю* койун курттан коркмаз» («Мертвая овца волка не боится») [Zajaczowski, 1964, p. 142].

По свидетельству жительницы села Беш-Гиоз, Чадыр-Лунгского района Молдавской ССР, Калын Ияны Дмитриовны в далёком прошлом волк назывался у гагаузов словом “*бүрү*” [Полевые записи, 1959]. В тюркских языках существуют многочисленные названия волка. В алтайском, балкарском, киргизском, кара-калпакском, кумыкском, тувинском он известен под именем *бөрү* [Щербак, 1961, с. 162–172], в башкирском и татарском – *бүрә*, в казахском, туркменском и уйгурском – *бөрі*, узбекском – *бўри*, якутском – *бөрө*. Кроме этого в азербайджанском языке волк называется *гурд*, в туркменском – *гурт*, турецком – *курт*, *джанавар*, на языке огузов – *курт* [Türk Dili Kurumu Divanı Lugat, 1939, с. 342].

Реликтом прежнего почитания волка у гагаузов являются многочисленные нарицательные имена, под которыми волк известен в их языке: “*ябаны*”, “*джанавар*”, “*курт*”, “*кудуруджаа*”, “*бөрю*”, “*бөрө*” [Полевые записи МЭЭ, 1964].

Интересные эвфемизмы, не встреченные мной в ходе экспедиции 1959–1965 гг., были зафиксированы В.И. Сырфом. По его данным у гагаузов волка называли: *kuuguklu* («хвостатый»), *vozkumi* («серый крестник»), *bozbei* («серый бей»), *bozeleli* («сивогривый») [Сырф, 2003, с. 8].

Пока еще невозможно судить о том, какое значение имело каждое название и в каких случаях оно употреблялось [Гордлевский, 1947, с. 495–496]. В северных гагаузских сёлах Республики Молдова, прилегающих к городам Чадыр-Лунге и Комрату, волк известен под именем “*ябаны*”, а в сёлах, группирующихся вокруг п.г.т. Вулканешты, а также в Одесской области его чаще называли “*джанавар*” [Полевые записи МЭЭ, 1964–1965]. Те и другие группы гагаузов знали его как “*кудуруджаа*”. Иносказательные наименования, связанные с запретами, широко известны и в ряде других тюркских языков: в азербайджанском *аззі гара / рот его чёрный /*; в тувинском *кёк карак / синий глаз, взгляд /*; *кiзіл карак / красный глаз, взгляд/*; в якутском *узун кутурук / длинный хвост /*; *кутуруктах / имеющий хвост/*, *ахі лах / имеющий еду /*, *тіні рахтак / имеющий когти /*, *халлан уола / сын неба /*, *сэм / остаток добычи /*, *кiл / зверь /*, *кутурук / хвост /*, *танара уола / божий сын /*; в чувашском – *тукмак / колотушка /*, *тукмак хурэ / хвост как колотушка /*, *вурум хjрэ / длинный хвост /*, *пiгамбар iетті / собака пророка /* [Щербак, 1961, с. 132–133].

Наличие подставного имени для волка служило по поверьям ряда тюркских народов, том числе гагаузов, для того, чтобы уберечь скот. Представление о материальной силе табу (запрета произносить слово) для волка позволило в свое время выдвинуть гипотезу о связи подставного имени с широко распространенным среди тюркских народов обычаем, запрещающим называть своим именем старших родственников. И поскольку волк считался самым старшим (прародителем) тюркских народов, поскольку его называли подставным именем, или, как у гагаузов, подставное имя предохраняло от подслушивания и помогало выходу из состояния фрустрации.

Табуирование слова «волк», как ни странно, уживается с широкой распространенностью этнонимов, антропонимов и топонимов, содержащих этимологическую основу «волк». Целые народы и страны по свидетельству Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванова назывались «волчьим именем» по месту, отводимому этому животному в культурной традиции, понятно, тотемного происхождения, тех или иных индоевропейских племен и народов [см. примеры: Гамкрелидзе, Иванов В., 1984, с. 495–496].

О происхождении культа волка у гагаузов каких-либо особых сведений не сохранилось. Лишь в одной сказке, записанной В.А. Мошковым в самом конце XIX в., упоминается волк, которого орёл поднял на небо. Но, будучи там (на небе, перед лицом неба – М.Г.) целую ночь, волк всё время выл, чтобы попасть обратно на землю [Мошков, 1904, с. 200–201].

Лучше всего культ волка у гагаузов прослеживается в комплексе народных верований, связанных с осенним циклом *джанавар йортулары*, *йабаны йорту-*

лары (волчьих праздники). Этот цикл хронологически гораздо шире, чем у окружающих восточных и южных славян, чьё влияние несомненно сказалось в христианских представлениях гагаузов. Отдельные элементы волчьего культа прослеживаются в октябре месяце в обрядах, посвящённых празднику *джамали*, которые исполнялись в ночь перед 14 октября. 10-17 ноября продолжались *ябан йортулары*, и заканчивался весь этот цикл широко распространённым праздником *тонал ябаны (хромого волка)*, который гагаузы отмечали 21 ноября.

До середины XX в. сохранились пережитки, связанные с широко бытовавшими в прошлом «волчьими праздниками». Пожилые женщины с. Джолтай воздерживались от работы с овечьей шерстью [Полевые записи МЭЭ, 1964], в сёлах Томай, Бешалма, Авдарма не рекомендовалось обрабатывать овечью шкуру [Полевые записи МЭЭ, 1965], а в с. Баурчи, Казаклия, Чок-Майдан налагался запрет на ткацкую работу [Полевые записи, 1959]. Гагаузы верили в то, что если мужчина выедет в степь [Мошков, 1901, № 4, с. 60], или в поле [Полевые записи, 1959], или поедет из одного села в другое в той одежде, которая была сшита из овечьей шкуры или шерсти во время «волчьих праздников», то на него нападут волки и отберут у него эту одежду [Полевые записи МЭЭ, 1964], или съедят его самого, или причинят вред его скоту [Полевые записи, 1959]. Существуют многочисленные вариации легенд, в которых рассказывается о случаях, имевших место вследствие нарушения запрета женской и мужской работы в дни «волчьих праздников». Эти легенды до конца XX в. имели широкое распространение среди гагаузов и соседних болгар, но сейчас пока еще трудно определить этнические истоки и этническую идентичность того или иного варианта.

Гагаузский вариант:

2В сильную пургу двое гагаузов выехали в соседнее село. По пути их настигла волчья стая. Путникам грозила смерть. Один из них вспомнил, что его «сарги» [*Сарги – портянки из белой овечьей шерсти*] были сотканы его женой в дни «волчьих праздников». Сарги были выброшены, волки их разодрали в мелкие клочья, и спутники спаслись².

[*Легенда записана М.Н. Губогло в 1959 г. в с. Копчак, Чадыр-Лунгского района, МССР*].

Болгарский вариант:

Двое болгар везли спирт из Болграда в Комрат. Их догнали волки и стали окружать. Выброшенные мешки с орехами и другие продукты не спасли путников. Один из них заметил на бедре другого красный кушак, который, был соткан в «волчьих праздники». Вещь была выброшена, а спутники остались невредимыми.

[*Легенда записана М.Н. Губогло в с. Кирютня, Чадыр-Лунгского района, МССР*].

Аналогичные легенды и верования существовали в Болгарии у варненских гагаузов [Манов, 1938, с. 90].

Жительница с. Бешалма в самом конце XIX в. рассказывала В.А. Мошкову, что якобы в их селе одна женщина пряла во время «волчьего праздника» шерсть. Волк утащил у неё единственного ягнёнка, не тронув ни одной овцы у тех жителей, которые воздержались от работы в дни «волчьих праздников» [Мошков, 1901, № 4, с. 60]. В болгарском селе Кирютня, что на Юге Республики Молдова, не разрешалось притрагиваться к плугу, телеге, саням и виноградному прессу [Полевые записи, 1961]. У болгар на Балканском полуострове так же были известны «волчьи праздники», отмечавшиеся в первые две или три недели ноября. В эти дни у них «соблюдались некоторые запреты и ограничения, чтобы не рассердить волков» [Народы Восточной Европы, т. 1, 1964, с. 349]. Сравнение обрядности и народных поверий бессарабских гагаузов и болгар показывает, что у болгар запреты налагались не столько на работы, связанные со скотоводством, сколько на работы земледельческого характера. Таким образом, существенное отличие кажущегося на первый взгляд сходным содержания «волчьих праздников» у гагаузов и болгар состоит в том, что в обрядовой стороне этих праздников и в связанных с ними народных поверьях отразились различные формы хозяйственной деятельности: скотоводства – у гагаузов, земледелия – у болгар. Существовал самый разнообразный набор предохранительных действий и восклицаний, которые могли помочь человеку избежать неприятностей при встрече с волком [Мошков, 1901, № 4, с. 60]. В конце XIX в. гагаузы рассказывали В. А. Мошкову, что при встрече с волком, надо было раздеться догола и спастись бегством. Уроженец города Чадыр-Лунги П.Д. Карапетри сообщил, что при встрече один на один с волком надо было смотреть ему прямо в глаза: если человек пересмотрит, он спасен [Полевые записи, 1960]. Могущественным действием считалось подражание волчьему вою. Широкое распространение в гагаузских селах получило восклицание Ху! Ху! Ху! Это было отмечено в гагаузских сказках В.А. Мошковым [Мошков, 1901, № 4, с. 61], а позднее, в 1930-е годы у варненских гагаузов, на это обратил внимание Ат. Манов [Манов, 1938, с. 90], сохранилось это и в памяти взрослого населения в середине XX в. [Полевые записи МЭЭ, 1964].

Это восклицание, восходящее к куманской традиции, перешло впоследствии в христианский обряд плодородия, исполняемый варненскими гагаузами [Романски, 1915] в ночь перед 14 октября [Богданов, с. 37–38].

От двух до четырех молодых людей одевались в женскую турецкую одежду, или накидывали на себя кожи, вывернутые наизнанку. Один из них выбирался главным «джонгодор» или «мортолоз», он намазывал себе лицо сажей, а вокруг головы наматывал несколько поясов в виде турецкой чалмы. В руках у каждого была палка, на конце которой были привязаны куски тряпочек и небольшие колокольчики. Эта группа подходила к воротам каждого дома и начинала кричать уже знакомое: Ху! Ху! Ху!

Затем подражание волчьему вою прекращалось, чтобы «главный» смог выкрикнуть: «Джамаллар гелди, дуйдунус му?» (Джамали пришли, вы слышали?). Снова хором кричали: Ху! Ху! Ху! и «главный» продолжал: «Селям верди, алдыныс мы?» /Они вас поздравили, вы приняли это? / Затем все начинали танцевать, а «главный» в это время говорил хозяину дома, что они пришли издалека, страдают от жажды. Не найдется ли «имам сую?» (вина) [Богданов, с. 75; см. также: Манов, 1938, с. 127]. Возможно, что в этом отразились отрывочные воспоминания балканских гагаузов о прежних переселениях, связанных с кочевой жизнью.

День 21 ноября считался у гагаузов праздником «Хромого волка». Легенда о его происхождении такова. В некие времена один охотник забрался на дерево. Вдруг под деревом собрались волки и начали выть. Тут между ними появился старичок (оказавшийся Богом) и стал распределять каждому волку их жертвы. Все волки получили различных домашних животных, остался под деревом лишь один хромой волк, которому достался человек, сидящий на указанном дереве. Но когда волк начал подкапывать корни этого дерева, человек убил его из ружья [Чичеров, 1957, с. 36–37]. С тех пор, по словам информаторов, и стали гагаузы отмечать праздник «хромого волка» [Мошков, 1904, с. 208; Манов, 1938, с. 128–129]. В этот день нельзя было выгонять овец в поле, чтобы волки не съели пастуха, в отмщение за убитого некогда хромого волка [Полевые записи МЭЭ, 1964].

Чтобы обезопасить свой скот от волков, гагаузы устраивали летом или осенью коллективную охоту. Собирались 15–20 человек, верхом на лошадях, вооруженные ружьями или палками, и разъезжались в разные стороны по степи. Когда кому-нибудь удавалось наскочить на волка, тогда все остальные по его знаку начинали преследовать зверя, до тех пор, пока не загоняли его до смерти [Мошков, 1901, № 4, с. 60–61]. К сожалению, кроме упоминания о том, что перед началом охоты делались какие-то обряды [Полевые записи и МЭЭ, 1964], других сведений обнаружить не удалось. Несмотря на очень краткий и отрывочный материал, важно выделить и подчеркнуть три детали: во-первых, то, что охотились верхом на лошадях, во-вторых, несмотря на наличие огнестрельного оружия, охотники предпочитали «загнать волка до смерти» и, в-третьих, интересен обычай, по которому, согласно Ат. Манову, охотники перед началом облавы «предохранительно» кричали Ху! Ху! Ху! для того, чтобы волк не навредил кому-нибудь из охотников.

К осторожному (почтительному) обращению с волком призывает пословица, записанная у варненских гагаузов: «Курду гөрән да «уу» баарыр, гөрмеан таа чок баарыр» [Zajacowski, 1962, p. 151] («Кто увидит волка, кричит «уу», кто не видит, кричит еще громче»).

Дотрагиваться до языка мертвого волка строго запрещалось. Человек, который нарушал этот запрет, должен был неизбежно заболеть. У него в теле появлялись черви, и по словам гагаузов, такой человек умирал [Мошков,

1901, № 4, с. 60–61]. В лучшем случае человек мог остаться живым, но у него должен распухнуть язык [Полевые записи МЭЭ, 1965].

В гагаузском фольклоре хромой волк (топал йабаны) самый хищный и самый опасный из всех прочих волков [Полевые записи МЭЭ, 1965].

Пережитками существовавшей некогда веры в могущество волка являются гагаузские детские клятвы. В некоторых гагаузских селах до недавнего времени можно было услышать «йабаны урсун» [Полевые материалы, 1959–1960] (пусть поразит меня волк!). В недалеком прошлом к этому приему прибегали и взрослые [Полевые материалы МЭЭ, 1965]. Клятве именем волка гагаузы верили больше, чем клятве именем Бога или клятве честным словом. В гагаузских текстах В.А. Мошкова чаще встречается форма: «и бени джанавар!» [Мошков, 1938, с. 276] (съешь меня волк), нежели «Валлаа!» (Ей богу!) [Мошков, 1901, № 4, с. 21–22].

Выражение «йабаны урду», которое гагаузы употребляли применительно к убитому ягненку или теленку, означало не просто «ударил» или «убил», а «поразил», в смысле «покарал». Как будто какая-то сверхъестественная сила нашла свой выход, избрав для себя объектом жертву волка. Для лучшего понимания уместно сравнение с верованиями русского крестьянства: «Под Егория не работают, чтобы волк овец не поел» (разрядка наша – М.Г.). Кроме того в верованиях русского крестьянина жертвы принадлежат не волку, а христианским святым: «Что у волка в зубах, то Егорий дал» [Чичеров, 1957, с. 17].

Цикл осеннего «почитания» могущественного волка гагаузами существенно отличается от аналогичных поверий славянских народов. Согласно верованиям русских, после Михайлова дня, в лесу начинали властвовать хищные звери, причиняющие ущерб крестьянскому хозяйству. Например, на Егория осеннего «в лес никак нельзя ходить» [Чичеров, 1957, с. 36].

У северных и у южных славян поверья о волках были связаны с чисто рационалистическими представлениями. Власть над волками они приписывали христианским святым. У гагаузов сложилось другое представление. Чаще всего волк употребляется с эпитетом «бос» серый. Этот «бос ябаны» действует самостоятельно, выделяя себя от обычной волчьей стаи, многократно повторяется в славянских поверьях.

По мнению В.А. Гордлевского, в русский фольклор тоже вошёл этот «босый волк» [Гордлевский, 1947, с. 333]. Только не в качестве простого серого волка, которые зимой «артелями рыщут» [Нестор Полочанин, 1911, с. 47] в бесконечных русских лесах, а тем «босым волком», которому присуща тотемистическая таинственность, взятая из народных представлений куманов или других тюрков [Нестор Полочанин, 1957, с. 333].

Впрочем, этого «босого волка» христианская религия тоже попыталась «перемолоть». В Псковской губернии В.И. Чернышевым была записана сказка, в которой указывалось, что у «босого волка» имелась чудесная скамеечка

ка, или подставной столик, расположенный под иконой [Чернышев, 1935, с. 397]. Как образно заметил В.А. Гордлевский, в этом явлении «тюркский тотем подбирается к христианскому обиходу». Только не «босый волк» «цепляется за икону» [Нестор Полочанин, 1957, с. 335], как думалось В.А. Гордлевскому, а, скорее наоборот: служители христианской религии сами попытались скорее вытеснить из памяти народа остатки этого дохристианского представления, связанного с тотемистическими представлениями.

Искалеченный Богом волк со сломанной поясницей широко фигурирует в мифологии болгар едва ли не по всей этнической территории их расселения на Балканском полуострове.

Коротко говоря, равнодействующая обширных вариантов легенд о пастухах, пастухах-музыкантах и их контактах с волком, состоит в том, что Христианский Бог одержал победу над мифологическим волком, а, следовательно, знаменовал окончательную победу православия в воззрениях гагаузов над дохристианскими верованиями.

В литературе о гагаузах делались попытки представить их «весьма религиозными» [Берг, 1918, с. 144], и ярыми приверженцами православной религии [Чакир, 1899, с. 6–7]. Особенно постарался в этом направлении гагауз по происхождению, протоиерей М. Чакир, перу которого принадлежит «История гагаузов», опубликованная им на гагаузском языке в 1934 г. [Çiaçhiğ, 1934]. Однако это мнение не вполне подтверждается этнографическими, фольклорными и этносоциологическими материалами. У гагаузов существует поверье, что священники, первыми из всех людей, попадут в ад [Полевые записи, 1959]. Плохое отношение к служителям христианской религии подтверждается и многими народными приметами [Полевые записи, 1964]. Если встретишь волка, то это хорошо, а если зайца, кошку или попа, то это плохо [Манов, 1938, с. 141]. Аналогичная примета в отношении встречи с волком существовала и у других тюркских народов [Мошков, 1901, № 4, с. 50].

Узбеки подразделения уз, по сообщению Л.П. Потапова, еще в конце 1920-х годы верили, что «год, в который появилось много волков, будет для них удачным. Они спрашивали человека, выгодно продавшего на базаре свой хлеб или какие-либо другие продукты: «Ты что сегодня волка видел, что ли?». В Хиве тому же исследователю говорили «о такой счастливой примете: если человеку волк пересечет дорогу, то это непременно сулит ему удачу» [Потапов, 1959, с. 141].

Относительно бытования ее в прошлом у киргизов, В.А. Гордлевский заметил, что это является «отголоском высокого взгляда на волка» [Гордлевский, 1947, с. 329]. В отличие от персонажа волка, священники попадают в сказках обычно в самое глупое положение [Мошков, 1904, с. 127–129, 156, 157–158, 158, 189, 221, 222–226, 227, 229, 232, 233, 234, и др.]. По этому поводу еще в начале XX в. было высказано предположение, что в этом проявляется отголосок какой-то древней вражды между священниками или их

предшественниками, в том числе шаманами или языческими жрецами и народом. От гагаузов можно было слышать, что не грех убить цыгана, еврея, конокрада и попа [Манов, 1938, с. 143].

Ироничное отношение гагаузов, проживающих в Болгарии, к православной религии красноречиво выражены в поговорках, записанных Владимиром Зайончковским в сентябре 1957 и октябре 1958 гг. в Варненском округе: «Баа истемеер дуа, истеер казма» (Винограднику нужна не молитва, а мотыга) [Zajaczowski, 1964, с. 132]. Перевод В. Ковальского «Связанный поп не дерется» – не точен], «Baali ropaz kavgaа jarmaz», «Баалы попар кавга уартаз» (Связанный поп скандалить не станет) [Zajaczowski, 1960, с. 868].

И если над священником можно делать самые злые насмешки, то в отношении волка ничего подобного не допускалось. Вообще «бос йабаны» – серый волк не терпит, чтобы к нему прикасались. Мясо овцы, убитой волком, считалось ядовитым, и его никогда не ели [Мошков, 1901, с. 61]. Если месяц бывал красным, то говорили, что его кусают волки [Мошков, 1901, с. 55]. Этот сюжет имел дальнейшее развитие. Такой вид месяца (обкусанный волками) считался дурным предзнаменованием: либо град пойдет [Полевые записи, 1962], либо убийство случится [Мошков, 1901, с. 55], либо война нагрянет или другое какое-то несчастье произойдет [Полевые записи, 1964]. О почтительном отношении к волку говорит отсутствие его образа в популярных гагаузских народных частушках «мани». Например, в 111 частушках, опубликованных В.А. Мошковым [Мошков, 1904, с. 321–343], и в 70 приведенных в материалах В. Зайончковского [Zajaczowski, 1960, с. 874–883] имя волка упоминается только один раз.

Интересные и важные с этнологической точки зрения сведения о бытовании культа волка у гагаузов приведены в трудах Е. Квилинковой. Так, например, в одной из газетных публикаций она сообщает, что в день Св. Трифона (1/14 февраля) гагаузы окропляли виноградники освященной водой. В некоторых селах, где побывала сама исследовательница, совершали обрядовое подрезание 3 кустов виноградника, которые поливали вином, чтобы лучше плодоносили. При этом первые три дня февраля (день Св. Трифона, Сретение и день Св. Симеона) считались особенно опасными (*hatalli gun-niar*). Их отмечали в честь волков. В эти дни соблюдался ритуальный запрет на все виды работ, связанных с острыми и колющими предметами, чтобы предохранить людей и скот от нападения волков [Квилинкова, 2002, с. 5-56].

Внутренняя противоречивость и вместе с тем симбиоз ритуальных действий и запретов на все виды работ состоит в том, что при совершении обрядов, связанных с земледельческим трудом (предохранительная магия) была ориентирована на работы, связанные некогда с кочевым бытом и скотоводством. Плотное сращивание верований, связанных с язычеством и культом волка с православием выглядело таким образом, как будто в новые православные меха наливали старое языческое вино. К типологически сходному

явлению, т.е. синтезу язычества и православия, видимо, относится зафиксированный Е. Квилинковой запрет на употребление мясной пищи (пищевое табу), номинированный в качестве волчьего поста («janavar yortu») [Квилинкова, 2002а, с. 18; 2007а, с. 461].

Не вполне глубокие знания гагаузами религиозной догматики, к тому же не сочетающиеся с утвердившимся в литературе мнением относительно их глубокой приверженности к православию, имеют скорее этнополитическое, чем этнокультурное происхождение и объяснение.

Навязчивая манифестация своей религиозной идентичности была протестом гагаузов против насильственной исламизации в пору пребывания их на Балканском полуострове в составе Османской Империи.

Альтернатива: симпатия волку и антипатия священнику в представлениях гагаузов, не только сближает их с генетически родственным тюркским миром, но и дополняет картину самого тюркского мира, которому были присущи маргинальные состояния в проявлении религиозной идентичности.

Явные следы культа волка в представлениях гагаузов не ведут дальше восприятия его как прародителя или прародительницы, субъекта, которому следует поклоняться, проводника – пастыря – спасителя, или символа на знамени [Guboglu, 1981, s. 13]. И из-за недостатка фактического материала, пока еще рано серьезно ставить вопрос об эволюции культа волка. Однако одно из звеньев этой эволюции свидетельствует о слабеющей энергии тотемизма и поражении волка-тотема в борьбе с христианской религией.

В одном из бытоописательных рассказов, зафиксированных В.А. Мошковым, говорится о неудачной попытке волка стать православным священником [Мошков, 1904, с. 140–141]. У варненских гагаузов в Северо-Восточной Болгарии была записана поговорка о том, что даже собака осилит волка: «Arkaly korek kurdu buar», Аркалы копек курду бууар) («Собака, у которой есть покровитель, волка задушит») [Zajaczowski, 1960, с. 868; 1962, р. 128].

В одной из гагаузских сказок мифологического содержания волк встречает героя сказки в пустыне и направляет его по верному пути [Мошков В.А., 1904, с. 3]. Перенесение места действия гагаузской сказки в пустыню также побуждает искать этнокультурные параллели гагаузских сказок с преданиями кочевых средневековых тюрков. В одном отрывке из уйгурского сказания об Огуз-кагане, приведенном в работе В.В. Радлова, сиво-шерстый и сиво-гривый, высокий волк выходит навстречу Огуз-кагану, который проделал перед этим сорокадневный поход и говорит: «Я, Огуз, хочу служить тебе!» [Радлов, 1893, с. 3]. Затем этот волк помогает одержать важную победу над сильным противником. В другом месте эпос приписывает волку такие слова, обращенные к Огуз-кагану «Я пойду впереди и буду указывать тебе дорогу» [Потанин, 1899]. Г.Н. Потанин был твёрдо уверен в том, что культ волка имел широкое распространение у тюркских народов [Потанин, 1899]. Об исконности культа волка у тюрков мимоходом заметил и В.В. Бартольд и А.Н.

Максимов [Бартольд, 1973, с. 207; Максимов, 1928, с. 12]. Обстоятельно этот вопрос был изучен турецким исследователем Ф. Кепрюлю [Köprülü, 1920, s. 51; 1923, s. 53–61; 1928]. В советской литературе культу волка были посвящены обстоятельные публикации В.А. Гордлевского, Р.С. Липец, Ф.А. Урманчеева [Гордлевский, 1947; Илимбетов, 1971, с. 224–227; 1978; Урманчиев, 1987; Липец, 1981, с. 120–133. См. также: Халаева, 1977; Карпов, 1996].

Приведённые материалы о народных преданиях и поверьях, обусловленных культом волка у гагаузов, а также совпадение сюжетов гагаузских сказок и поверий о роли волка в действиях и судьбе главного персонажа сказки, близких по смыслу с преданиями других тюркских народов, дают основания искать истоки культа волка гагаузского народа в языческих представлениях кочевых тюркских народов.

Волк – это могущественный зверь, воспринимаемый тюркскими кочевниками как символ воинственности. По китайским сведениям, профессиональные воины, дружинники степного князя, которые составляли его личную гвардию, назывались у тюркских каганов, «бёри» (волки) [Кляшторный, 1964, с. 26]. Это очень важно подчеркнуть, потому что именно эти кочевники готовы были воспользоваться любой возможностью, чтобы сохранить свой кочевой образ жизни. Грабительские набеги тюрков на своих соседей заканчивались успешно в том случае, когда в этих походах активное участие принимали эти «бёри».

Для пастбищно-кочевого хозяйства обширного пояса Евразийских степей волк был опасным хищником, который опустошал их стада. Вследствие этого он вырастал в могущественную фигуру, достойную стать объектом поклонения. Можно предположить, что культ волка первоначально был порождён отголосками древних тотемистических представлений, которые сохранились в устных преданиях не только кочевых тюрков, но и других кочевников. Затем, по-видимому, культ волка закрепился в идеологии пастбищно-кочевой формы производства, отражая рационалистические представления кочевников об этом степном хищнике, вследствие его постоянной угрозы. В этом причина широкого распространения этого культа и причина его длительной живучести.

Героизация волка проявлялась в том, что у некоторых тюркских народов существовали флаги с изображением волка. Так, например, по сообщениям китайских источников на знаменах древних тюрков изображалась волчья голова, расшитая золотом [Гундогдыев, 1998, с. 540]. Личные гвардейцы тюркских каганов, которым доверялась охрана знамени с изображением волчьей головы, назывались *бери* (волки) [Гумилев, 1993, с. 23].

Каким образом культ волка мог оказаться в представлениях у гагаузов, главной отраслью хозяйства которых уже не менее трех столетий является земледелие? Где искать звено, связывающее их с тюркоязычными кочевниками? По мнению В.А. Гордлевского разгадка может лежать в юго-западном

углу южнорусских степей, куда переселялись куманы под давлением киевских князей [Гордлевский, 1947, с. 323.]. К этому выводу его привели данные по топонимике и ономастике Бессарабии, Румынии и Венгрии. Турецкий исследователь Х.Н. Оркун видел в слове «Бессарабия» воспоминание о куманском предводителе *Basar-aba* [Orkun, 1946, р. 2]. А ещё раньше Л. Расоньи, написавший статью о куманах в устье Дуная, отмечал, что имя *Basaraba* было очень модным и распространённым в разных местах обитания средневековых тюрков [Rasonyi, 1939, р. 420]. Среди гагаузских имён часто встречаются такие, которые были широко распространены у куман [Младенов, 1938, с. 53]. Вышеизложенные соображения не исключают возможности искать истоки культа волка у гагаузов именно у куманов и узов (торков) – обитателей южнорусских степей, а впоследствии некоторых районов Балканского полуострова и венгерской Паннонии.

Понятно, возникает вопрос: «Был ли культ волка известен куманам?»

Автору «Слова о полку Игореве», видимо, была знакома история тюркоязычных куман, имена их вождей, их кочевой быт и народная мифология, отдельные мотивы которой, понятно, нашли отражение в тексте «Слова». «Гзак бежит серым волком, Кончак ему след правит к Дону Великому» [Слово о полку Игореве, 1950, с. 14]. Здесь волк символ стремительности и опасности. В другом месте автор «Слова» прямо указывает, что «вльци грозу въстрожать по яругам» [Слово о полку Игореве, 1950, с. 16]. Выразительно звучит этот отрывок в переводе А.Н. Майкова: «Воют волки по крутым оврагам, ощетинясь, словно бурю кличут» [Слово о полку Игореве, 1950, с. 125]. Скорее всего, этот сюжет навеян автору «Слова» содержанием куманской песни или эпоса. На это обстоятельство ещё не обращалось внимания, хотя в литературе мимоходом упоминалось о следах куманского эпоса в русских летописях [Пархоменко, 1940, с. 391–394]. По мнению В.А. Пархоменко сюжеты куманских песен могли быть принесены куманскими девушками, которые в немалом количестве попадали в княжеские дворы, или просто в плен [Словарь-справочник «Слова о полку Игореве», 1965, с. 17].

Выше уже отмечалось, что это слово было известно многим тюркским народам, знали его и гагаузы. Другое этническое наименование куманского племени [Rasonyi, 1939, s. 416] *Başkirt** (*Boskurt*) близко к «бос курт» – серый волк [Rasonyi, 1939, s. 415].

В «Codex Cumanicus», памятнике куманского языка имеется слово «*bo-zağ*», которе бытовало у них в XI–XIII вв. Первую его часть, «*boz*» В.В. Радлов переводил как «серый» [Radloff, 1887, с. 73]. Г. Вамбери объяснял *бору* из «бор», *бөр* (серый) [Vambery, 1879, с. 202], что по мнению современных исследователей, в звуковом и семантическом отношении не вызывает возражений [Щербак, 1961, с. 131].

В представлениях и поверьях бессарабских гагаузов сохранились какие-то смутные воспоминания о возможности общения человека с волком. От-

существование таких навыков по преданиям варненских гагаузов, могло привести к беде. Не случайно популярной была поговорка: «Салмаа билмеян копек сўрўсўна курт гетирир» (Неумеющая лаять собака навлечет на свое стадо волка) [Zajacowski, 1962, p. 143].

Многие пожилые информаторы в 1960е годы утверждали, что якобы раньше люди хорошо знали обычаи и повадки волков, а теперь «все земли распахали, волков не стало, и мы их забыли», как заявил П.Д. Карапетри [Полевые записи, 1963]. Неоднократно информаторы-гагаузы старались подчеркнуть, что лучше всего с волками могли справляться пастухи с помощью различных засекреченных таинственных средств [Полевые записи, 1964].

Аналоги этому явлению легко обнаруживаются в огузском героическом эпосе «Книга моего деда Коркута». Именно из этого выдающегося памятника средневековых тюрок мы узнаём о пастухе, у которого была праща с камнем. «В том месте, где камень (брошенный пастухом – М.Г.) касался земли и падал, трава не вырастала; когда там останавливались на лето жирные бараны и тощие ягнята, волк, придя (туда) не ел их» [Книга моего деда Коркута, 1962, с. 28], боясь удара этой пращи пастуха [Деде Коркут, 1950, с. 139].

В конце XIX в. интересный рассказ был записан В.А. Мошковым о том, как таинственные знания одного пастуха столкнулись однажды с подобными же знаниями кучера: «Один кучер ехал с барином из Болграда в Аяджалы. Он мог по желанию когда угодно и где угодно собрать волков, и вот, проезжая по степи и увидя стадо овец, пастух которых спал, вздумал подшутить над этим последним. Он созвал двух волков, которые бросились на овец, а сам поехал далее. Но и пастух был не прост. Проснувшись от шума, он взял свою собственную бурку и стал бить по ней палкой, что было мочи, грозя пальцем в направлении отъезжавшего экипажа. Благодаря таинственным знаниям пастуха, каждый удар его по собственной бурке, отзывался на спине кучера, так что этот последний должен был вернуться и просить прощения, потому что вся его спина была в синяках» [Мошков, 1901, № 4, с. 61].

Эта традиция восходит к традициям тюркоязычных куманов, которые путем мнимого общения с волками, старались предугадывать или предопределять ход дальнейших событий в желательном для себя направлении. Красноречивое свидетельство тому находим в неоднократно упоминавшемся сообщении Ипатевской летописи: «... когда наступила полночь, то Боняк встал, и, отъехав от войска, начал выть по-волчьи. Волк ему ответил, и вслед за ним много волков начали выть» [Клеванов, 1871, с. 161–162].

Из этого хан сделал вывод: «завтра мы одержим победу над венграми» [Клеванов, 1871, с. 161–162]. Можно было бы подумать, что это обыкновенный охотничий прием, с помощью которого охотник, по словам В.А. Гордлевского, «воспроизводит первобытное соотношение между человеком и животным миром, нарушенное культурой и отходом человека от природы» [Гордлевский, 1947, с. 331]. Но оказывается, что у куманов этот обычай имел

распространение не только перед битвой или охотой. К. Гамсархудиа сообщает о том, что «было обычаем у Тогортака выть по-волчьи после победы над врагом» [Гамсахурдиа, 1945, с. 175].

В некоторых гагаузских сказках волк выступает защитником народных интересов в борьбе против богачей, царей и прочих притеснителей [Мошков, 1904, с. 13–15]. Иногда заблудившийся в пустыне странник с помощью волка выходит на верную дорогу [Мошков, 1904, с. 3].

Совпадение этого мотива с фольклорными сюжетами кочевых народов позволяет видеть, что культ волка у гагаузов восходит своими корнями к кочевому прошлому гагаузов, которое со временем уступило место оседлой жизни и преобладанию земледелия в их хозяйстве.

Сейчас еще невозможно конкретно проследить историко-географические следы культа волка у гагаузов, однако предварительно можно сказать, что они ведут из южнорусских степей на Балканский полуостров, превращаясь там, в топонимике Добруджи в связующее звено между средневековыми тюркоязычными узами и куманами и современными гагаузами. В качестве примера можно назвать гагаузское село Каракурт [Романски, 1915, с. 85] (черный волк), и турецкие села Куртбунар (волчий колодец) и Куртдуман (волчий туман) [Романски, 1915, с. 89].

Занимая видное место в гагаузской ментальности и в этнокультурной истории, культ волка не только инкорпорирует («прописывает») гагаузов в степную культуру Евразии, но и указывает на траектории культурных взаимодействий по мере того, как кочевые тюрки, двигаясь на запад, соприкасались с византийской культурой в Малой Азии, «тюркский тотем подбирался к христианскому обиходу» (В.А. Гордлевский), – хотя и полностью не заменил его «встретить волка – это хорошо, а если зайца, кошку или попа, то это плохо» (Атанас Манов); с российской – в степях от Волги до Дуная, со славянской и романской – на Балканах и в прилегающих регионах Юго-Восточной Европы.

В обычаях турок-сельджуков (кочевников) и византийцев (греков-горожан) прочно сошлось разделение народного календаря на два этапа – летний – от Хедерлеза (св. Георгия, 23 апреля по старому стилю) и зимний – от Касыма (св. Дмитрий, 26 октября по старому стилю).

Культ волка, как синтезированный продукт оседло-кочевых образа жизни неизбежно порождался тем, что евразийский материк служил исконной средой хозяйственной деятельности предков гагаузов, в том числе в ходе бесконечных выяснений его непростых отношений со свирепым, но почитаемым, мстительным и соперничающим, угрожающим и спасающим («пастырь в пустыне») степным хищником.

3. КУЛЬТ ПЕТУХА

В культе волка («символ независимости») и в ассоциированных с ним культах петуха («символ воинственности и маскулинности») и лошади («символ верности») гнездится диалектически единое, исторически обусловленное цивилизационное единство тюркизма, византинизма и славянства.

Мифологический контекст образа петуха у гагаузов, как и у ряда других народов, прежде всего, связан с солнцем как символом «отсчета времени», переходом от царства тьмы к царству света.

Культ петуха, как сына Солнца, – допускает Олжас Сулейманов, – был общим у иранцев и близким к Ирану тюркам. В вокабуляре тюркских народов петух называется хороз (гагаузы, турки) кораз, гораз, гаруз, кураз, каруз и другие фонетически близкие лексемы.

На рубеже XIX–XX вв. связь культа петуха с культом солнца, например, проявлялась в том, что гагаузы определяли время по петухам и по солнцу. Вполне зажиточный гагауз в одном из сел Бендерского уезда признавался в этом В.А. Мошкову, оправдываясь в том, что он не может купить часы, чтобы не вызвать на себя гнев или порицание общественного мнения. Дом без петуха воспринимался как дом без часов и без предвестника перехода суток от лунного к солнечному времени [Мошков, 1901, № 2, с. 19].

Важные сведения, проливающие свет на связь культа петуха с культом предков обнаружила искусная в сборе полевого материала Е.Н. Квилинкова. В праздник Вознесения, через сорок дней после Пасхи, гагаузы Молдовы «одаривали живым петухом и курицей из молодого потомства для разведения их в хозяйстве. «Согласно народным представлениям о загробном мире умершие родственники на том свете продолжают вести хозяйство и живут обычной жизнью, а потому, «им, как членам семьи, тоже должна выделяться часть еды» [Квилинкова, 2007а, с. 560].

Несколько ранее в книге, посвященной гагаузскому народному календарю, Е.Н. Квилинкова сообщала, что в тот же праздник Вознесения Господине (*Ispas*) в с. Авдарма «некоторые хозяйки одаривали родственников, соседей или молодоженов живой уткой или курицей» с тем, чтобы «на том свете у умершего родственника они размножились» [Квилинкова, 2002а, с. 110].

Имплантиция живого петуха в состав обрядности, посвященной культуре предков, означает не столько желание принести жертву Господу Богу, сколько обеспечить силу и энергетику этой птицы живым и здравствующим. В союзе с культом предков, культ петуха означает веру в вечное движение жизни и понимание важной роли наследия прошлых поколений в современной жизни. Вряд ли гагаузы-информаторы (у которых В.А. Мошков собирал материал в конце XIX в. и Е.Н. Квилинкова – в начале XXI в.) читали Гегеля или Канта, или штудировали тезисы Фейербаха. Однако они прекрасно осознавали, что едва ли не с языческих, дохристианских времен, их предки дали им жизнь.

Петух выступает одним из символов проявления жизненной силы, сексуальной потенции, маскулинности, воинственности и независимости, что согласно тюркским и арабским источникам, нашло отражение в фольклоре, символике и геральдике [Мифы народов мира, т. 2, 1998, с. 309–310]. Так, например, на знамени средневекового государства гагаузов красовался петух [Gungör, Argunsah, 1991, s. 12].

В конце XX в. по свидетельству известного гагаузского поэта Мина Кёся у гагаузов существовало примечательное поверье: «хороз ешикта (капуда), бил ани гележек мусаафир сана» [Кёса, 1996, s. 68] («Если петух пропоеет на крыльце или перед входом в дом, жди гостей»).

В насыщенном праздниками зимнем календаре гагаузы дважды отмечали праздники, связанные с домашней птицей. В Игнатьев день (день священика Игнатия) 20 декабря (1 января) отмечали день курицы (*taukların günü*), с которым был связан обряд «коледник». Целью обычаев, обрядов и гаданий этого дня, как сообщает Е. Квилинкова, – было стремление магическим образом повлиять на плодovitость всего крестьянского хозяйства в целом. Именно в этот день, зимнего солнцестояния, как считали гагаузы, начинал удлиняться день и люди начинали готовиться к празднованию Рождества [Квилинкова, 2002а, с. 27-29].

Совсем иной, ровно через месяц (20 января, 2 февраля) была смысловая нагрузка для Ефима (преподобного Ефимия) (*Horozun günü*). В этот день (День петуха) до восхода солнца мужчина резал петуха и кровью петушиной головы окроплял ворота дома, демонстрируя, что в доме есть мальчики и мужчины. Это обряд совершали и гагаузы, и болгары с. Кирсово Комратского района Республики Молдова. К обрядности не допускались женщины, так как считалось, что цель жертвенного петуха состояла в том, чтобы все мужчины обладали мужской силой, были сильными и здоровыми [Полевые записи, 28 сентября 2002 г.].

«У гагаузов Болгарии, – как свидетельствуют по итогам своей поездки в гагаузские села Болгарии Елизавета Квилинкова – есть праздник, который не отмечают гагаузы Бессарабии – Петльов день (2 февраля), когда приносят в жертву петуха «за здоровье мальчиков (сыновей)» [Квилинкова, 2005а, с. 39-40, 212-213].

Этот праздник, – отмечала далее сотрудница Института межэтнических исследований Академии наук Молдовы, – заимствован болгарскими учеными у болгар, переселившихся в Северо-Восточную Болгарию, то есть, после переселения части гагаузов в Бессарабию» [Квилинкова, 2007а, с. 142 и др.]. Если, во-первых, гагаузы Болгарии исповедуют православие, то 2 февраля (20 января) они никак не могут отмечать какой-либо день, кроме дня преподобного Евфимия. Во-вторых, по крайней мере, в с. Кирсово, где более ста лет совместно проживают гагаузы и болгары, этот обычай принесения в жертву петуха известен в равной мере и гагаузам, и болгарам. Но если этой

обычай распространен не только в с. Кирсово, но и в других гагаузских селах, становится бесосновательным тезис о том, что жертвоприношение петуха балканские гагаузы заимствовали и болгар после того, как основная масса переселилась из Добруджи в Бессарабию. Таким образом, еще раз подвергается сомнению вывод Е.Н. Квилинковой еще об одном заимствовании гагаузов из арсенала болгарской культуры.

Кормление новобрачных жареным петухом или курицей этнографы засвидетельствовали у многих народов [Кагаров, 1937, с. 64].

В гагаузской свадьбе главное действующее лицо «саадыч», который исполняет роль режиссера на свадьбе, а в дальнейшем несет ответственность за судьбу новосозданной семьи. Именно он с первыми признаками рассвета дает жениху хлеб с курицей «в знак того, что ему уже дозволяется воспользоваться его супружескими правами» [Мошков, 1901, № 1, с. 119].

В этнографической литературе неоднократно отмечалось, что у древних пруссов новобрачным подносили жареного петуха. То же самое, – по свидетельству Е.Г. Кагарова, – отмечалось в обычаях украинцев и у других народов [Кагаров, 1911, с. 319; 1937, с. 64].

Изначальный смысл этого обряда, оставшегося за пределами внимания исследователей сценариев и смысловых практик гагаузской свадьбы, заключается в эротической силе петуха и в оплодотворяющем влиянии этой птицы. Предположение о том, что смысл этого обряда заключался в жертвоприношении на рассвете петуха (или курицы) Богу-Солнца, представителем которого считался петух или в символике новосозданной брачной пары, как думал Н.Ф. Сумцов [Сумцов, 1881, с. 116–120; Кагаров, 1937, с. 64], не нашло сторонников среди ученых, искавших корни этого обряда в фольклоре и в этнографических описаниях.

Древность этого обычая, отмеченного у гагаузов В.А. Мошковым в конце XIX в., подтверждается сообщением в сборнике, изданном в XVIII в. По свидетельству Е.Г. Кагарова, в нем говорилось: «Се слышим некое не богоугодное дело, наипаче же мерзко и стыдно, я же творят христиане, от диавола научно суще. Егда же убо у них брак совершается и готовлена хранина бывает, жениху с невестого идеже ложу быти...

И тамо принесут им курицу жареную, и жених возьмет за ногу, а невеста за другую, и учнут тянуть ея резно и приговаривают скверно, еже несть мочно и писанию вдати» [Буслаев, 1861, с. 46].

Петух и эротика связаны с многочисленными мифологическими отношениями и обыденными сюжетами.

Гагаузский свадебный обряд корреспондирует с эротическими культами, связанными в свою очередь с половой магией. Смысл дарения хлеба, курицы и особенно петуха означает растабуирование половых запретов, строго соблюдаемых гагаузскими девушками до замужества. Судя по литературным источникам и полевым наблюдениям, в том числе за поведением гагаузских

девушек и гостей на общесельских хору, половое табу проявляется в строгом запрещении половых связей, в стыдливости обсуждения тематики, связанной со сферой половых отношений, в запрете брачно-половых отношений между близкородственными персонажами, в религиозном освещении брака.

Важная роль обряда с петухом в структуре гагаузской свадьбы, в том числе в деле растабуирования половых запретов, становится очевидной, если принять во внимание последующее реагирование общественного мнения на состояние невесты в первую брачную ночь.

Приведем два варианта хода событий в подробной записи В.А. Мошкова. После совершения супружеского акта «невеста надевает на себя чистую рубашку, а старую берут женщины и решают, невинна ли невеста или нет. Если она окажется невинной, то «деверь» дает выстрел из револьвера, и наступает всеобщая радость. Мужчины тогда кладут себе за ухо букетики из «феслена», перевитые мишурой, а женщины такие же букетики затыкают за платок на головке. Все выходят во двор, пляшут и кричат. Окрашивают красной краской водку, и невеста, разливая ее в стаканы, угощает всех присутствующих...

Но если бы невеста оказалась не невинною, то тогда вся картина резко изменяется: «дверь» из револьвера не стреляет, «киток» из «феслена» не делает, водки не окрашивают, на дворе не танцуют, все сердиты и молчаливы. Жениха и невесту запрягают тогда в телегу и катаются на них по улице, погоняя кочергой; все над ними смеются» [Мошков, 1901, № 1, с. 120].

Е.Н. Квилинкова в недавно опубликованной монографии сообщила, что в соответствии с народными обычаями «о факте недевственности невесты официально сообщали всем гостям, приглашенным на свадьбу, и всему сельскому обществу». Более того, «сокрытие этой информации, по народным представлениям, грозило навлечь беду на родственников и всех присутствующих гостей» [Квилинкова, 2007а, с. 562].

О важной роли петуха в любовных преданиях свидетельствует миф об Алектрионе, который сторожил у дверей опочивальни Ареса и Афродиты во время их ночных свиданий [Кагаров, 1937, с. 64].

Алектрион, в греческой мифологии слуга Ареса, должен был будить Ареса и Афродиту до наступления утра, но однажды проспал и Гелиос застал любовников. В наказание Алектрион был превращен в петуха [Мифологический словарь, 1991, с. 30; Журавлев, 2005, с. 269].

Не случайно образ петуха, связанный с мускулинностью, эротической и оплодотворяющей силой, волнует профессиональных художников, поэтов и других деятелей молодой художественной культуры гагаузского народа.

Так, например, на известном полотне художника Владимира Топала «Гагаузская свадьба» слиты воедино остатки языческого земледельческого культа с православием, как важным объективным критерием этнокультурной идентичности гагаузов. Художник сумел воплотить эту двуединую идею через пожелание удачного жизненного цикла молодоженам, держащим в руках нравственно охранительную православную икону и вдохновляющее

призывное пение горластого петуха, горделиво восседающего на колонне, символизирующей победу над пустотой и временем, активности над условностью и ленью. С высокой колонны петух осеняет жизнь молодоженов подобно крестному отцу, ответственному в известной мере за судьбу жениха и невесты [Топал, 2006, с. 571].

Вряд ли В.Топалу, автору произведения, приходилось штудировать специальные публикации о культуре петуха российских и европейских исследователей, например, труды Кагарова и Буслова. Значит, водрузив петуха на полочку, и воздавая тем самым жениху и невесте пожелания воспроизводства рода человеческого, он исходил из понимания символической роли петуха в менталитете гагаузов.

4. КУЛЬТ СУДЬБЫ

В гагаузской ментальности нет более твердого убеждения, чем убежденность в неизбежности Предначертания, в неотъемлемости того, что предназначено судьбой.

В эпилоге одной из гагаузских сказок, несущем в себе мощный заряд морали, как заповеди, говорится о неотвратимости судьбы: «Не бей меня! – взмолился бедняк и покорно пошел за хозяином, мысленно проклиная судьбу (подчеркнуто мной – М.Г.), от которой ему не удалось скрыться даже в могиле» [Гагаузские народные сказки, 1998, с. 149]. Познанию на практике этой неотвратимости предшествовал ряд поучительных событий. Увидев бедняка, рубившего на дереве сук, на котором он сидел, проходящий путник предупредил: «Не руби этот сук, свалишься вместе с ним». Когда бедняк дорубил сук и, естественно, оказался на земле, он догнал прохожего и спросил, когда ему предписано умереть. «Через сорок дней, – ответил человек в шутку, чтобы избавиться от бедняка» ... На тридцать девятый день бедняк пошел на кладбище, вырыл себе могилу, лег на спину и стал дожидаться смерти, с тем, чтобы избавиться от долгов. Прибыв на кладбище и увидев живого бедняка, лежащего в могиле, богач, которому бедняк должен был вернуть долги, огрел его кнутом и заставил отрабатывать долг.

В несколько иной, в философском смысле, в более заниженной редакции передается мораль популярной сказки «Borçlu» (Должник), и соответствующая интерпретация ее в творчестве К. Василиоглу.

«Bundan sora fukaara genä nicä da başka yıllar, gitmiş zenginın kırlarını işlemää, kendi çoktankı borçearınnan ödeşmää deyni» [Vasilioglu, 2008, s. 11] (После этого бедняк, снова как в прежние времена, поплелся на поля богача, отрабатывать свои давние долги»).

В приведенном первом варианте этой сказки, опубликованной в обработке известного гагаузского писателя Николая Бабоглу [Гагаузские народные сказки, 1998, с. 222], в отличие от второго варианта, Константина Василиоглу, внимание сконцентрировано не на элементарном долге одного

человека перед другим, а на неотвратимости судьбы. Несмотря ни на какие ухищрения, бедняку не удастся избежать предначертанной судьбы.

В народном менталитете понятие судьбы воспринимается гагаузами как предначертание жизненного пути, определенного Всевышним. Характерен в этом отношении рассказ, записанный болгарским автором Афанасием Мановым в 1930-е годы среди варненских гагаузов.

«В некие времена дом одного небогатого хозяина был у самой дороги. В этом доме проезжающих путников принимали как гостей. Однажды в доме остановился очень богатый молодой человек. Как раз в этот вечер у хозяина постоянного двора родилась дочь, и прозвучал голос о том, что ей предначертано судьбой стать со временем женой заезжего молодого человека. Услышав это предсказание, молодой человек сильно удивился тому, как это дочь бедняка может стать женой богатого человека. На следующий день молодой человек отнял дочь у матери, забросил ее на крышу и исчез.

На следующий день хозяева нашли дочь на крыше, удалили вонзившийся в нее гвоздь и вылечили. Прошло много лет. Молодой человек забыл, а новорожденная выросла, никогда не подозревая о существовании молодого человека, женой которого ей было предначертано судьбой стать. Когда же молодой человек повзрослел и стал очень богатым, оказалось очень много желающих заполучить его как жениха. Однако он отвергал все предложения.

Но однажды, следуя мимо одного села, он попал на хору. Там он встретился взглядом с девушкой, и она запала ему в душу. Девушка вышла из хору, чтобы посмотреть на молодого человека со стороны. А молодой человек, как только вернулся из хору, тут же заслал к ней сватов... Свадьбу, длившуюся целую неделю, сыграли с большой помпой. Беднякам раздали много подарков и устроили обильное угощение. Со всего региона были приглашены борцы и устроены грандиозные соревнования. Молодые зажили счастливо и сладко. Однажды, когда жена переодевалась, ее муж заметил на ее теле шрам и спросил, каким образом этот шрам ей достался. И тогда она ему рассказала, что когда она была совсем маленькой, один постоялец, богатый молодой человек, забросил ее на крышу, и она накололась на гвоздь. Молодой муж тут же обнял жену и промолвил: «С каждым случается то, что предписано Богом! Никому не дано избежать того, что предписано» [Манов, 1938, с. 148].

Однако судьбу человека, в соответствии с представлениями гагаузов, может определить не только Всевышний. В конце XIX в. В.А. Мошков записал из слов своих информаторов, что записи в «книге судьбы» новорожденного могут сделать мифические женщины – «лушницы» (или «луфусницы»), которые «являются к родительнице чаще всего на третий день после родов и пишут в книгу судеб судьбу или счастье («кысмет») ребенка, т.е. предсказание на всю его жизнь» [Мошков, 1900, № 1, с. 24–25].

Для того чтобы оказать влияние на предсказание, гагаузы клали новорожденному в первые три дня его жизни возле головы хлеб, соль и серебряную монету. Цель этого магического действия состояла в том, чтобы мифические

женщины предсказали ребенку богатую и счастливую жизнь. Не удивительно, что в подтверждение своей веры в мифических женщин гагаузы рассказывали о событиях, якобы имевших место в реальной жизни соседнего села. Вот один из таких рассказов, записанный и опубликованный В.А. Мошковым.

«В селе Баурчи (Бендерского уезда) недавно умер старик, который рассказывал, что когда он родился, то на третью ночь его существования, когда все спали, кроме его матери, пришли три Лушницы, одетые в черное, с книгами в руках. Войдя в хату, они принялись рассуждать о судьбе ребенка. Первая Лушница предложила унести ребенка, а мать оставить, вторая, наоборот, – унести мать, а оставить ребенка, и, наконец, третья, самая старшая, слова которой всегда сбываются, положила, чтобы ребенок во всю жизнь остался бедным, чтобы, если он достанет муки, у него не было бы соли, достанет соли, чтобы не было муки и т.д. Все Лушницы согласились на этом и решение свое записали в книгу. «Действительно, – рассказывал старик, – предсказание Лушниц надо мною сбылось, потому что я на всю жизнь остался бедным». Да, бедным же и умер, добавляли от себя рассказчики» [Мошков, 1900, № 1, с. 25].

В гагаузском фольклоре встречаются сведения о связи двух культов: культа предков и культа судьбы. В одной из песен, обнародованной известной собирательницей материалов по этнографии гагаузов Е.Н. Квилинковой, поется о несчастном юноше, взывающем о помощи из пасти змеи, куда он попал волею судьбы, предначертанной Богом по родительскому проклятию.

Имеет смысл привести ответ змеи, друзьям злосчастливого юноши.

*- Gidiniz, bre,
Yolunuza gidiniz,
İşinizä bakınız,
Kanını da içecäm,
Tenini solduracam
Onun bundan eceli,
Allahtan da yazgısı.
Ana-вова betvası*

(Записано Е. Н. Квилинковой в с.Бешалма от А.Ф. Кырбовой)

*- Идите, эй, идите
Идите своей дорогой,
Занимайтесь своим делом,
Кровь выпью,
Обесцвечу цвет тела.
У него такая судьба,
Предначертанная Богом.
Родительским проклятьем.*

(Перевод Е.Н. Квилинковой)
[Квилинкова, 2007а, с. 769].

На тему судьбы, как и на тему о смысле жизни, написаны горы книг, проведены многочисленные научные и околонучные заседания, конференции, диспуты, круглые столы, симпозиумы. Всемирно известный автор двухсот четырнадцати повестей и романов, не считая примерно такого же количества произведений, написанных в 1920-е годы под различными псевдонимами, французский писатель Жорж Сименон, создатель образа легендарного комиссара Мегре, посвятил свою жизнь и творчество исследованию человеческих характеров, проникновению к истокам человеческих трагедий, обусловленных социальными несправедливостями, несовершенством правовой системы, неблагоприятной нравственной атмосферой, в которой живут и действуют герои его многочисленных романов. Называя своего главного литературного героя «штопальщиком человеческих судеб», Жорж Сименон объяснял свой выбор стать романистом, возникшим у него с юных лет желанием исследовать и писать о «схватке человека с судьбой» [Шрайбер, 1975, с. 3,5,9].

Однако до сих пор, пожалуй, никто не знает, что такое судьба, что она означает, что выражает и обозначает, каков ее заряд и потенциал. Понятно лишь одно: никакая судьба не существует отдельно от каждого конкретного человека и его ни с кем не похожей жизни. Порой даже говорится, что судьба отдельного человека вполне предсказана. Судьба воспринимается, как она видится драматургу и поэту Юрию Арабову, совокупностью причинно-следственных связей и развязкой в будущем тех «завязок», которые человек совершал некоторое время тому назад [Арабов, 2008, с. 45].

Между тем, каждый человек, ничтоже сумняшеся, повторяет каждый день по несколько раз это роковое слово в том или ином смысле, в том или ином контексте, по тому или иному случаю, серьезному или пустому поводу.

Размышляя о своей жизни, как о постоянном поиске, гагаузский поэт С.С. Курогло несколько десятилетий тому назад поймал себя на мысли, что в конце концов в исканиях смысла жизни и в осмыслении пройденных дорог, он, в итоге, обрел самого себя, осознал свою идентичность.

*Аарадым да аарадым,
Геджя-гүндүз аарадым.
Буламадым, ааладым,
Кача-кача жыт йандым.
Аарадым да аарадым,
Өмүрә изчи олдум.
Аара-аарайа, шаштым,
Кенди кендими булдум.*

[Куроглу, 1974, с. 22]

*Искал, и вновь искал,
И днем, и ночью я искал.
Не находил, рыдал,
От беготни порой сгорал,
Искал, и вновь искал,
Судьбы своей рабом я стал,
Но жизни смысл я постигал,
И самого себя в итоге осознал.*

(Перевод М.Н. Губогло)

Трудно сказать, что и какие мотивы подвигли С.С. Курогло написать это короткое, но емкое стихотворение, поскольку неизвестно, довелось ли ему посмотреть «Солярис» Андрея Тарковского. Фильм был снят в 1972 г., стихотворение гагаузского поэта впервые было опубликовано в 1974 году и в переводе на русском языке – в 1988 г. [Куроглу, 1972, с. 22; 1988, с. 27].

Однако нет никакого сомнения, что центральная идея фильма и стихотворения, состоящая в том, что человек должен прийти к согласию с самим собой, всегда и всюду оставаться человеком, даже в самых экстремальных обстоятельствах, корреспондируют друг с другом.

Прозорливыми словами приведенного стихотворения С.С. Курогло в 1974 г. значительно опередил многих современников, лишь позднее, через три-четыре десятилетия, обратившихся к поискам своей идентичности, своей малой родины или судьбы своей страны.

В это же время, может быть, одним-двумя годами ранее в рамках зарождающегося нового направления – этносоциологии – были проведены первые исследования объективных факторов, питающих субъективное самосознание, о чем было доложено в моем специальном докладе на одном из заседаний в рамках IX Международного конгресса антропологических и этнографических наук, состоявшемся в 1973 г. в г. Чикаго [Губогло, 1973].

Однако, в отличие от научного доклада, в поэтическом воображении С.С. Курогло речь шла не о факторах, а о технологии формирования идентичности, состоящей в непрестанном поиске самого себя. Поэта интересовал не статический, а динамический аспект идентичности, которую академик В.А. Тишков вслед за Бенедиктом Андерсоном назовет позднее постоянным «внутренним референдумом».

Между тем, даже приняв участие в «референдуме», или сказав: «я нашел себя», вряд ли можно ставить точку в поисках смысла жизни и в подведении итогов свершения судьбы. Как тут не согласиться с известным российским историком и политологом Б.И. Ковалем, написавшим огромный фолиант о своих размышлениях и о смыслах жизни, чтобы в конце, вместо заключения оставить вопрос открытым. «Квалифицировать смыслы, – философски убеждает нас Б.И. Коваль, – и тем паче навязывать их кому бы то ни было – занятие

бесперспективное. Единственный смысл состоит в том, чтобы его искать – искать всей своей жизнью» [Коваль, 2001, с. 466].

Разговоров и текстов о судьбе человека или целого народа расплодилось невероятное количество. И, тем не менее, тема судьбы, как предмет исследования, еще не раз и не два, пока существует человечество, станет востребованной в предметной области различных отраслей гуманитарного знания. Не будет преувеличением сказать, что проблематика судьбы человека и даже целого народа, неоднократно, то переполняла предметную область этнографических исследований, то угасала до незначительной статьи и краткого сообщения. Судьба человека, как и отдельного народа, продолжает вызывать жгучий интерес не только у этнологов, но и среди представителей многих других научных дисциплин, особенно работающих в развивающихся в пограничных областях знания [Междисциплинарные исследования..., 2004].

В гагаузской ментальности трудно отыскать вразумительное определение судьбы, но, пожалуй, любой взрослый гагауз может выразить уверенность, что судьба – это зодия человека с предначертанной судьбой. Судьбу нельзя изменить, от нее нельзя уклониться, череду событий и акций нельзя отменить или избежать. В фольклоре и в художественных произведениях содержится немало примеров, когда сюжетная линия сказки, легенды или повествования, завершается моралью, подобно крыловским басням о неизбежности свершения того, что предначертано судьбой, что записано на роду, т.е. в зодии.

Судя по имеющимся гагаузско-русским словарям, в том числе словарю, составленном В.А.Мошковым [Мошков, 1904, с. 35–36], может сложиться впечатление, что в менталитете гагаузов отсутствует понятие судьбы и обозначающего это понятие термина. Во всяком случае в «Гагаузско-русско-молдавском словаре», составленном Г.А. Гайдаржи и его соавторами, и также в наспех и скандально изданном «Гагаузско-русско-румынском словаре», составленном Петром Чеботарём и Ионом Дроном, соответственно есть слово «зодийа» [Гайдаржи и др., 1973, с. 195], и «zodiya» [ГРРС, 2002, с. 735], но в каждом случае оно переведено на русский язык соответственно с употребляемым в астрономии словом – зодиак.

В чрезвычайно богатом и интересном «Русско:-гагаузско-турецко-румынском словаре-полиглоте», хотя и подготовленном на самостоятельной основе уроженцем г. Чадыр-Лунги, инженером по базовому образованию Виктором Геновым и Эммануилом Кырмызы [Генов, Кырмызы, 2005, с. 241], содержащем около 35000 слов и словосочетаний гагаузского языка, также нет слова зодия, а есть только зодиак. Русское слово «судьба» в этом словаре передается словами *kismet* (счастье), *kut*, *vaht*, *ecel*. Приводится в качестве примера словосочетание: «испытать судьбу» и переводится как «*kismetini/şansını denemää* [Генов, Кырмызы, 2005, с. 668].

Скорее всего, в гагаузской ментальности в данном случае два слова – судьба и счастье – воспринимаются как синонимы. В турецком языке астро-

логическое понятие *zodiac* переводится как *zodiac*, а слово судьба – такими не известными в гагаузском вокабуляре терминами и словосочетаниями, как – *kader*, *mukadde rat*, *tekelli*, *alinyazısı*, *yazgı*; верить в судьбу – «*kadere inanmak*»; от своей судьбы не уйдешь – «*gıccadan başka care yoktur*» [РТС, 1972, с. 300, 887–888].

В свою очередь, судя по насыщенной философским смыслом картине «счастье» известного гагаузского художника Андрея Иварлака, это понятие в его представлении ассоциируется с повседневной жизнью, важными элементами соционормативной культуры, прекрасными обычаями и традициями гагаузского народа [Дьячук, 2003, с. 3].

В нынешнем гагаузском вокабуляре и в речевой практике относительно устойчиво обозначается понятие судьбы словом *ежел* (судьба). Можно было бы предположить, что это слово – новояз, который утвердился в связи с развитием во второй половине XX в. художественной литературы. Это слово довольно часто можно встретить, читая поэтические произведения и прозу современных гагаузских писателей: «Шаги судьбы», «Ежел адымнары» (Тодур Занет); Буджакские судьбы «Бужяк ежеллери», судьба «Ежел» (Николай Бабоглу); Одна судьба у нас с тобой «Бир ежел икимиздя» (Мина Көсә). Однако, обратившись к самому первому гагаузско-русскому словарю, составленному В.А. Мошковым и опубликованному в 1904 г. в знаменитой серии академика В.В. Радлова «Наречия тюркских племен», обнаруживается слово *жежел*, переведенное В.А. Мошковым как «роковая болезнь, от которой человеку суждено умереть; смертный час» [Радлов, 1904, с. 40].

Через 7 десятилетий коллектив авторов, работавший под руководством Л.А. Покровской и Н.А. Баскакова по созданию «Гагаузско-русско-молдавского словаря» включил слово *ежел* в словник, повторив его из словаря В.А. Мошкова в значении «смертный час» и добавив дополнительное (в переносном смысле) значение «судьба, рок» (*инсаньин ежели* – судьба человека) [ГРМС, 1973, с. 173].

Еще одно, заимствованное из турецкого языка слово *kader* (участь), приблизительно синонимичное судьбе, неведомое нынешним молодым поколениям и отсутствовавшее во всех гагаузско-русских словарях, было вынесено Н.И. Бабоглу в название одной из своих книг «*Gagauzların kaderi*» (Участь гагаузов). Основную идею этой книги, как отмечалось на одной из ее презентаций, автор вынашивал в своем сердце долгие годы, играя активную роль в жизни своего родного народа и находясь в гуще образовательного процесса. Как истинный сын своего народа, как талантливый писатель и профессиональный воспитатель и педагог, он имел право на пополнение лексических ресурсов гагаузского языка.

Находясь в гуще народной жизни, органично вписываясь в ткань сферы народного образования, Н.И. Бабоглу жадно приобщался к ценностям и достоянию народа, впитывая его энергию, наполняя свою душу яркими

красками родного края и духовными ценностями своего народа [Люленова, 2003, 4 ноября].

В традиционной гагаузской ментальности характерным явлением были попытки предугадать судьбу ребенка. Считалось, например, что если ребенок родился с большой головой, то его судьба будет удачной, а сам он – счастливым (*кысметли*). На рубеже XIX – XX вв. В.А. Мошков записал поверье, когда гагаузы пытались узнать, будет ли ребенок счастливым в своей жизни, они гадали следующим образом: брали его шапку и держали в ней некоторое время яйца, а потом клали эти яйца под курицу и смотрели, все ли яйца высиделись или не все. Если высиделись все, то ребенок будет счастлив [Мошков, 1900, № 1, с. 27].

В селе Кирсово был записан рассказ о том, что Дева Мария в редких, исключительных случаях могла одаривать своих тезок во время их беременности способностью предугадывать судьбу ребенка, когда он находится еще в утробе матери. Такая женщина становилась «луфусой» и свои предсказания делала в горячечном бреду таким образом, что потом сама не помнила, что она предсказала и что было ребенку предназначено в его будущей судьбе.

Интерес к судьбе, особенно ее предугадыванию, обострялся в гагаузской среде в кризисные моменты истории. Так, например, случилось в первые послевоенные годы, особенно после трагического голода в южных районах Молдавской ССР, когда в селениях гагаузов появились невесты откуда взявшиеся прорицатели судеб людских. Это были интеллигентного вида личности со скорбным, как на иконах, ликом святых. На груди одного из таких божевидных фигур висела плоская коробка, в которой, как в библиотечном каталожном ящике, помещались картонные карточки с написанной *зодией* – предназначением судьбы. За кусок хлеба или миску кукурузной муки такой «кудесник» доставал откуда-то из пазухи белую мышь с красными глазами и запускал ее в картотеку. В карточке, которую белая мышь вытягивала, как правило, предсказывалась счастливая судьба, дальние дороги и богатство на старости лет.

В экстремальных ситуациях принято было жаловаться на *can acisi* (душевную боль) и обращаться к Богу, чтобы рано или поздно он выступил *can kurtaran* (спасителем души).

Густо пересыпая нормативную лексику ненормативной, депортированные гагаузы ругали тех, кто *can acitti* (причинял «душевную боль») или *canımaldılar* (погубили душу), или *canımıyaktılar* (опалили мое сердце), или вдали от родной Гагаузии *canım acıdı* (*canım sıklıdı*) (душа заболела, затосковала).

Интересной формой осмысления своей судьбы, когда человек в силу сложившихся не по его воле форс-мажорных обстоятельств, был вынужден сменить этническую принадлежность, выступает признание несправедливости судьбы.

Особый интерес представляет история судьбы гагаузов-переселенцев из Казахстана в с. Майское (сегодня – часть г. Ташкента), которых в конце

1930-х годов записали болгарями, сняв с них таким образом несправедливое лишение гражданских прав, вытекавшее в те времена из их подозрительного этнического происхождения: «тюркоязычные православные». Между тем пожилые люди в начале 1960-х годов, официально записанные в паспортах болгарями, хорошо сохранили не только гагаузский язык и свою гагаузскую этническую идентичность, и могли воспроизвести песни и танцы своих гагаузских предков, переселившихся из Буджакских в Казахские степи в начале века.

Вместе с тем молодое поколение узбекских гагаузов уже считало себя русскими и не владело гагаузским языком. Один из подписчиков газеты на гагаузском языке *Ана сөзү* из Казахстана в письме в редакцию этой газеты сетовал на свою горькую судьбу (*Истеерим сеслейаясиниз бир гюч аннатмак*), состоявшую в смене своей этнической принадлежности. «Мои родители, – писал он, – родом из Бессарабии. В детстве они были высланы (*ушаккана оннары калдырмышлар*) в тургайские степи Казахстана. И сегодня в Казахстане проживает множество гагаузов, – продолжал он свой вопрос и свою этническую историю, свои наблюдения и размышления, – но <...> и это не дает мне покоя, ни один из них не числится гагаузом. Казахстанские гагаузы в паспортах записаны русскими или болгарями. Так, например, родители автора письма записаны русскими, а он сам – болгарин. Но автор настойчиво подчеркивает, что он с детских лет знал, что вся его семья называла себя гагаузами и разговаривала в семейном быту на гагаузском языке. Вероятно, допускает далее автор, что казахстанских гагаузов называли болгарями по месту прежнего обитания, по той причине, что они выходцы из Болгарии [Ангельчев..., 1990].

Эта бесхитростная этническая исповедь человека с пробудившимся этническим самосознанием, с точки зрения этнологической теории, дорогого стоит. Он вполне корреспондирует, в частности, с типологически сходной ситуацией в судьбе спецпереселенцев, рассеянных в ходе депортации 1949 г. по районам Курганской области, где всех жителей из Республики Молдова – болгар, гагаузов, молдаван – называли «молдаванами».

Совокупность культов в традиционной культуре гагаузов представляет собой систему, в которой каждый конкретный культ обнаруживает некую связь с другими культурами. Это хорошо отражено в сказках, где те или иные представители животного мира взаимодействуют с людьми. Так, например, в сказке о сироте, говорится о хромом волке, предсказывающем судьбу подпаску, попавшему в беду. Сюжет сказки предельно прост. Волки зарезали овец хозяина и мальчику, не уследившему за отарой, грозит смерть. Но тут хромой волк предупреждает, чтоб мальчик не являлся к хозяину [Булгар, 1990, с. 7].

И хотя эта сказка опубликована в литературной обработке, что несколько снижает ее ценность как этнографического источника, ее сюжет служит важным показателем взаимосвязи культа волка и культа судьбы.

5. КУЛЬТ ЗЕМЛИ И ХЛЕБА

В пантеоне гагаузских культов выделяются два неравномерно изученных комплекса культов. Один из них, по-видимому, связан представлениями и менталитетом их вероятных предков и кочевничеством, а другой – с земледелием, хлебопашеством и, соответственно, с оседлым образом жизни. Кроме культа волка, имеющего солидную историографию, мимо которой сегодня не может пройти ни один исследователь, все остальные культы изучены крайне слабо. Совсем в ином концептуальном ключе представлен в гагаузском менталитете культ труда, что требует специального анализа.

Несмотря на древность культа земли и плодородия, в гагаузском пантеоне он выглядит сравнительно молодо по той причине, что вероятные предки гагаузов сменили кочевой образ жизни на оседлость не ранее XI–XII вв. По этой же причине в пантеоне гагаузских культов не прослеживается известная взаимосвязь между культом земли и фаллическими культурами, призванными обеспечивать плодородие и высокие урожаи.

Глухим напоминанием о наличии связи между культом земли и эротическими культурами, обеспечивающими высокие урожаи, вероятно, может служить обряд, исполняемый гагаузами весной в первый день посева. Перед тем, как начинать посев, в середине или в конце марта, старший мужчина в доме спускал штаны и садился на землю. Если земля не холодила, посев можно было начинать.

Земля в представлениях и в культуре

В представлениях гагаузов, как и в целом народном поэтическом творчестве других народов мира, нет недостатка в понимании красоты и важности земли и хлеба для человеческого существования [Никольский, 1902; Бак, 1934; Успенский, 1949; Думитриу, 1952; Дорош, 1958; Бунин, 1961; Золя, 1964; Абрамов, 1979; Мамин-Сибиряк, 1981; Белов, 1982; Громыко, 1991; Семенов, 2003; Хлеб, 2004].

На закате XX в., когда оставалось всего два года до нового тысячелетия, один из лучших знатоков земли в Гагаузии, ее энергии и бонитета, ее бед и радостей, талантливый хозяйственник и крупный общественный деятель Михаил Константинович Пашалы со знанием дела утверждал: «Земля во все времена считалась и считается самым важным из средств жизнеобеспечения. За землю, за жизненное пространство происходили все войны. И сегодня [в конце последнего десятилетия XX в. – М.Г.] мы еще раз убеждаемся, что все «горячие» точки появляются на карте мира из-за земли» [Пашалы, 1998, с. 2]. Все, что гагаузы знали о земле, входило в систему их знаний о хлебе, который в их пищевом рационе занимал едва ли не главное место [Никогло, 2004]. «С древнейших времен хлеб сравнивали с золотом, солнцем, с самой жизнью. О хлебе слагали гимны, хлебом встречали гостей, новорожденного

и его мать, с ним входили в новый дом. Хлеб символизировал богатство и счастье будущей семьи. С хлебом начинали пахоту и посев, а также «зажинки», хлебом провожали пастуха на пастбище впервые весной и встречали со стадом по возвращении осенью. Хлеб обязательно присутствовал на поминках» [Хлеб в народной культуре, 2004, с. 5].

На такой высокой романтической ноте открывается читателю книг, по сути, Антология о хлебе, подготовленная коллективом авторов под руководством члена-корреспондента РАН С.А. Арутюнова и Т.А. Ворониной. И пока будет жив человек, он не перестанет посвящать земле и хлебу свой труд и талант, свои силы и умение, свои стихи и песни. Гагаузы в этом отношении ничем не отличаются от соседних и других народов. Преклонение перед хлебом и вместе с тем поклонение хлебу исходило из понимания того, что хлеб не дар природы или неба, а дело рук человеческих. Об этом, в частности, гласит народная пословица: «Екмек елдән, су гөлдән» (Хлеб – дело рук человеческих, а вода – из озера).

Не случайно, еще в конце XIX в. по представлениям одних гагаузов рай находится не на земле, а на небе, но со временем он будет на земле. Другие, напротив, были убеждены, что рай «находится на земле, на юге, но что на небе готовится новый рай, который будет украшен самыми драгоценными камнями» [цит. по: Мошков, 1902, № 3, с. 2].

Трудно найти хотя бы одного молдавского или гагаузского поэта или писателя, который не воспел бы единожды или много раз землю, не только как свою родину, но и как кормилицу своего народа, как источник жизни, энергии и сил своего народа.

*Отец в суровую годину
Под сердцем горсть земли носил,
Та горсть в огне хранила сына
И сыну придавала сил.*

[Куроглу, 1988, с. 7]

Хотя культ земли по историческим меркам относительно молодой, тем не менее, на рубеже XIX – XX вв. существовали, по наблюдениям В.А. Мошкова, его явные пережитки. Обычай целования земли в случае большого урожая можно вполне считать одним из проявлений аграрного культа [Мошков, 1901, № 4, с. 58].

Песня о земле-кормилице, о земле – вдохновительнице, воспетая С.С. Курогло, находит отклик в душе другого гагаузского поэта – Мина Кеся:

*Северим бән Буджак, топраа,
Ани курэр бана софра.
Ушаклыымдан гениш-гениш –
Аман терли битәрди иш.*

[Köcä, 1991, с. 5]

*Люблю я землю Буджака,
Что стол накрыла мне сполна.
С тех пор, как с детства моего
Трудов не кончилась волна.*

[Перевод М.Н. Губогло]

До конца XIX в. среди гагаузов было распространено представление о земле, как о живом существе. Информаторы-гагаузы рассказывали В.А. Мошкову, «что когда землю начали впервые пахать, то она была живая и сильно причитала от боли, а борозды от плуга наполнялись кровью. Но явился Бог и сказал земле: «Не плачь и не пускай крови, ты будешь кормить людей, но ты же и съешь их всех. С тех пор земля утешилась и больше не кричит и крови не пускает» [Мошков, 1901, № 4, с. 58].

*Екмек – умут, бүүн раатсызлык,
Екмек – шенник, каави саалык,
Екмек –
Кувет гүндәйн, иштәйн
Хем да жөмерт та тапрантан*

*Екмек, екмек хен туз, хем лаф –
Оннар бизи инсан удәр
Да биз
Йашиэрыз топанта,
Нижә евлат анасында.*

[Кöсә, 1991, с. 11]

*Хлеб – надежда, великое благо
Хлеб – радость и крепкое здоровье
Хлеб – от силы солнца и труда
И энергия от земли
Хлеб мой хлеб, и соль, и слово
Они людей людьми творят
И мы живем на земле
Как дети у матери*

(Перевод М.Н. Губогло)

Любой гагауз, как мог, старался изо всех сил покупать и перепродавать какие-либо товары или лошадей, чтобы на заработанные деньги купить очередной клочок земли. Не поэтому ли поля и земельные владения гагаузов напоминали лоскутное одеяло.

Впрочем, лоскутный характер земельных владений гагаузов в досоветский период и далее – в межвоенные годы, имеет не только частный ха-

раक्टर, отраженный в спорадически приобретенных клочках земли тем или иным успешным хозяином, но и исторические корни. Немалую роль в этом сыграла аграрная политика царского правительства, в том числе земельная «реформа», проведенная в Гагузии в 1907 г. под руководством Одесского генерал-губернатора, направившего в Гагаузию своего полномочного инженера-землеустроителя с целью справедливого наделения крестьян землей. М.К. Пашалы вспоминает, что техническим работником – землемером этого уполномоченного был назначен местный гагауз Дмитрий Иванович Кисеев, рассказавший, как очевидец и как участник, суть земельного передела, проведенного справедливо [Пашалы, 1998. с. 2].

«Если семье полагалось, например, 10 га, то она получала их из разных массивов» таким образом, чтобы эти 10 га располагались на 6–7 массивах. Идея такого «лоскутного» подхода к переделу и к наделению землей исходила из учета разного качества земли. Бонитет почвы (показатель ее плодородия) был далеко не одинаковым на разных площадях. Однако, несмотря на всю справедливость подобного раздела, как пишет М.К. Пашалы, «уже через 25–30 лет одни остались без земли, а другие за их счет расширяли свои владения. Произошло это по разным причинам. Тут и отсутствие у некоторых рабочего скота и инвентаря, и нетрудоспособность определенной части населения (часть собственников занялась ремеслом и свою долю продала). А кое-кто, как всегда, просто не любил трудиться, поэтому то ли продал свою землю, то ли сдал ее в аренду» [Пашалы, 1998, с. 2].

«Мы знаем, – вспоминал П.В. Люленов, – что за кусок земли люди всегда дрались, а за захват больших земель шли кровопролитные войны. Значит кто-то тогда землю свою продавал. А кто-то ее покупал. Продавали ее, конечно, и по уважительной причине те, кто в большой нужде. Например, задолжал кому-то много денег. Или кто-то в семье заболел. Для его лечения нужны большие средства и т.д. Продает землю и тот, кто меняет место жительства. Но, как правило, таких людей в селе были единицы. Зато продает землю и ленивый человек, не желающий ее обрабатывать. И таких людей было немало.

Кто покупает земли? В первую очередь покупал землю тот, кто любит на ней работать, и кто имеет деньги. А имеет деньги тот, кто хорошо работает, много продукции производит, выгодно ее продает. Словом, кто разумно ведет свое хозяйство и умеет накапливать капитал. И умело пускает его в оборот, этим привлекая выгоду и приумножая свое богатство» [Люленов, 2003, с. 30].

Лоскутная чересполосица земельных владений, приобретенная в разное время у разных хозяев, не мешала служить трудолюбивому хозяину основой его приличного экономического благосостояния и уверенного психологического настроения.

Приобретение земли в межвоенный период XX в. стало страстью, неизлечимой болезнью многих гагаузов. Погоня за лишним клочком земли или

целым гектаром, не изматывала жизненные соки, не истощала жизнелюбивую энергию, а, напротив, наполняла новой силой. Эта страсть была судьбой гагауза и его счастьем, смыслом жизни. Приобретая очередные участки земли и иную недвижимость, он следовал народной поговорке: «Чок мал гӱз чыкармаз» («Большое богатство глаз не выколет»).

Земля в представлениях гагаузов всегда выступала главным показателем и символом богатства. И сам Бог, не всегда справедливо распределявший богатства между людьми, по свидетельству В.А.Мошкова, «к богатым и знатным благоволил иногда более, чем к бедным» [Мошков, 1902, № 4, с. 3].

Согласно представлениям гагаузов в рай, расположенный на земле, или на небе, будут входить в зависимости от богатства. Поскольку вход в рай будет через одну из трех дверей, в ту, что отпирается золотым ключом, будут входить цари, в другую – отпираемую железным ключом, будут входить бояре и богатые люди, и, наконец, бедняки, владеющие деревянным ключом, попадут в рай через третью дверь [Мошков, 1902, № 3, с. 2].

В своей неутолимой страсти к обладанию землей, гагаузы, как и многие молдаване и болгары, совсем не были одиноки. Блестящий знаток культуры и быта молдавского села, повседневной жизни и жизнедеятельности молдаван, выдающийся молдавский писатель, академик Ион Друцэ, воспел в романе «Бремя нашей доброты», не только красоту и величие Сорокской земли, но и воспроизвел «грамматику жизни» жителей, для которых эта степь стала родной.

Трудно удержаться, чтобы не привести несколько отрывков из текста о легендарной Сорокской степи, у жителей которой, оказывается, было так много сходств с обитателями тех, кто сделал своей Родиной Буджакскую степь.

«Сорокская степь... – многократно, рефреном повторяет, как заклинание, как молитву Ион Друцэ и пишет, как чародействует: «А кругом, насколько хватает взгляда и еще много дальше, до самой слезинки, широкие горизонты с синими мелкими холмиками. Не то они в самом деле есть, не то они сняты тебе. А меж этими широкими проломами неба – крутая, бескрайняя степь. Около тридцати деревень – то ли они бежали куда, то ли прибежали откуда-то и вдруг, увидев степь, замерли, да так и стоят. Одинокие деревья, рассыпанные по всей степи, задумчиво грустят, выискивая глубокий смысл в своем, вынужденном одиночестве. Дороги новые и старые, безымянные и с громкими именами, проселки, тропинки и перекрестки – весь этот ползущий, идущий, бегущий мар лежит, намертво сцепившись друг с другом, как вздувшиеся вены на руках старого землепашца. Сорокская земля...» [Друцэ, 1977, с. 444].

Однако вернемся к страсти к земле, как к душевному проявлению культуры, и найдем ей адекватное пояснение (или объяснение) в глубине Сорокской степи у жителей молдавского села Чутуры, что стали литературными героями Иона Друцэ – и также страстно «болели» землей, как и некоторые землепашцы в Буджакской степи. «Без земли чутурянин себя не мыслит. Земля

– это его способ жить, его умение, его фантазия. Из земли чутурянин может сотворить все, что душе угодно. Из этих тяжелых чугунных борозд он может вычеканить себе друзей, с которыми хорошо провести вечер, и друзей, которыми он дорожит всю жизнь. Земля для него – это упругая сила, дремлющая в плечах и просыпающаяся, когда нужно защищать честь чутурянина. Землю можно обработать в хорошее настроение, а еще земля нагоняет на чутурянина сладкую, туманную усталость, располагающую к самой буйной фантазии. Земля есть закон сам по себе, и больше не применимы никакие законы, если речь идет о земле. С осени и до самой весны чутуряне находятся в дикой погоне за землей...

Круглую зиму с утра до ночи заседает суд в Памынтенах. Земельные тяжбы крестьян выкармливали до розовых, лоснящихся щек огромное количество адвокатов и удачно выводили в люди их потомство» [Друцэ, 1977, с. 470].

Ответственное отношение к хлебу у гагаузов выражалось в самых разнообразных формах, в том числе в почтительном к нему обращении. Центральное место, занимаемое хлебом в комплексе питания гагаузов, находило свое выражение и в терминологической системе. Завтрак и ужин назывались соответственно утренний хлеб (*sabaa ekmää*) и вечерний хлеб (*avşm ekmää*).

Занимая центральное место в системе питания гагаузов, хлеб адекватно отображался в представлениях и ценностях гагаузов. Не случайно бытовало выражение: «*Suylan ekmek varsaydı–kahırlanma, dost, ama onnar yoksaydı–ozaman iş prost*» (Не горюй, друг, коли хлеб и вода водятся, но если их нет, дело никуда не годится).

Как и среди русского крестьянства, у гагаузов бытовало «высокое» отношение к хлебу, когда говорилось «Пожалуйста, к нам нашего хлеба-соли откусать». Даже в тех случаях, когда трапеза состояла из самых разнообразных и изысканных блюд, говорилось «Они садятся есть хлеб» (*Oturêrlar ekmek imää*), что означало: «Они садятся за стол» [Мошков, 1902, № 4, с. 29].

Об особой ответственности выпекания хлеба свидетельствует бытующий среди гагаузов афоризм: «*Nicä rişirecän – ölä da iyecän*» (Как испечешь, так и поешь).

Почтительность к хлебу, как у некоторых других народов, например, как среди удмуртов, выражалась в том, что хлебный каравай резали на груди [Никишенков, 1999, с. 67].

В годы депортации (1949-1958 гг.), когда гагаузы работали в соседнем селении, у них в кармане всегда был складной нож, которым каждый резал хлеб, прижав к груди, выпеченный дома каравай, или буханку, купленную в магазине.

Сегодня, конечно, трудно выяснить «внутренний замысел культуры», т.е. толковать смысловую нагрузку того, что приходилось наблюдать в экстремальной ситуации более полвека тому назад. Однако отчетливо помнится, что не только в доме у нас, но и в других семьях депортированного га-

гаузского населения, в отличие от местных жителей, за домашней трапезой мужчины чаще, чем женщины, резали хлебный каравай, прижав его к груди.

Гагаузы верили: «Хлеб – всему голова». Не случайно эта идеология отражена в популярной поговорке: «Ballan kaymak islää, ama ekmeksiz uşuţuayaşan» (И мед, и сметана – хороши, но попробуй без хлеба проживи). Среди тюрко-язычных балкарцев бытует афоризм: «гыржын къаг», что означает «крест хлеба», что по мысли признанного знатока представлений, этики и ценностей северокавказских народов Б.Х. Бгажнокова служит непре-рекаемым отображением в образе хлеба не только культа и святости пищи, но и всего разнообразия связанных с ним традиционных способов мышления и поведения.

Выставленный на стол хлеб располагал к доверительной беседе и знакомству без каких-либо церемоний, подобно тому, как это случается, когда человек, знающий языки, переходит с языка своей национальности на язык своих собеседников другой национальности.

Клятва именем хлеба или просьба во имя хлеба была чрезвычайно эффективной у многих народов Кавказа, видимо, подобно тому, как силой об-ладала клятва именем волка у гагаузов.

Ответственность перед хлебом в немалой мере вытекала из деликатного и священного отношения гагаузов к хлебу. Подобно традициям крестьянского населения Балкан и России среди гагаузов принято было, начав есть кусок хлеба, доедать его до конца, недоеденный кусок хлеба нельзя было оставлять на столе, нельзя, не доев один кусок, брать за другой. Не принято было согласнo библейскому предписанию макать хлеб в соль, доедать недоеденный кем-либо кусок, в особенности мужчине за женщиной и наоборот. В последнем случае считалось, что вкусивший остаток хлеба отнимает чужую силу. Даже в годы депортации гагаузы воздерживались жевать хлеб на улице, не поделившись с кем-либо. Не считалось приличным вкушать хлеб на улице. Человека, жующего на улице или в других общественных местах в одиночестве, уподобляли корове, жующей сено.

Ответственность, вытекающая из ценностного отношения к хлебу, складывалась в гагаузском менталитете из синтетического понимания его материальной ценности и знакового значения в духовной жизни. В самом деле, даже злоупотребляя чрезмерным теоретизированием, люди понимали, что хлеб – это не только продукт трудовой деятельности и вещество, обладающее калориями, вкусом, запахом, но и предмет человеческой потребности, важный элемент в системе жизнедеятельности социума.

В системе соционормативной культуры гагаузов существовало множество примет, требующих почтительного и уважительного отношения к хлебу. Частично они были зафиксированы В.А. Мошковым на рубеже XIX–XX вв. «Грешно немытыми руками брать хлеб», «Не нужно оставлять на столе недоеденный кусок хлеба, потому что в нем заключается счастье того, кто

его ел. Если остаток съест кто-нибудь другой, то и счастье к нему перейдет» [Мошков, 1901, № 4, с. 23].

Лучшие и худшие качества человека, контролируемые положениями соционормативной культуры гагаузов, яснее всего проявлялись в том, как человек, ребенок, мужчина или женщина, ведет себя по отношению к хлебу, начиная от выращивания зерна, обмолота, выпечки хлеба и угощения гостей. Можно сказать, что без культа земли и хлеба ущербной предстает вся система народной культуры, тускнеет трудовая и бытовая эстетика, снижается уровень нравственного состояния.

6. КУЛЬТ КОНЯ

В гагаузских сказках, легендах, пословицах и поговорках содержится немало отголосков о широком распространении в прошлом культа коня. Даже такой страстный проповедник православия, а, следовательно, далекий от признания языческих пережитков у гагаузов, протоирей Михаил Чакир в своей знаменитой «Истории гагаузов Бессарабии» вскользь, как бы вынужденно, упоминает: «Gagauzlar beygir sevinci insan, ii gözal beygir iVin hazir canini da versin» [Çakir, 1934, s. 26] (Гагаузы любят лошадей и за хорошую лошадь готовы душу отдать) [Булгар, 2005, с. 92]. Культ коня, особенно верхового коня, имеет среди тюркских народов более широкое распространение, чем среди многих других народов, олицетворяя собой в мифах, легендах, эпосах и других произведениях устного поэтического творчества небо, солнце, огонь, молнию, ветер, облака, здоровье, благополучие и богатство, народ и государство, власть на небе и на земле [Потапов, 1958, с. 164–178; Нестеров, Гундогдыев, 1993, с. 19–20; Гундогдыев, 1998, с. 364 и др.].

По одному из народных поверьев гагаузов, ангел-хранитель приходит к людям во сне в облаке этих красивых и преданных человеку животных. Ярким свидетельством существования культа лошади может, в частности, служить празднование в селах Гагаузии дня Федора. История этого народного праздника, адаптированного православием, имеет глубокие исторические корни. В первую субботу Великого поста, несмотря на любые капризы погоды, гагаузские юноши с утра гарцевали по селу на лошадях, приглашая на скачки, где достоинство и резвость скакунов соперничали с энтузиазмом и тщеславием их седоков [Вести Гагаузии, 2001, 16 марта].

Недалеко от большого гагаузского села Гяур Суютчук, что в 50 минутах ходьбы до мыса Калиакра, этой жемчужины северного Болгарского Черноморья, расположенного в 12 км к востоку от Каварны и в 60 км от города Варна, высоко на неприступной скале на белом камне был высечен барельеф, на котором красной краской был изображен всадник на коне [Иречек, 1974, с. 906]. К сожалению, Константин Иречек оставил этот зафиксированный им сюжет без комментариев. И мы не знаем семантику изображения: был ли это

христианский Георгий, поражающий змея, или это была дань языческому культу коня, культу, сохранившемуся у балканских гагаузов после их переселения в Бессарабию [Изображение всадника см.: Атанасов, 2009, с. 484, фото № 4] О пребывании предков гагаузов на мысе Каликра, свидетельствуют развалины крепости, построенной Добруджанским князьями Добротицей и Баликом в конце XIV в.

Здесь приведены лишь беглые свидетельства о многосложном пантеоне культов, каждый из которых в той или иной мере связан с хозяйственной деятельностью гагаузов и средой их обитания. Очерчивая рамки пантеона, мы не ставили перед собой задачу дать исчерпывающий список многообразных обрядов и обетов, табу и запретов, связанных с тем или иным культом. Это могло бы составить задачу специального исследования.

Продолжение исследований предполагает решение серии новых задач по более детальному анализу перечисленных выше культов с такими оставшимися за пределами внимания культурами как культ родника (источника), фаллоса (плодородия), культа активности (труда) и ряда других.

АПОЛОГИЯ ТРУДА

М.Н. Губогло

1. ТРУД КАК СРЕДСТВО ВЫЖИВАНИЯ И КАК МОРАЛЬНО-ЭТИЧЕСКАЯ ЦЕННОСТЬ



*«Adamı zaamet, eer haylazsan yok kısmet»
[Vasilioglu, 2002, s. 67]*

*«Человека красит труд, но если ты ленив,
к счастью путь тебе закрыт»¹.*

Гагаузская народная поговорка

В Гагаузии, как части Буджакской природно-географической зоны, в местах компактного расселения гагаузов, нет алмазов и золота, нет нефти и газа, но есть плодородная почва [Федотова. 2006. с. 132-133; 2006. с. 143-144], на которой около четверти тысячелетия развивается сельскохозяйственное производство - как основа культуры жизнеобеспечения гагаузов и представителей соседних народов².

Буджакская степь, как намоленная родина гагаузов, представляет собой открытую всем ветрам, относительно ровную и безлесную поверхность, лишь местами и вдоль временных дорог пересеченную ореховыми рощами вместо бывших лесополос, посаженных в 1950-е годы по «Великому сталинскому плану преобразования природы». Недостаток атмосферной влажности и поверхностные вод, неравномерное распределение тепла и атмосферных осадков по месяцам и временам года, резкие колебания температуры в течение дня и ночи требовали особого напряжения от людей, избравших волею исторической судьбы Буджак для своего существования и повседневной трудовой жизни.

¹ Здесь и далее пословицы на гагаузском языке приводятся на кириллице или латинице в зависимости от источника. В данной работе, как и в источниках, не выдвигалась специальная задача по определению этнической принадлежности каждой из зафиксированных в источниках у гагаузов пословиц

² Подробнее о «культуре жизнеобеспечения», как особой области этнокультурологического жанра исследования см.: новаторскую для своего времени работу: «Культура жизнеобеспечения и этнос. Опыт этнокультурологического исследования (на материалах армянской сельской культуры)». С.А. Арутюнов, Э.С. Маркарян (Ред.). Ереван, 1983. Часть 1. Культурологические предпосылки системного исследования этносов и процессов их жизнеобеспечения. С. 17-103.

Оказавшись наедине не с самыми благоприятными природно-климатическими условиями, гагаузы выработали мощную систему адаптационной жизнедеятельности, в системе которой принципиальное значение приобрели труд, хлеб и семья, не только как средство выживания, но и как морально-этические ценности.

При отсутствии произведений профессиональной культуры, «поэзию души и жизни» у гагаузов составлял груд, обращенный на окультуривание земли и окружающей среды. Бодрая жизненная сила людей, не познавших крепостного права, породила особую чувствительность к трудовой деятельности, Трудофилия делала человека, оказавшегося наедине с природой, не лишённого фантазии, самодостаточным и самонадежным, что нашло отражение в ментальности гагаузов, в народных пословицах и поговорках.

2. ТРУД И НАРОДНЫЙ КАЛЕНДАРЬ: ПРИЧИННО-СЛЕДСТВЕННЫЕ СВЯЗИ

«Erken kalkana Allaa da yardımnaymış»
«Тому, кто рано встает, тому Бог помогает»
Гагаузская пословица

Вполне естественно, что одна из важнейших особенностей труда и трудовой деятельности гагаузов состояла в тесной причинно-следственной связи с природно-климатическими условиями, что нашло отражение в народном аграрном календаре, в многочисленных пословицах, поговорках, стереотипных выражениях³.

Это означает, что календарная обрядность, а также ассоциированная с ней риторика, поэтика и символика исторически формировались на основе двуединой - скотоводческой и земледельческой хозяйственной деятельности предков гагаузов, и, достигнув некоего институционального уровня развития, в свою очередь дисциплинировали организацию труда по временам года.

Интенсивность, периодичность и напряженность трудовой деятельности гагаузов в немалой мере зависят от структурирования, исчисления, измерения и учета времени как важной категории исторического дискурса. История, как принято считать, не только определяет времяположение прошлого, настоящего и будущего, но одновременно конструирует множество хронологических форм: настоящее в прошлом, прошлое в настоящем, будущее в прошлом [Савельева, Полетаев, 1997].

³ Так, например, в книге Харуна Гюнгёра и Мустафы Аргуншаха «Гагаузские турки (История, язык, фольклор и народная литература)», приведен список из 849 поговорок, высказываний, крылатых слов и афоризмов. См.: Güngör H., Argunsah M. Gagauz Türkleri. Tarih -Dil - Folklor ve Halk edebiyati. Ankara, 1991. S. 58-91.

Не случайно, тесная связь времени и истории в представлениях, быту и в образе жизни гагаузов привлекла внимание исследователей, что, в частности, нашло достойное отражение в продвинутой разработке различных аспектов гагаузской календарной обрядности в трудах Е.Н. Квилинковой и Е.С. Сорочяну [Квилинкова 2002а, 2005а, 2007а; Sorocanu, 2006].

В новейших публикациях, посвященных календарной обрядности гагаузов, основанных, как и многие другие работы по этнографии гагаузов, преимущественно на информации, собранной В.А. Мошковым на рубеже XIX-XX вв., а в ряде случаев и на своих собственных полевых материалах, за пределами внимания остается проблема философии труда, труда, как меры ответственности человека перед самим собой, перед своей семьей и средой обитания, перед социумом и перед государством.

Вполне обоснованно обращение Е.С. Сорочяну к мысли Л. Толстого о необходимости изучения «связи языка и духовной культуры, языка и народного менталитета, языка и народного творчества, их взаимозависимости и разных видов их корреспонденции» [Sorocanu, 2006, p. 139].

Более того, Е.С. Сорочяну, похоже, сделала шаг вперед, по сравнению со своим методологическим наставником, указав, во-первых, что «календарные обычаи и обряды годового цикла составляют важную часть народной духовной культуры», и, во-вторых, подчеркнув, что «в основе календарной обрядности гагаузов лежит трудовая деятельность древнего скотовода и земледельца» [Sorocanu, 2006, p. 140] (см. также: Квилинкова, 2003г, с. 121-13, 2007а, с. 105).

Однако исследование философии и социологии труда, имеющих причинно-следственные связи со многими аспектами жизнедеятельности и культуры жизнеобеспечения гагаузов, в том числе и с народным календарем, осталось на долю последующих исследователей. Востребованность знания о представлениях гагаузов (в прошлом и в настоящем) о месте и роли трудовой деятельности в их истории, вытекает из аксиомы, что креативная деятельность путем воздействия на экологию и использование даров и возможностей природы для производства предметов и продуктов, необходимых для удовлетворения своих потребностей, лежит в основе формирования существенной части ментальности народа.

Не случайно, на заре письменной истории гагаузов, освещенной обстоятельной этнографической характеристикой их культуры и быта, родоначальник российского гагаузоведения В.Л. Мошков буквально с первых страниц своего знаменитого труда выделил в качестве основополагающей характеристики их «энергичность и трудолюбие» [Мошков, 1900, № 1, с. 8].

В классическом исследовании В.Л. Мошкова «Гагаузы Бендерского уезда» представлены всесторонние и полные характеристики основных и

второстепенных форм трудовой деятельности и хозяйственной занятости гагаузов, в том числе в специальных главах о хлебопашестве, огородничестве, виноделии и садоводстве, скотоводстве, ткацком деле и ремеслах, об изготовлении различных элементов материальной культуры от домов и надворных построек до одежды, от домашней утвари и посуды до сельскохозяйственных орудий. Описание этих отраслей хозяйства в конце XIX в. остается непревзойденным по сей день не только в гагаузоведении, но и в других отраслях отечественной тюркологии.

По многим страницам книги щедро рассыпаны ценные замечания об отношении гагаузов к труду, об ответственности перед собой и перед семьей. Однако вряд ли можно признать удовлетворительным одностороннюю характеристику трудовой занятости только как суровой необходимости добывать средства к существованию и анализ труда, с точки зрения его в качестве гуманитарной ценности. В новейших исследованиях по гагаузской проблематике также мало кто ставил перед собой задачу освещения характерного для гагаузской системы жизнедеятельности - социологии труда.

Чаще всего народная мудрость философски изображала труд как первую жизненную необходимость, с которой связывалась естественная связь жизнедеятельности гагаузов с обеспечением средств существования. Общеизвестная в ментальности русских поговорка: «Без труда не вытащишь и рыбку из пруда», в гагаузском варианте звучала в связи с хлебом: «Zaamet-siz ekmek olmaz» («Без труда и хлеба не бывает») Еще одно высказывание напрямую связывало ответственное отношение к труду и хлебу с усердным отношением к производственной деятельности. «Çok dostum işleyecän, tatlı ekmek iyecän» («Хорошо, мой друг, потрудишься, вкусный хлеб покушаешь»). Как и среди многих народов, у гагаузов говорили: Ne ekescän, onu da yüescän» («Что посеешь, то и пожнешь»); Ekmeyän, Bicmažmiş ta» («Кто не сеет, тот не жнет»).

Без риска ошибиться, можно сказать, что до сих пор в гагаузоведении нет специальных исследований, посвященных современному рынку труда и, особенно, меняющимся представлениям об этом рынке. И в этом плане степень разработанности социологии труда и трудовой деятельности в Республике Молдова существенно отличается от практики российских исследований, посвященных социологическому анализу рынка, рыночных отношений и рынка труда с точки зрения их этнических аспектов. У истоков научных исследований, посвященных анализу труда и трудовой деятельности, лежит, как известно, классическая монография «Человек и его работа», созданная под руководством В.А. Ядова на заре становления позднесоветской социологии [Здравомыслов, Рожин, Ядов, 1967].

3. ТРУД В ПОСЛОВИЦАХ И ПОГОВОРКАХ ГАГАУЗОВ.

Отражение гагаузской ментальности в пословицах и поговорках

*«Инсанын ихтибары йоктур, ихтибар иштя»
«Уважение оказывают не человеку, но его труду»*

Гагаузская пословица

Ментальность гагаузов, проживающих, как правило, в меньшинстве среди численно преобладающего этнического большинства, формировалась и формулировалась на инокультурном фоне. При этом своеобразие соединения отзвуков язычества и православия, отраженное в слове, в произведениях устного народного поэтического творчества, обусловило многие особенности гагаузского менталитета, в том числе нашло отражение в культуре адаптации и в адаптации к природно-климатическим условиям и к инокультурным традициям. Так, например, в пору проживания на балканском полуострове, гагаузы, согласно своим представлениям, следовали принципу «*Hava uymasa sana, sen havaуа uyasın*» («Если погода тебе не соответствует, постарайся сам ей соответствовать») [Zajaczkowski, 1960, с. 870].

Понятно, что под понятием *hava* (погода) подразумевается окружающий мир и внешняя по отношению к человеку среда, представляющая, понятно, совокупность климатических, географических, социально-экономических и этнокультурных условий, в которых происходит жизнедеятельность людей, включая те или иные институты, общности, группы. Без умения приспособиться к условиям внешней среды вряд ли можно ожидать сохранения своей самобытности, элементов своей традиционной культуры.

Однако адаптивность человека согласуется не только с внешней средой, как это отмечено в вышеприведенной гагаузской пословице, зафиксированной польским востоковедом, тюркологом Владимиром Зайнчковским, но и со временем, в рамках которого имеют место приспособительные технологии. В другой пословице, опубликованной в сочинении болгарского исследователя Афанасия Манова, и типологически сходной с первой, речь идет именно о соотношении человека со временем (временами).

«Заман замана уймаса, - говорили гагаузы, проживающие в окрестностях Варны, - сен замана уй» («Если одно время не соответствует другому, то ты соответствуй времени») [Манов, 1938, с. 160].

Приведенные примеры наводят на мысль о том, что пословицы и поговорки, являющиеся образцами устного народного поэтического творчества, в меткой, образной и лаконичной форме отражают важные аспекты ментальности народа, в том числе ответственность в отношениях с внешней средой, природой и временем. Однако, несмотря на публикации поговорок, посло-

виц, загадок и частушек, бытовавших и бытующих в народе, они до сих пор не стали предметом специального изучения, подобно тому, как, например, был дан анализ дастанного эпоса гагаузов, предпринятый Л.С. Чимпоеш [Чимпоеш, 1997].

Одним из первых собирателей произведений устного народного поэтического творчества гагаузов в конце XIX века был основоположник научного гагаузоведения В.А. Мошков [Куроглу, 2002, с. 31-42; 2004, с. 477-484; Решетов, с. 453-459].

В 10-м томе серийного издания «Образцы народной литературы тюркских племен» (под общей редакцией академика В.В. Радлова) в 1904г. были опубликованы (без комментариев) 271 пословица и поговорка, 98 загадок и 111 частушек [Радлов, 1904].

В дальнейшем многие собиратели фольклорных текстов включали в свои коллекции некоторые пословицы и поговорки, почерпнутые из первоисточника, созданного В.А. Мошковым.

Так, например, Афанасий Манов собрал и опубликовал в 1938г. в Болгарии 102 пословицы, 7 загадок на гагаузском и болгарском языке, часть из которых имеет повторы или смысловые аналоги с пословицами, опубликованными ранее В.А. Мошковым [Манов, 1938, с. 156-163].

После введения письменности для гагаузского языка в 1957 году, через два года был издан литературный сборник «Буджакские голоса» на гагаузском языке. В нем были опубликованы 32 пословицы и 28 загадок, собранные Д.Н. Танасоглу [Буджактан сеслер, 1959, с. 103-107].

В роскошном фолианте, объемом почти в 1 тыс. страниц, изданном в 1960 году в Болгарии в честь памяти выдающегося болгарского слависта академика Стояна Романски, польский востоковед Владимир Зайнчковский и поместил на гагаузском и польском языках 124 гагаузские пословицы [Zajaczkowski, 1960, с. 867-874] и 108 загадок [Zajaczkowski, 1960, с. 855-867], часть из которых была заимствована из собраний В.А. Мошкова, А. Манова и из некоторых других источников.

Позднее, через 4 года, Владимир Зайнчковский дополнил свое собрание пословицами и поговорками, собранными им в 1957-1958 гг. среди гагаузов Варненского округа, и опубликовал 421 пословицу на гагаузском языке и в переводе на русский язык отдельным оттиском и в журнале «Folia Orientalia» [Zajaczkowski, 1964].

Обстоятельный корпус фольклорных материалов, в том числе 849 пословиц и 259 загадок опубликовали в Анкаре турецкие авторы Харун Гюнгер и Мустафа Аргуншах [Güngör, Argunsah, p. 58-91, 92-107].

Важный вклад в изучение устного народного поэтического творчества гагаузов -- пословиц, поговорок, легенд, песен, частушек внесли многие исследователи, среди которых выделяются труды Л.А. Покровской, А.С. Аман-

жолова, Крыстю Баева, Г.А. Гайдаржи, С.С. Курогло, МП. Губоглу, П.А. Чеботаря, Л.С. Чимпоеш и ряда других [Аманжолов, 1964, с. 258-265; Баев, 1964, с. 61-74; Курогло, 1974; Покровская, 1953; 1966; Чеботарь, 1993; Gubogu, 1985; 1987, s. 63-72; Guboglu, 1988, 1990, s. 137-153].

Работа гагаузов в поле не была столь изнурительной и загрязняющей как в шахте, но и не велась в белых перчатках. Народная мудрость осуждала белоручек, избегающих пыльной работы. «Biyaz ellär kara işi sevmäz» [Vasilioglu, 2002, p. 79.] («Белым ручкам не по душе черновая работа») - говорили гагаузы.

4. МОТИВАЦИИ ТРУДОЛЮБИЯ

«Ömür ölçülmeer vakıdın uzunnuınnan, yıllarlan, ama adamın yaptıklarınnan» [Vasilioglu, 2002, p. 80]

*«Жизнь измеряется не годами и не продолжительностью времени, а деяниями человека»
(«Человек славен трудом»)*

Гагаузская поговорка и ее аналог на русском языке

Этносоциологические исследования, проведенные в 1998 г. в Гагаузии по совместному российско-американскому проекту⁴, показали, что почти через столетие после выхода компендиума В.А. Мошкова, в конце первого постсоветского десятилетия, мотив трудолюбия оставался глубоко укорененным в менталитете гагаузов.

Проблемы трудовой занятости и мотивировки труда всегда, на протяжении всей истории гагаузов, имели особую значимость. Крутые изменения в социально-экономической, общественно-политической и духовной жизни неизменно выдвигали на передний план мотивировку трудовой занятости и выбор той или иной сферы экономической деятельности.

Не случайно, на рубеже 1960-х-1970-х годов на заре младописьменной гагаузской литературы, восходящей к истокам устного народного поэтического творчества, Д.Н. Танасоглу назвал свою автобиографическую поэму «Адамын ишлери» («Дела человека») и раскрыл в ней благородство и трудности межпоколенной передачи верности гагаузов трудолюбию, как единственному достойному пути из безнадежного вчера в светлое завтра [Танасоглу, 1969, с. 34-56].

⁴Национальные процессы, языковые отношения и идентичность». Автор проекта - Дэвид Лейтин (при участии М.Н. Губогло).

Таблица
Условия успеха в трудовой деятельности
(в % по итогам опроса 1973 г.)

	Что является условием успеха в трудовой деятельности			
	Производственная дисциплина в коллективе	Эффективная система стимулирования	Инициатива, самостоятельность в решениях, условия для творчества	Другое, затруднились в ответах
Мужчин	22	40	21	16
Женщины	25	39	20	15 1

В начале 1970-х годов, когда колхозному строю, основанному на коллективно-групповых основаниях трудовой занятости, исполнилось всего лишь четверть века, каждые двое из пятерых сельских гагаузов (40%) указали в ходе этносоциологического исследования «Этнокультурные контакты многонационального населения МССР», что главным условием успеха в их трудовой деятельности выступает производственная дисциплина в коллективе. Это было время, когда закончилась хрущевская оттепель, и не наступил еще Брежневский застой. Уровень материального благосостояния гагаузов, занятых производством сельскохозяйственной продукции, вполне удовлетворял их относительно невысокие материальные потребности. Неудивительно, что лишь 25% женщин и 22% мужчин в ходе упомянутого исследования условием успеха в их трудовой деятельности назвали эффективную систему материального стимулирования (см. табл. 1).

Трудно в данном случае, несколько забегаая вперед, не отметить, что немногим более, чем через четверть века в ходе реализации российско-молдавского проекта «Электрокардиограмма (ЭКГ) выживания: этнорегиональный опыт», большинство взрослого гагаузского населения в ответ на вопрос о решающем факторе при выборе места работы, на первом месте среди других 10 факторов указало «большую зарплату».

Снова возвращаясь к временам, когда колхозный строй еще не был дискредитирован коррупцией, воровством и безответственностью руководителей и рядовых колхозников, почти каждый четвертый или пятый гагауз (22% мужчин и 25% женщин), в селах Юга Молдавии считали для себя приоритетным эффективную систему материального стимулирования. При этом каждый пятый назвал - инициативу, самостоятельность и условия для творческой деятельности (см. табл. 1).

5. ГАГАУЗСКИЙ АРХЕТИП ОТНОШЕНИЯ К ТРУДУ – ГАРАНТ ЖИЗНЕННОГО УСПЕХА

*«Saburluk, zaamet getiriir kismet.
« Терпение и труд счастье принесут»
(Zaamet - kismetin bobası).
«Труд - отец счастья».
Гагаузские пословицы*

По итогам некоторых социологических исследований, в постсоветской России трудовая занятость, как одна из самых важных ценностей, в значительной мере потеряла свой высокий рейтинг [Абульханова, 1997, с. 23]. Движение статуса труда по нисходящей линии в иерархической шкале ценностей, особенно в первое постсоветское десятилетие, эксперты и интерпретаторы выводят из того, что, во-первых, труд потерял былую идеологическую подпитку, когда жестко действовал на нервы и на поведение сталинский закон: «Кто не работает, тот не ест»: во-вторых, истлела правовая основа обязательного труда, когда уклонение от труда в государственной сфере расценивалось, как преступление перед социалистическим отечеством. Разумеется, падение рейтинга труда в общественном мнении граждан России было обусловлено не природной ленью русских и других народов России, а скорее выступало как ответная реакция на чрезмерное идеологическое давление, осуществляемое коммунистической идеологией. Впрочем, эта несвойственная для народов России тенденция начала ослабевать на рубеже первого и второго постсоветских десятилетий. И уже в 2002 г., согласно данным этносоциологического исследования, проведенного ЦИМО ИЭА РАИ в четырех республиках Приволжского федерального округа, (Башкортостан, Марий Эл., Татарстан, Удмуртия), около половины титульного населения (кроме башкир) и все русское население назвали труд важнейшим условием достижения жизненного успеха в экономической сфере.

В Гагаузии коммунистическая идеология не сдавала свои позиции с такой же поспешной скоростью, как в России. Отношение к труду оставалось почетным и престижным. Корни этой установки заложены не в советской, а в досоветской ментальности жителей Молдовы, накопивших большой жизненный опыт усердного трудолюбия. По итогам этносоциологического опроса, выяснилось, что в 1998г. интересный труд, как необходимое слагаемое жизненного успеха, занимал второе место в системе ценностей гагаузов и болгар, и первое место в иерархии ценностей русских, молдаван и представителей других национальностей, проживающих по соседству с гагаузами в Гагаузии. На первом месте у гагаузов сохраняла свои позиции конформистская ценность «жить не хуже других», обусловленная могущественным давлением махали (общественного мнения субареальной среды обитания). Об этом речь пойдет ниже, в соответствующей главе.

При этом гагаузский архетип «жить не хуже других», в отличие от русского «быть как все», означает постоянное, подчас утомительное или даже изнурительное желание быть не только «не хуже других», но и по возможности «не уступать другим». Если сосед построил красивый дом, гагауз теряет покой, пока не перестроит свой так, чтобы свой дом был лучше, роскошнее и в чем-то превосходил дом соседа. Если сосед, к примеру, пригласил на свадьбу своего сына 200 чел., то сосед-гагауз должен хоть из кожи лезть, но пригласить не менее 250 родственников и гостей.

Нечто подобное гагаузской модели «быть не хуже других», наблюдал Н. Державин еще на рубеже XIX - XX вв. среди болгар Таврической Губернии. «Безотчетное стремление к воспроизведению у себя того, что имеет сосед, - удивлялся российский ученый, - вот характерная черта, если не ошибаемся, всей массы болгарского народа, и ей болгарин остается верным и на новых местах своего жительства, благоприятные к тому же топографические и этнографические условия развития, давая богатый материал, еще более способствует укреплению в населении этого оригинального и характерного явления его жизни». [Державин. 1900. № 4. с.58].

Важная особенность гагаузского сообщества во времена Российской Империи в XIX в. и Советского Союза в XX в. заключалась в слабой социально-профессиональной дифференциации. Она была обусловлена единообразием хозяйственно-бытовой жизни. Однако эта отрицательная по сути характеристика, как ни парадоксально, играла позитивную роль. Она придавала социуму относительную устойчивость и стабильность, блокируя возникновение атмосферы острой соревновательности, соперничества и глубокой ревности к достижениям соседа. От зависти и ревности предостерегала гагаузская пословица: «Гулма комушуна, гелир башына» («Не смейся над соседом, беда придет и на твою голову») [Zajaczkowski, Ibid, p. 137].

Таким образом, нынешняя конформистская установка «жить не хуже других» играет в известной мере позитивно-мобилизующую роль. В противном случае, если жить и действовать по логике «не высовываться», то нетрудно проиграть, оказаться на обочине жизни, без надежд на достижение жизненного успеха. Рассказы гагаузских писателей порой пестрят сюжетами об удачниках и удачливых и гораздо реже повествуют о тех, кому не выпало «удачи» в жизни. Раньше «кысметли» («счастливым») считался тот, кого судьба одарила везением, кому Бог помог, кто родился под счастливой звездой. Счастье («кысмет») воздавалось, преподносилось откуда-то извне. В настоящее время для того, чтобы реализовать свои амбициозные устремления, надо не с рождения «счастливым быть», а усердно трудиться и «хотеть счастливым быть». Иными словами, в изменяющемся менталитете гагаузов, как в менталитете соседних болгар, молдаван, русских и представителей других национальностей, счастье как ценность становится не подаренным, а заработанным архетипом. Словом счастье не надо ждать, а надо хотеть и иметь. Две

ценности - «иметь интересную работу» и «быть высококвалифицированным специалистом» в сумме собрали урожай в 63,1 % голосов взрослого гагаузского населения (см. табл. 2).

Таблица 2

**Ценности как слагаемые жизненного успеха национальностей АТО
в сфере экономики**

(в %, по итогам опроса 2006 г.)

Национальности	Что означает жизненный успех					
	Жить не хуже других	Иметь интересную работу	Быть высококвалифицированным специалистом	Добиться самостоятельности	Сделать карьеру	Быть богатым
Все национальности	47.1	40.9	26.4	26.2	22.1	17.4
Гагаузы	49.7	38.8	24.3	25.5	23.3	17.6
Болгары	47.8	44.4	25.6	27.8	20.0	20.0
Другие	38.1	51.2	31.0	27.4	19.0	9.5
Русские	36.0	44.8	36.8	28.8	17.6	19.2

Для каждого четвертого гагауза необходимым условием жизненного успеха в условиях рыночной экономики выступала самостоятельность. Относительно низкий по сравнению с русскими, молдаванами и болгарами статус 3-х ценностей, связанных с категорией «труд», компенсировалось у гагаузов более высокой потребностью «сделать карьеру» (см. табл. 2).

Иными словами, успехи этнополитической истории, выраженные в продвижении по пути создания своей государственности, вселяли в гагаузов некоторую надежду и уверенность в предстоящей социально-профессиональной мобильности. В этой оптимистической ноте гнездилась более глубокая, чем у представителей других национальностей, установка на высокую оценку «сделать карьеру» в шкале слагаемых жизненного успеха.

При этом особую надежду и оптимизм вселяют межпоколенные различия, в частности, форсированное обретение молодежью ориентации на достижение зрелости и самостоятельности и на сотворение социально-профессиональной карьеры. Установки на самостоятельность и на усвоение принципов ответственности и готовности к взрослой жизни имеют среди гагаузов глубокие исторические корни. «Еще задолго до общепризнанной зрелости,

на 11-м и 12-м году, - как отмечал более столетия тому назад В.А. Мошков, - мальчик начинает считать себя взрослым и стыдится играть с самыми маленькими ребятами; он подбирает себе компанию своих одноклассников и начинает, подражая взрослым, заигрывать с девушками» [Мошков, 1901, с. 98].

При этом логика успешной карьеры у нынешней (постсоветской) молодежи вытекала из желания скорейшего достижения самостоятельности. Каждые трое в возрасте 18-24 лет (32,1%) и двое из пятерых (40,2%) в возрасте 25-29 лет считали «самостоятельность» одной из важных составляющих для достижения успеха в сфере экономической жизни. Среди пожилого населения урожай голосов в пользу самостоятельности не превышал 17% среди тех, кому было 50-59 лет, и 22.6 % среди лиц преклонного возраста (старше 60 лет) возраста (см. табл. 2).

Обращает на себя внимание тенденция «освобождения» молодых поколений гагаузов, болгар лиц других национальностей от чрезмерного давления на них общественного мнения, отраженного в известной идеологии «Инсан маана булмасын» («Чтобы народ не осудил»). Так, например, конформистскую установку «Жить не хуже других», избрали в качестве критерия «жизненного успеха» 34.4% молодежи в возрасте 18-24 лет, 36,9% - в возрасте 25-29 лет, против 56,7% - 67,1 % среди лиц, переваливших полувековой рубеж (подробнее см. табл. 3).

Наиболее устойчивую ориентацию на «интересную» работу, как необходимого слагаемого экономического успеха, несут в своем менталитете поколения среднего возраста, т.е. кому в момент опроса (2006 год) исполнилось от 30 до 49 лет (см. табл. 3).

Таблица 3

**Ценности как слагаемые успеха в сфере экономики
в различных возрастных группах
(в %, по итогам опроса 2006 г.)**

Возраст	Что означает жизненный успех					
	Жить не хуже других	Иметь интересную работу	Быть высококвалифицированным специалистом	Добиться самостоятельности	Сделать карьеру	Быть богатым
18-24	34.4	32.1	28.8	32.1	32.1	19.5
25-29	36.9	39.3	28.7	40.2	26.2	18.9
30-39	41.3	47.8	22.3	26.6	23.9	20.1
40-49	48.8	43.6	26.0	22.0	25.6	14.8
50-59	56.7	43.9	32.2	17.5	9.9	18.1
60 и более	67.1	38.4	19.9	22.6	9.6	13.0

Обладая данными этносоциологических исследований, проведенных по сходным программам в Российской Федерации и в Республике Молдова, было бы неразумно не воспользоваться ими для сравнения масштабов, глубины и темпов реформационных процессов и степени адаптации российского и молдавского населения к условиям рыночной экономики. Структурная близость и сходство (с минимальными отклонениями в частности) представлений россиян и граждан Молдовы, особенно лиц гагаузской национальности о ключевых факторах, составляющих основу жизненного успеха, поражает воображение. Среди трех титульных национальностей в 4-х республиках Приволжского федерального округа (удмуртов, марийцев и татар) приоритетное (первое) место жизненного успеха занимал труд в формате «интересная работа».

В представлениях русского населения, проживающего в 4-х республиках, включая Башкортостан, труд также занимал лидирующую позицию в иерархии факторов, обеспечивающих жизненный успех. На втором месте с незначительным отрывом от первого и третьего, по мнению опрошенного взрослого населения, находился критерий «жить не хуже других». Существенная разница в оценке критерия «добиться самостоятельности», попавшего согласно ответам гагаузов на 3-е место, в представлениях титульных национальностей оказался отодвинутым на последнее в шкале ценностей - 6-е место. Это различие (см. табл. 4) вполне объяснимо, если принять во внимание свежесть эйфории гагаузов по поводу обретения ими своей государственности в результате их успешной этнической мобилизации накануне распада Советского Союза и в первое постсоветское десятилетие.

Однако, несмотря на близость представлений россиян и гагаузов о приоритетной значимости труда в деле достижения жизненного успеха, в основе этого сходства, по-видимому, залегают разные корни. В то время, как среди граждан Российской Федерации высокий рейтинг трудовой занятости, скорее всего, обусловлен опережающими темпами нынешних реформационных процессов и тем, что народы России раньше, чем жители Республики Молдова «вкусили» плоды рыночной экономики, у гагаузов высокий рейтинг труда имеет исторические корни. Пожалуй, можно сказать так: традиционное трудолюбие гагаузов, наблюдаемое В.А. Мошковым на рубеже XIX-XX вв., а также отмеченное рядом других исследователей, не успело выветриться и обесцениться во времена колхозного строя. Поэтому, несмотря на запаздывающие реформы в сфере экономики в Республике Молдова по сравнению с российскими реформами, отношение гагаузов и оценка ими роли труда в достижении жизненного успеха оказались сходными.

Таблица 4

**Иерархия факторов жизненного успеха в представлениях граждан
России в 4-х республиках Приволжского федерального округа
(в %, по итогам опроса 2002 г.)**

Национальности, республики	Что означает жизненный успех в экономике?					
	Иметь интересную работу	Жить не хуже других	Быть высоко- квалифици- рованным специалистом	Сделать карьеру	Быть богатым	Добиться самостоятель- ности
	Титульные национальности					
Удмурты	52.3	36.6	36.0	21.2	19.2	18.9
Марийцы	47.0	43.9	29.0	25.9	22.1	19.7
Татары	43.1	37.4	26.0	31.7	25.6	22.8
Башкиры	41.3	47.3	27.0	24.4	27.9	21.6
	Русские в республиках					
Удмуртия	47.3	32.3	30.5	27.0	24.0	26.8
Марий Эл	48.7	33.8	31.9	24.7	25.1	26.0
Татарстан	45.1	31.7	28.9	27.9	24.7	26.4
Башкортостан	44.2	31.1	30.9	28.6	21.7	28.1

**6. ВЫБОР РАБОТЫ. ЧТО ВАЖНЕЕ: ПРЕСТИЖНАЯ
ИЛИ ВЫСОКООПЛАЧИВАЕМАЯ?**

«Isleyarsan – iyecän, üßenärsän – parmaani emcän»

*«Если поработаешь – то поешь,
если будешь ленив, палец пососешь»*

Гагаузская народная пословица

«Умение усердно трудиться» как необходимое условие, как фактор для получения престижной работы в рамках современного рынка труда, занимало почетное третье место в списке, состоящем из 12 факторов (см. табл. 4).

Ответственное отношение к труду закреплено в гагаузском менталитете, в популярных пословицах: «Башлады иш йарым калмаз» («Начатую работу не оставляют неоконченной») [Zajaczkowski, 1962, p. 133], «Буунку иши йарына бракма» («Сегодняшнюю работу не оставляй на завтра») [Ibid. P. 135].

Современная социально-экономическая ситуация и соответственно отношение к трудовой деятельности как средству выживания и как ценности, определяется тем, что неведомо было нескольким поколениям гагаузов. К концу первого постсоветского десятилетия гагаузы обрели свою государственность в форме автономно-территориального образования («Гагауз

Ери»), Народное Собрание, своего Башкана, свободные выборы, относительно бесцензурные СМИ, беспрепятственные выезды в зарубежные страны, возрожденный интерес к высшему образованию, свободное предпринимательство, свободу развития национальной культуры и языка.

В этих условиях, понятно, резко возросла персональная ответственность каждого человека за свою судьбу, за свое материальное благополучие и за планку жизненного успеха. Самоотстранение постсоветских государственных органов от обеспечения социальных гарантий, как это имело место при социализме, с одной стороны, и отсутствие у широких масс населения представлений о новых условиях постсоциалистической жизни, вызвала наряду с безработицей неслыханный взлет беззакония и коррупции. Не случайно немногим более чем половина гагаузов (53,3%) и болгар (51,7%) на первое место в иерархической структуре факторов, необходимых для получения престижной работы поставили «наличие связей, знакомства с нужными людьми». С заметным отрывом от «коррупционного», т.е. нелегитимного фактора на втором месте оказался фактор высшего образования. Каждый третий гагауз и болгарин указали в ходе опроса, что без наличия высшего образования трудно устроиться на престижную работу. Более того, фактор образования имел тенденцию усиливаться. Об этом можно судить по целому ряду обстоятельств. Так, например, местные олигархи», из бывших спортсменов, сделавшие карьеру в мутной воде первых лет приватизации и создавшие свои фирмы или устремившие свои капиталы в те или иные производственные сферы в начале второго постсоветского десятилетия, обнаружили в себе глубокие изъяны в виде недостатка высшего образования, в том числе профессионального. Чтобы сохранить свои места в заново формирующейся социально-профессиональной и особенно в управленческой структуре общества с рыночной экономикой, им потребовались не купленные на улице, а реальные легитимные и полноценные дипломы.

Дополнительные трудности в поисках престижной работы и в своей социально-профессиональной карьере гагаузы встретили в связи с незнанием молдавского языка и в связи со своей принадлежностью к национальным меньшинствам. В самом деле, 16% гагаузов и 18% болгар были уверены, что только хорошее знание молдавского языка может служить условием для получения престижной работы. Равнозначную роль играл и этнический фактор, т.к. примерно такие же группы гагаузов (17%) и болгар (11%) указали в качестве фактора, благоприятствующего получению престижной работы в Республике Молдова - принадлежность к молдавской национальности.

Таким образом, несмотря на общую нормализацию сферы межэтнических отношений по истечению 4-х лет после принятия закона «Об особом правовом статусе Гагаузии» (1994 г.), этноязыковой фактор давал о себе знать.

Свободное знание молдавского языка и принадлежность к молдавской национальности в деле получения престижной работы играла для гагаузов, как и для болгар, более важную роль, чем 6 остальных факторов, показанных

в таб. 4 в убывающем порядке по степени их социальной значимости: талант (одаренность от природы), активное участие в рыночной экономике, хорошее знание русского языка, активное участие в политической жизни, принадлежность к русской национальности и национальным меньшинствам.

На последнем месте оказался фактор «свободное владение гагаузским языком» (см. табл. 5).

Таблица 5

**Иерархия критериев для получения престижной работы
в Республике Молдова**

(в %, по итогам опроса 1998 г.)

Что помогает получить более престижную работу?	Взрослое население	В том числе	
		Гагаузы	Болгары
1. Наличие связей, знакомств	54.3	53.3	51.7
2. Наличие высшего образования	33.4	34.5	33.9
3. Умение усердно трудиться	26.6	26.3	33.0
4. Хорошее знание молдавского языка	17.6	17.0	17.8
5. Принадлежность к молдавской национальности	16.9	16.7	11.0
6. Талант	8.1	7.9	17.4
7. Активное участие в рыночной экономике	4.3	4.4	4.2
8. Хорошее знание русского языка	2.3	2.2	4.2
9. Активное участие в политической жизни	2.3	1.6	2.6
10. Принадлежность к русской национальности	1.4	1.4	2.5
11. Принадлежность к национальным меньшинствам	0.9	0.4	0.8
12. Хорошее знание гагаузского языка	-	-	-

Конкретные данные этносоциологического исследования показывают, что думает народ и как его представления корреспондируют с реальными условиями жизни в трудный период истории, связанный с переходом из плановой к рыночной экономике.

Несмотря на наличие консервативных черт в повседневной жизни и явлений в производственной и бытовой сферах жизни, гагаузы относительно быстро в 1950-е годы адаптировались к условиям колхозного строя жизни и даже достигли успехов, прогремевших на весь Советский Союз.

Приветственная телеграмма первого Секретаря ЦК КПСС Н.С. Хрущева в адрес колхозников-гагаузов «проявившим замечательную инициативу в борьбе за создание изобилия сельскохозяйственных продуктов», во-первых, вывела гагаузов из информационного небытия, во-вторых, сделала достоянием общественности трудолюбие гагаузов, как их приоритетную национальную черту. По оценке, содержащейся в той же телеграмме, передовые люди

Чадыр-Лунгского района, «проявили государственный подход к делу, глубокое понимание интересов нашего народа, показали хороший пример для всех районов нашей страны» [Правда, 1957, 25 апреля].

Словом, ни много, ни мало, ответственное отношение гагаузов к труду руководителем Советского государства было поставлено в пример всем остальным народам Советского Союза. И какова бы не была дань инспирированию социального энтузиазма в соответствии с идеологическим климатом того времени (середины 1950-х годов), речь все же идет о высокой оценке трудолюбия, проявленного гагаузами в новой тогда для них колхозной системе хозяйствования. Более того, высокая оценка труда в жизни гагаузов стала немаловажным фактором в подъеме их национального самосознания и одним из источников, подпитавшим их этническую мобилизацию во второй половине XX века [Губогло. 2004]. После распада Союза и обретения Республикой Молдова независимости, гагаузы со скрипом, под давлением руководящей кишиневской элиты почти развалили колхозы. Оказавшись перед лицом ужасающей безработицы, нашли в себе силы выстраивать свои новые жизненные стратегии с помощью гастарбайтерства [Губогло, 2006]. Как тут не вспомнить птицу Феникс, которая вставала из крови и пепла и возрождалась тогда, когда, казалось, что наступил закат ее истории.

В Гагаузии, как и во всех регионах и странах постсоветского пространства, рыночная экономика приучала к рациональности и расчетливому подходу в построении траектории своей жизнедеятельности. Надо было избавляться от былого государственного иждивенчества и брать свою судьбу в свои руки. Не прошло и десяти лет (с 1998 по 2006 гг.), как в структуре критериев высокооплачиваемой работы произошли заметные изменения. Удельный вес гагаузов, указавших «усердный труд» в качестве необходимого условия для получения высокооплачиваемой работы, возрос с 25,7 до 40,4%, т.е. в 1,6 раза. Аналогичным образом в представлениях граждан возросла цена таланта (см. табл. 5).

В итоге труд, в шкале критериев рационального фактора высокооплачиваемой работы, сместился в представлениях гагаузов с третьего на второе место. Разрыв между лидирующим в 1998 году критерием «наличие связей и знакомств с нужными людьми», занимающим первое место и «усердным трудом», находящимся на третьей позиции, сократился почти в 5 раз - от 30,8% до 6,2%.

Повышению рейтинга труда, надо думать, в известной мере способствовало наведение порядка в Республике Молдова, предпринятое по инициативе и под руководством Президента В.Н. Воронина. Общественное мнение не прошло мимо этого благоприятного изменения. В 2006г. почти на 10% снизилась доля гагаузов, считающих нелегитимной фактор «наличие связей...» первостепенным критерием получения высокооплачиваемой работы. Наряду с сокращением криминалитета, в Республике Молдова и, прежде всего, в Га-

гаузии улучшилась ситуация в сфере этногосударственных и межэтнических отношений. Косвенное подтверждение этого улучшения нашло, в частности, отражение в том, что почти в три раза сократилась (с 13,5 до 4,8%) доля гагаузов, считающих принадлежность к молдавской нации одним из значительных факторов (4-е по значимости место) для получения высокооплачиваемой работы (см. табл. 6).

За эти же годы наметилась, хотя и в слабой степени, тенденция повышения значимости знания русского языка, как средства, способствующего получению высокооплачиваемой работы.

Все перечисленные здесь тенденции в сторону обеспечения адаптации гагаузов к новым условиям рыночной экономики, с незначительными отклонениями повторились в представлениях болгар, молдаван, русских и других национальностей, проживающих в Гагаузии (см. табл. 6).

Таблица 6

**Критерии получения высокооплачиваемой работы
в Республике Молдова**

(в%, по итогам опроса 1998 и 2006 гг.)

Что помогает получить более высокооплачиваемую работу?	Взрослое население		В том числе гагаузы	
	1998	2006	1998	2006
1. Наличие связей, знакомств	57.4	48.3	56.5	46.6
2. Наличие высшего образования	33.6	39.2	34.9	37.5
3. Умение усердно трудиться	25.2	39.2	25.7	40.4
4. Принадлежность к молдавской национальности	12.8	5.8	13.5	4.8
5. Хорошее знание молдавского языка	12.3	11.1	11.3	10.1
6. Активное участие в рыночной экономике	8.6	5.8	6.8	5.8
7. Одаренность от природы (талант)	6.9	9.8	5.7	9.4
8. Активное участие в политической жизни	3.8	3.4	3.4	3.7
9. Хорошее знание русского языка	1.6	2.9	1.4	3.3
10. Принадлежность к национальным меньшинствам	0.9	1.4	1.0	1.6
10. Хорошее знание языка национальных меньшинств	0.8	0.4	0.6	0.5
11. Принадлежность к русской национальности	0.7	1.5	0.6	1.6
12. Затруднились ответить	8.0	7.8	9.3	9.5

Немалую роль в формировании ответственного отношения гагаузов к самому труду играет традиционная культура. До сих пор существует верование, отмеченное В.А. Мошковым еще в конце XIX в., согласно которому «если первый человек, которого встретишь, идя на работу, трудолюбивый, то работа в этот день пойдет хорошо, если же встретишь лодыря, то ослабеешь и хорошо работать уже не будешь» [Мошков, 1902, с. 22].

7. ВЕКТОРЫ АДАПТАЦИИ ТРУДА К УСЛОВИЯМ РЫНОЧНОЙ ЭКОНОМИКИ

«Иш ишлемӓй кадынжа ойнамаа бенземеер»

«Трудиться - не танец («кадынжа») танцевать»

«Adam zaametsiz, nicä kuş kanatsız»

«Человек без занятости, что птица без крыльев»

Гагаузские народные поговорки

Меняющиеся условия экономической деятельности, появление новых форм трудовой занятости побуждали и сегодня, во втором постсоветском десятилетии, побуждают гагаузов, как и лиц других национальностей, искать новые эффективные способы адаптации к новым условиям жизни.

В прошлом сельскохозяйственное производство оставляло небольшие возможности для выбора, характера и содержания труда. Виноград надо было вовремя обрезать, поле вовремя распахать, бороновать, засеять и убрать урожай, огород - вовремя полить и уничтожить сорняки кукурузы и картофеля, несколько раз прополоть.

В процессе перехода от плановой к рыночной экономике существенному изменению подверглись многие ценностные ориентации, в том числе отношение к трудовой занятости и активности, а также критерии выбора профессии, мест, содержания и смысла работы. Перемены, происходящие на рынке труда, являются отражением баланса спроса и предложений. В условиях, когда многие тысячи бывших советских граждан оказались без работы и средств существования, довольно быстро рассеялись культивированные социалистической идеологией и советской пропагандой иллюзии о том, что труд служит первой жизненной потребностью, едва ли не как потребность к самовыражению или творчеству (см. табл. 7).

Таблица 7

**Динамика представлений об отношении к трудовой
деятельности среди работающего населения СССР и России**
(в %, на итогам социологического мониторинга)

	К труду, как ценности, хотя и не высшего порядка	Инструментальное отношение к труду	Отношение к труду как:		Нет определенного мнения
			Одной из высших ценностей	Трудности как антиценности	
1989	54	25	15	6	-
1991	31	48	12	9	-
1993	23	47	12	10	8
1994	12	65	14	4	5
1995	20	57	14	5	4
1996	16	64	10	6	<5
1997	17	61	12	5	5
1998	12	66	10	6	7
1999	10	71	10	2	7
2000	12	68	14	2	4

[Гордон, Клопов. 2001. с. 136].

По результатам многих, ставших теперь классическими, социологических исследований человека и его труда выходило, что в советское время первостепенное значение придавалось, прежде всего, содержанию, затем режиму работы и только на третьем месте - величине заработка [Человек и его работа, 1967; Арутюнян, 1971].

В процессе перехода от плановой к рыночной экономике существенному изменению подверглись многие ценностные ориентации, в том числе отношение к трудовой занятости и активности, а также критерии выбора профессии, мест, содержания и смысла работы. Перемены, происходящие на рынке труда, являются отражением баланса спроса и предложений.

Таблица 8

Динамика представлений об отношении к трудовой деятельности среди работающего населения СССР и России
(в %, по итогам социологического мониторинга)

Годы	Отношение к труду, как ценности, хотя и не высшего порядка	Инструментальное отношение к труду	Отношение к труду как:		Нет определенного мнения
			Одной из высших ценностей	Трудности, как антиценности	
1989	54	25	15	6	-
1991	31	48	12	9	-
1993	23	47	12	10	8
1994	12	65	14	4	5
1995	20	57	14	5	4
1996	16	64	10	6	5
1997	17	61	12	5	5
1998	12	66	10	6	7
1999	10	71	10	2	7
2000	12	68	14	2	4

[Гордон, Клопов, 2001, с. 136].

В условиях, когда многие тысячи бывших советских граждан оказались без работы и средств существования, довольно быстро рассеялись культивированные социалистической идеологией и советской пропагандой иллюзии о том, что труд служит первой жизненной потребностью, едва ли не как потребность к самовыражению или творчеству (см. табл. 8).

Формирование свободной общественной атмосферы в Гагаузии в 1990-е годы, как и во всем постсоветском пространстве, устранение идеологического и пропагандистского давления позволило руководителям предприятий и работникам более трезво относиться к своей трудовой деятельности, в том числе к критериям ее выбора.

Опрос весной 2006 г. показал, что на первое место среди прочих критериев выдвинулась материальная заинтересованность работника. Немногим более чем каждый второй житель Гагаузии, в том числе 61,3% гагаузов, 55,2% русских, 60% болгар указали, что сегодня решающим критерием выбора работы для них стала «большая зарплата».

Несколько неожиданным явилось то, что на втором месте по значимости оказался прежний, бытовавший в советские времена, критерий: «интересная работа». Его назвали решающим фактором 33,8 взрослого населения Гагаузии, в том числе 46,4% русских, 37,8% болгар и 30,4% гагаузов (см. табл. 9).

«Интересная работа», занявшая второе место в представлениях всех групп отображала единство представлений граждан независимо от национальности. Отношение национальностей к «интересной работе» как важному критерию, имело несколько иное выражение по сравнению с представлениями русских.

Если первый по рангу критерий («большая зарплата») можно объяснить обнищанием значительной массы населения, а второй по рангу («интересная работа») - неким реликтовым остатком советских времен, то оказавшийся на третьем по значимости месте критерий («надежное место работы») представляет собой совершенно новое явление, характерное для пореформенной ситуации на рынке труда, обретения и сохранения места работы в условиях конкуренции.

Обращает на себя внимание такой этнопатриотический критерий выбора работы, как «приносить пользу своему народу». Среди гагаузов и болгар этот выбор в структуре критериев места работы оказался соответственно в 2,8 и в 3,3 раза выше, чем среди русских. В то же время фактор «возможности для карьеры» среди русских был предпочтительнее в 1.7 раза больше, чем среди гагаузов и в 2 раза больше, чем среди болгар (см. табл. 9).

Таблица 9

Ценностные грани трудовой деятельности

(в %, по итогам опроса 2006 г.)

Структура критериев выбора места работы	Взрослое население	В том числе			
		Гагаузы	Русские	Болгары	Другие
1. Большая зарплата	58.5	61.3	55.2	60.0	34.5
2. Интересная работа	33.8	31.6	46.4	37.8	32.1
3. Надежное место работы	29.3	30.4	28.8	23.3	26.2
4. Комфортные условия труда	10.7	10.4	11.2	11.1	11.9
5. Приносить пользу своему народу	10.7	11.3	4.0	13.3	11.9
6. Свободный режим работы	7.4	6.6	11.2	6.7	10.7
7. Простая и легкая работы	7.4	7.6	7.2	6.7	6.0
8. Возможности для карьеры	7.2	6.5	11.2	5.6	9.5
9. Престижная организация	6.2	5.7	7.2	7.8	7.1
10. Польза государству	3.2	3.0	1.6	8.9	1.2
11. Затруднились ответить	6.6	6.3	4.8	5.6	13.1

В условиях рыночной экономики постепенно проходило убеждение в том, что для нормальной и успешной жизни вряд ли надо искать «простую и легкую работу» или, как в прошлые (советские) времена - «свободный режим работы». Неслучайно, каждый из этих двух новых критериев при выборе работы, люди с пониманием реальной ситуации на рынке труда выбирали в 4,6 раза реже, чем «интересная работа» и в 4 раза реже, чем «надежное место работы».

Интерпретация основных мотивов (критериев) выбора места работы невозможна вне анализа основных общественных функций трудовой деятельности. Как неоднократно указывалось, труд является основой человеческого существования, главным стержнем истории общества. Наряду с природными ресурсами труд является источником всех материальных и духовных ценностей, мерой культурного роста каждого народа. Подчеркнув большую зарплату и надежность места работы, опрошенные гагаузы откровенно подтвердили, что в истекшем и в наступившем десятилетии труд стал не только основой существования, но и одновременно противоречивым фактором и объединения, и разъединения людей. Если наши современники беспокоятся о том, чтобы место работы было «надежным», это, по крайней мере, позволяет выделить еще одну, вновь сформированную функцию труда. В нынешней житейской практике труд становится мерой конкурентоспособности человека наряду с такими изначальными его функциями, как источник богатства, мерой удовлетворения потребностей человека и стратегией его самовыражения и самоутверждения.

Если бы кто-то взялся определить тематическое распределение социологических исследований на закате Советского Союза, то наверняка бы обнаружил, что львиная доля посвящена проблемам занятости, трудоустройству, а также социально-профессиональной мобильности, т.е. вертикальным и горизонтальным перемещениям рабочей силы. Такая диспозиция актуальных проблем в предметной области гуманитарной сферы исследований и сегодня не должна вызывать удивление, так как динамические тенденции в сфере труда не менее наглядно отражают результаты социальных трансформаций об этих изменениях.

В постсоветском десятилетии востребованными оказались темы, связанные с формированием конкурентного рынка труда как неизбежной составной части и как социального результата экономических реформ [Стратегия..., 1998; Капелюшников, 1999; Гимпельсон, 2002, с. 463-485; Хагуров, с. 303-315].

Снова трудно удержаться от сравнений успешности и трудностей адаптационных стратегий в Гагаузии в ходе трансформационных процессов и в республиках Российской Федерации. Прежде всего, обращает внимание принципиальное сходство пирамид, выражающих иерархию мотивов выбора места работы. Первые три места - «большая зарплата», «интересная работа»,

«надежное место работы», а также 8-е место - «возможности для карьеры», в каждом случае (в каждой пирамиде) совпадают. Однако разрыв между первым критерием («большая зарплата») и вторым - в Гагаузии составляет среди гагаузов 2 раза, среди болгар и русских - 1,6 и 1,2 раза. В России среди 4-х титульных национальностей он колебался в интервале от 1,3 - среди башкир и удмуртов до 1,5-1,7 раза среди марийцев и татар (см. табл. 10).

Большая озабоченность гагаузов и болгар о величине зарплаты при выборе работы косвенным образом свидетельствует о более низком уровне жизни в Гагаузии в отличие от 4-х республик Приволжского федерального округа. Мотив «престижная организация» в Гагаузии занимает 9-е место, в то время как среди удмуртов в Удмуртской Республике - более высокое 5-е место. И напротив привлекательность «простой и легкой работы», занимающей среди удмуртов 10-е место, в представлениях гагаузов занимает 6-е место.

Несмотря на справедливое недоверие к вульгарно-материалистическому упрощению детерминантов образа жизни, можно согласиться с Л.А. Гордоном и З.В. Клоповым, в том, что для большинства людей именно труд составляет в настоящее время основу жизнедеятельности и в немалой степени предопределяет отношение к времени, обществу, самому себе, а также к итогам социальных трансформации [Гордон, Клопов, 2001, с. 6-7].

Таблица 10

Иерархия критериев выбора места работы
(в %, по итогам опроса 2002 г.)

Критерии выбора работы	Национальности							
	Титульные				Русские в республиках			
	Удмурты	Башкиры	Татары	Марийцы	Удмурты	Башкиры	Татары	Марийцы
Большая зарплата	54.1	50.8	48.3	54.9	49.4	53.7	53.2	56.0
Интересная работа	41.9	38.1	28.3	36.4	42.9	42.6	37.3	40.9
Надежное место работы	31.7	26.1	37.5	27.4	31.9	29.3	32.0	28.1
Свободный режим работы	9.3	9.4	6.7	9.1	12.2	10.0	8.1	9.4
Престижная организация	7.0	6.5	8.3	9.3	6.3	6.6	8.5	7.1
Комфортные условия труда	5.5	4.6	4.1	9.3	5.5	6.6	8.1	5.9
Возможность приносить пользу своему народу	4.9	8.4	9.2	5.5	5.5	4.6	6.9	4.4
Хорошие возможности для карьеры	4.7	4.1	6.3	6.7	3.9	5.9	6.7	5.2
Возможность приносить пользу государству	2.9	3.8	4.4	4.5	2.8	2.8	4.8	3.8
Простая и легкая работа	2.6	5.5	6.7	4.7	5.1	3.1	2.8	4.2

В переходный период истории страны передвижения занятого населения из одной хозяйственной сферы в другую отражают успехи или неудачи, глубину скорость социальных трансформаций.

Без преувеличения можно сказать, что в сфере занятости населения, как на экране, отражаются противоречивые тенденции нынешних социальных трансформаций. Для одной части населения переход из государственной сферы в частнособственническую означает крах уверенности в завтрашнем дне, разрушение прежней системы представлений о порядке и мироустройстве. С другой - бесконечные задержки зарплат, спад производства, банкротство, толкает людей на риск смены своего трудового самоопределения и социального выживания.

8. ТРАНСФОРМАЦИЯ ТРУДОВОЙ ЗАНЯТОСТИ. РЕАЛЬНОСТЬ И ПЕРСПЕКТИВЫ.

*«Zaamet adamın ömürünü uzalder,
ama haylazlık – onun ömürünü kısaldır»*

*«Труд удлиняет человеку жизнь,
лень ему жизнь укорачивает»*

Гагаузская поговорка

Статистика в современной Республике Молдова не грешит чрезмерным энтузиазмом в деле публикации данных о распределении представителей различных национальностей по секторам собственности. Для того, чтобы судить о социально-экономических изменениях, происходящих в экономике в связи переходом от социалистической к рыночной экономике, приходится обращаться к дорогостоящим социологическим опросам. И хотя полученные данные не лишены условности в силу того, что население, занятое на двух или более работах, трудно отнести к какому-либо сектору, однако они позволяют получить представление об основных закономерностях ротации кадров.

Невооруженным взглядом видно, что к концу первого постсоветского десятилетия сохранились существенные различия между гагаузами и болгарскими, с одной стороны, и русскими и молдаванами - с другой. Среди первых удельный вес лиц, занятых в государственном секторе, судя по данным опроса, составил примерно половину взрослого населения, имеющего занятие, в том числе 56,9% - среди гагаузов и 47,5% - среди болгар. Среди молдаван и русских доля лиц в госсекторе составляла, соответственно, 80,4 и 64,8% (см. табл. 11).

В основе этого перекоса лежало неравномерное распределение городского и сельского населения среди различных национальностей.

Таблица 11

Распределение занятого населения Гагаузии по секторам экономики
(в %, по итогам опроса 1998 г.)

Взрослое Население / Национальности	Форма собственности предприятия (организации), где работают или работали в последнее время				
	Государ- ственная	Кооперативная, групповая (колхозная)	Частная	Муниципальная (город, село)	Другое
В целом по Гагаузии	54.8	19.7	9.2	3.4	1.9
Молдаване	80.4	11.8	3.9	-	-
Русские	64.8	9.2	13.2	2.6	2.6
Другие	64.4	8.9	4.4	6.7	-
Гагаузы	51.9	21.0	10.9	2.6	1.8
Болгары	47.5	28.8	3.4	7.6	3.4

Так, например, по данным переписи населения Республики Молдова 2004 г., лишь каждый третий гагауз (33,3%) и двое из пятерых болгар (40,5%) проживали в городах, в то время как среди молдаван и русских доли городских жителей в трех городах Гагаузии (Комрат, Вулканешты, Чадыр-Лунга) достигали в первом случае - 61,8% и 75,5% - во втором. Добавим, что в среднем в городах Гагаузии в 2004г. проживало 37,4% ее населения, в то время как по Республике Молдова в целом удельный вес горожан сократился с 47% в 1990г. до 45% - в 2002 г. [Статистический ежегодник, 2002, с. 501].

Особый интерес, с точки зрения успешной (или безуспешной) адаптации к современным процессам перехода из государственного в частный сектор экономики, представляют данные опроса о распределении национальностей Гагаузии в приватизированных организациях и на предприятиях частного сектора. Лидировали в этом отношении русские и гагаузы, организовавшие свой бизнес, или перешедшие в частный сектор. Доля занятого населения среди этих национальностей составляла в 1987

г. - 13,2% и 10,9%, при среднем удельном весе лиц, занятых в частном секторе - в 9,2%. Несколько меньше в частном секторе были представлены болгары и молдаване, у которых лишь 3,4% и 3,9% работали на предприятиях частного сектора (см. табл. 11).

Таблица 12

Занятость в экономике по секторам собственности
(в %, по итогам опроса 2002 г.)

Национальности и республики	Форма собственности предприятия или организации, где работают					
	Государственная	Акционерная	Муниципальная	Частная	Кооперативная	Современное предприятие
Титульные национальности						
Удмурты	32.6	11.6	10.2	9.3	9.0	0.6
Марийцы	30.2	10.3	10.3	7.7	6.7	0.2
Башкиры	38.1	10.2	10.5	5.1	5.4	-
Татары	38.8	17.3	2.2	11.2	0.8	0.6
Русские в республиках						
Удмуртия	29.8	15.5	10.6	13.8	3.2	1.1
Марий Эл	29.5	12.9	9.8	14.0	2.2	0.4
Башкортостан	31.8	16.4	10.4	13.8	1.8	-
Татарстан	45.1	16.1	2.7	10.7	1.9	1.3

В целом формирование частного сектора в Гагаузии вполне корреспондировало с успехами реформ, проводимых в 4-х республиках Российской Федерации. Напомним, что в 2002г. по данным этносоциологического опроса, в частном секторе трудились от 5,1 % башкир до 11,2% татар, и от 10,7% русских в Татарстане до 14,0% - в Республике Марий Эл (см. табл. 12).

В постсоветский период, начавшийся с развала Советского Союза и обретения независимости Республикой Молдова, и далее - с создания государственности гагаузов, сами гагаузы настроились жить одновременно в трех измерениях: в прошлом, в настоящем и будущем. Если этой диалектики не усвоить, нельзя понять ни итогов и масштабов ротации занятого населения из одного сектора экономики в другой, ни маятникового принципа межэтнических отношений, ни эйфористичных порой, но малообоснованных надежд на так называемое возрождение языка своей национальности, ни того, как соотносятся между собой реальная жизнь и представления жизни. Поясним эти мысли на конкретных примерах.

Как уже было показано выше, в 1998г. немногим более чем каждый десятый гагауз находил себе занятие в частном секторе или в совместных предприятиях с иностранным капиталом.

Однако в это же время по данным того же опроса почти каждый второй (48,3%) при наличии возможности предпочел бы работать не в государственном секторе, а в частном или акционерном предприятии (11,5%), в совместном предприятии с иностранным капиталом (17,4%) и, наконец, хотел бы организовать свое дело (19,4%). Иными словами, психологическая готовность перейти из государственного или колхозно-кооперативного сектора в част-

ный или в ассоциированные с частным сектором предприятия и организации опережала реальное пребывание в указанных предприятиях частного сектора почти в 4 раза (см. табл. 13).

Еще разительнее разрыв между экономической реальностью и психологической настроенностью был выражен в представлениях болгарского населения. Предпочтение работать в частном секторе экономики среди болгар превышает их реальную занятость примерно в 8 раз, а среди молдаван и русских соответственно в 12 и 3,6 раза (см. табл. 13).

Таблица 13.

Предпочтительный сектор экономики
(в %, по итогам опроса 1998 г.)

Национальности	Если возникнет возможность выбора, где бы предпочли работать?					
	Государственная	Организация своего дела	Совместное предприятие с иностранным капиталом	Частное или акционерное предприятие	Кооперативное	Затруднились сделать выбор
Гагаузы	33.9	19.4	17.4	11.5	3.0	14.7
Болгары	28.0	23.7	22.0	10.2	2.5	13.6
Русские	25.0	25.0	26.3	7.9	3.9	11.8
Молдаване	37.3	11.8	33.3	2.0	-	15.7
Все	52.7	19.6	20.6	10.2	2.7	14.1

По истечении 8 лет, в ходе серьезных трансформационных процессов, свои предпочтительные ориентации реализовали в той или иной мере и гагаузы, и представители остальных национальностей, расселенных в Гагаузии. Удельный вес гагаузов, занятых на государственных предприятиях, сократился на 17,7%, доля русских и болгар, соответственно, на 22,4 и на 4,2%; доля молдаван в совокупности со всеми «другими» национальностями - на 42,3%. Существующий в 1998 году размах вариации между молдаванами и болгарями (32,9%) сократился в 2006 году до 9,1% (между болгарями и гагаузами). Понятно, что преодоление диспропорций между национальностями, представители которых были заняты в государственном секторе экономики, стало одной из основ в деле стабилизации атмосферы межэтнических отношений.

Ротация занятого населения из госсектора в частный сектор, имела место среди всех без исключения национальностей Гагаузии. В течение рассматриваемого периода доля гагаузов, занятых в частном секторе возросла в 2006г. по сравнению с 1998г. на 20,4%, доли болгар, молдаван и русских соответственно на 21,0%, 18,2% и на 14,0% (сравним табл. 9 и табл. 14).

Таблица 14

**Распределение занятого населения Гагаузии по секторам экономики
(в% по итогам опроса 2006 г.)**

Национальности	Форма собственности предприятия или организации, где работают по месту основной работы					
	Государственная	Частная	Акционерная	Кооперативная	Муниципальная	Совместное предприятие, иностранная фирма
Гагаузы	36.2	29.6	3.9	3.1	2.2	2.1
Болгары	43.3	24.4	3.3	5.6	1.1	2.2
Русские	42.4	27.2	1.6	0.8	3.2	2.4
Молдаване	38.1	22.6	6.0	2.4	4.8	2.4
Все	34.2	31.3	4.1	3.3	1.9	2.0

Размах вариации по доле населения, занятого в частном секторе, сократился с 9,8% в 1998 г. между русскими и болгарами до 8,7% в 2006 г. между гагаузами и молдаванами (ср. табл. 9 и 14).

Следовательно, позитивный итог трансформационных процессов в сфере трудовой занятости состоял в том, что сокращение доли занятого населения на предприятиях и в организациях с государственной собственностью и, напротив, возрастание доли занятого населения в частном секторе приводил к выравниванию национальностей по их представительности в каждой из названных сфер экономики. Подобное выравнивание, согласно одной из версий теории мобильности, вполне могло служить стабилизирующим фактором системы межэтнических отношений.

Быстрота обретения гагаузами навыков полузабытых ими законов рыночной экономики, скорость приобщения к новым технологиям и формам труда не подтверждает излюбленный тезис сторонников теории «иноэтнического влияния», а скорее опровергает ее. Речь, по-видимому, должна идти не столько об «имитаторском» менталитете гагаузов, сколько об их редкостном трудолюбии, непоколебимой уверенности в себе, в своих силах и об ответственности перед самим собой и перед своей семьей. Трудолюбие, адаптивность и толерантность проходит через всю жизнь, определяя характер истории народа на многие столетия.

Начиная изложение своего труда «Гагаузы Бендерского уезда», В.А. Мошков буквально с первых страниц характеризовал хозяйственную, культурную и психологическую жизнь гагаузов на рубеже XIX-XX вв., и считал при этом обязательным, прежде всего, отметить, что каждый гагауз «легко сам найдет себе новый заработок даже и в том случае, если, вследствие естественного прироста населения, обеднеет в земельном отношении» [Мошков, 1900, № 1, с. 8]. Мои наблюдения над безжалостно свалившимся институтом гастарбайтерства на рубеже XX-XXI вв., [Гастарбайтерство..., 2006] дает ос-

нование думать, что и сегодня, через столетие после наблюдений В.А. Мошкова, гагаузы проявляют такое же трудолюбие, такую же находчивость, как их предки столетие и более тому назад.

9 . ТРУДОВАЯ ЗАНЯТОСТЬ: РЕАЛЬНОСТЬ И ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

*«Sekiz günün ömürü dokuz günün çalışması vardır»
«На восемь дней жизни приходится девять дней работать»*
Гагаузская поговорка

Из поля зрения статистических органов и социологических исследований в постсоветский период истории Республики Молдова ускользают данные о масштабах и парадоксальном явлении на рынке труда и в сфере трудовой занятости. С одной стороны, немало говорится о безработице и приводятся удручающие данные о ее динамике. Так, например, по данным Государственного Департамента статистики и социологии, в 2003 г. каждый десятый взрослый человек в Республике Молдова был безработным [Цит. по: Дмитренко, 2003, с. 498]. С другой стороны, в дискурсе о проблемах в сфере трудовой занятости мало известно о новом постсоциалистическом явлении, как вторичная трудовая занятость. В самом деле, получается очевидный парадокс: с одной стороны - массовая безработица, а с другой - нехватка кадров. На фоне обширных обсуждений состояния дел в экономике и в сфере занятости редко раздаются голоса о том, что существовавшая в советские времена система подготовки трудовых кадров, не вполне соответствует вызовам современных трансформационных процессов.

Так, например, в одном из вариантов «Концепции социально-экономического развития Гагаузии на период до 2015 года» [<http://www.cheadir-l'anga.md.conception.html>, с. 1] красноречиво говорилось о состоянии дел в Гагаузии на рубеже первого и второго постсоветских десятилетий: «Основная масса профессионально подготовленных специалистов ушла с государственной службы, наладив собственный бизнес. В основной массе остались старые кадры, которые дорабатывают необходимые для выхода на пенсию годы и те, кто не в состоянии организовать собственное дело... Размер оплаты труда в органах государственной власти в сравнении со степенью ответственности и нагрузкой неадекватно отражает положение дел и не способствует улучшению работы кадров местных органов власти. Известны случаи, когда высокопоставленные сотрудники органов власти или члены их семей вынуждены выезжать на заработки, чтобы обеспечить свое существование» [<http://www.cheadir-l'anga.md.conception.html>, с. 12].

Одним из массовых способов мобилизационных усилий в нынешней Гагаузии, наряду с гастарбайтерством, является так называемая вторичная трудовая занятость, когда учителя набирают уроки в своей и соседней школе, медики

работают в государственных и, параллельно, в частных поликлиниках, ученые совмещают исследования фундаментальных проблем с заказными проектами сугубо прикладного назначения. Между тем, несмотря на огромное напряжение, именно в тех слоях населения, где наблюдается интенсивная трудовая занятость, чаще встречается одобрительная оценка состояния дел в Гагаузии и, соответственно, высокая самооценка собственной мобилизации.

На юге Молдовы, как по всей стране в целом, ежегодно у тысяч родителей возникает вопрос: куда пойти учиться ребенку, окончившему среднюю школу? И если в советские времена этот вопрос решался без особых финансовых проблем, если ребенок выдержал вступительные экзамены, то теперь надо соотносить поступление в вуз или в колледж со своими материальными возможностями. В 2001г. бесплатное образование можно было получить только в Республиканском медицинском колледже, в Военном колледже «Александр Чел Бун» и в Республиканском колледже микроэлектроники.

Год обучения в Кишиневском техническом колледже стоило 1350 леев, в электромеханическом - 1300 леев, в педагогическом им. Матеевича - 1360 леев, в индустриально-строительном техникуме - 2100 леев, в международном агробизнес-колледже - 2 900 леев, в экономическом - 3150 леев, права и экономики - 2500 леев. В 300 долларов обходится год обучения в колледже связи, 200 - в криминологическом, от 300 до 400 - в Международной школе бизнеса, и, наконец, самое дорогое обучение - от 450 до 700 дол. надо заплатить за обучение в колледже иностранных языков и международного бизнеса «Универс-Молдова» [Вести Гагаузии, 2001].

Как уже приходилось отмечать, на заработки в зарубежные страны уезжают наиболее мобильные люди, прежде всего интеллектуальная творческая элита. Так, например, известный музыковед и композитор Дмитрий Гагауз, прекрасно осведомленный в делах музыкальной культуры гагаузов, с душевной болью отмечал, что Управление культуры Гагаузии, призванное оказывать всяческую поддержку деятелям искусства, в лучшем случае принимает участие лишь в организации календарных мероприятий силами в основном самодеятельных коллективов. В то же время, лучшие творческие силы гагаузского народа скитаются по ближнему и дальнему зарубежью и, пополняя ряды гастарбайтеров, занимаются порой делом, далеким от их истинного призвания и таланта [Гагауз, 2001].

Переход с плановой экономики в стихию рыночной, наряду с либерализацией форм поступления и ухода с работы в государственном секторе, сыграли важную, но не единственную роль. Для проверки гипотезы «о сжатии времени» и о свободном переходе из одного сектора в другой, в программу и инструментарий российско-американского проекта «Национальные процессы, языковые отношения и идентичность» (1998 г.) были включены три взаимосвязанных вопроса, в том числе о характере трудовой занятости в момент опроса, о причинах незанятости и о деятельности с целью иметь дополнительный заработок.

Общая тенденция перемен в сфере трудовой занятости гагаузов, как и представителей других национальностей, состояла в дифференциации взрослого населения в 3 неравномерные социальные группы: 1) работающих, 2) совмещающих трудовую занятость с учебой или пенсией и 3) безработных.

Таблица 15

Занятия населения
(в по итогам опроса 1998 г.)

Национальности	Чем занимаются в настоящее время?				
	Работают	Работают и учатся	Учатся	На пенсии и работают	Не работают и не учатся
Гагаузы	63.0	3.6	6.9	5.5	21.0
Болгары	61.9	2.5	4.2	5.1	26.3
Русские	59.2	3.9	3.9	11.8	21.1
Молдаване	70.6	5.9	2.0	9.8	11.8
Другие	62.2	4.4	4.4	4.4	24.4
Суммарно	62.9	3.7	5.7	6.2	21.4

Самый высокий удельный вес работающих был обнаружен среди молдавского населения Гагаузии (70,6%), более низкий среди болгар (61,9%) и гагаузов (63,0%). Соответственно доля безработных среди молдаван была самой низкой (11,8%), почти в два раза ниже, чем среди болгар (26,3%), русских (21,1%) и гагаузов (21,0%) (см. табл. 15).

Интенсификация трудовой занятости в конце первого постсоветского десятилетия выражается в совмещении работы с учебой или с занятостью людей пенсионного возраста. В Гагаузии, как показал опрос, наиболее энергичными были в этом отношении молдаване и русские (по 15,7%), менее энергичны в этом же плане - гагаузы (9,1 %) и болгары (7,6%).

Таблица 16

Интенсификация занятости трудоспособного населения
(в %, по итогам опроса 1998 г.)

Националь-ности	Занимаются деятельностью ради дополнительного заработка				
	Не занимаются	Редко	Часто	Постоянно	
		1	2	3	2+3
Гагауз ы	59.8	32.8	1.8	5.7	7.5
Болгары	48.3	39.0	4.2	8.5	12.7
Русские	68.4	23.7	2.6	5.3	7.9
Молдаване	56.9	39.2	4.0	-	4.0
Другие	68.9	17.8	4.4	8.9	13.3

Практика этносоциологических опросов и проведенные в 2005-2006 гг. фокус-группы, позволили сделать вывод о недоверчивом отношении гагаузов к вопросам исследователя, касающихся вторичной и третичной занятости. Тем не менее, каждые двое из пятерых гагаузов (40,3%) в 1998 г. сообщили, что занимаются с той или иной периодичностью трудовой деятельностью ради дополнительного заработка. Лидерами в этом отношении были болгары (51.7%), аутсайдерами выступали русские (31,6%). Пальма первенства в деле «постоянного» занятия трудом ради дополнительного заработка принадлежала болгарам - 8,54%, против 5,3% среди лиц русской национальности (см. табл.16).

Словом, на рубеже первого и второго постсоветских десятилетий происходила интенсификация трудовой деятельности, в том числе за счет совмещения труда с учебой или с пенсионным состоянием и деинфантилизацией, состоявшей при советской власти в возможности только работать или только учиться без необходимости их совмещения.

Проведенные опросы подтвердили внутреннюю противоречивость тенденций трудовой мобильности. Действительно, позитивное начало состояло в интенсификации занятости значительной части населения. Но это приходилось делать не из предрасположенной любви к труду как таковому, а скорее, вынужденно, ради выживания.

Таблица 17

Факторы незанятости
(в %, по итогам опроса 1998 г.)

Национальности	Имеют занятие или учатся	Почему не работают и не учатся						
		Находятся на пенсии	Безработные	Домашнее хозяйство	Декретный отпуск, уход за ребенком	По инвалидности	Не хотят работать	Другое
Гагаузы	79.0	6.9	6.7	2.4	2.2	1.8	0.6	0.4
Болгары	73.7	11.0	4.2	3.4	4.2	3.4	-	-
Русские	78.9	7,9	6.6	5.3	1.3	-	-	-
Молдаване	88.2	5.9	2.0	3.9	-	-	-	-
Другие	75.6	8.9	4.4	6.7	-	2.2	2.2	-

Чаще всего взрослое население на рубеже первого и второго постсоветского десятилетий не работало по причине пенсионного возраста (11,0% болгар и 6,9% гагаузов); ввиду отсутствия рабочих мест (гагаузы - 6,7%, русские - 6,6%, болгары - 4,2%). Все остальные причины незанятости, в том числе по инвалидности, по нахождению в декретном отпуске, вследствие занятости в домашнем хозяйстве, или, наконец, из-за нежелания работать, уступали по своей значимости пенсионному возрасту или безработице (см. табл. 17).

Повышение интенсивности трудовой деятельности не вглубь, а вширь, за счет вторичной занятости, создает немалые материальные и психологические сложности для значительных контингентов населения, особенно для тех, кто не имеет навыков «перемены мест». Интенсификация трудовой деятельности («потовыжималка» - по принятой на Западе терминологии) ради дополнительного заработка у одних прибавляет адреналина в кровь и повышает чувство самоуважения и собственного достоинства; у других - способствует потере социальной комфортности, устоявшейся стабильной, гарантированной, как прежде, государством трудовой позиции; у третьих - ведет к физическому износу, истощению и ослаблению здоровья; у четвертых - лишает возможности продолжения образования или расширения культурного кругозора.

Выявленная в ходе опросов положительная связь между вторичной трудовой занятостью и относительно высокой степенью адаптивности к новым рыночным отношениям не должна вводить в заблуждение. Вторичная занятость подтверждает сам факт трудовой мобилизации и конкурентоспособности двукратно занятого населения по сравнению с теми, кто занят только на одной работе.

Однако, если смотреть более глубоко, вторичная занятость является компенсацией тех социальных гарантий, которые обеспечивало советское государство. В самом деле, как своевременно напоминает Джерри Хафф в связи с анализом «света и тени» экономических реформ, в бывшем Советском Союзе не было комплексной системы социального обслуживания населения, но заводы и другие учреждения предоставляли ряд услуг социально-экономического характера. Заводы строили жилье на министерские средства. Дома и квартиры распределяли между своими работниками. Они поддерживали в хорошем состоянии дома своих рабочих в поселках или районах и субсидировали милицейскую и пожарную охрану этих домов. Заводы строили и частично финансировали

больницы, владели и управляли подсобными хозяйствами, которые снабжали продуктами работников, предоставляли детские дошкольные учреждения и летние лагеря для детей своих работников, ремонтировали школы и дороги и т. д. Выделялись бесплатные или дешевые путевки на заводские или министерские курорты. Обед был основным приемом пищи, и мясные блюда продавались в заводских столовых по цене ниже их себестоимости. В заводских киосках продавались по дотированным ценам мясо и другие дефицитные товары, которые рабочие могли унести домой. [Hough, 2001, p. 24-27]. Все это, или почти все, рухнуло в самом начале задуманной реорганизации, запланированной в рамках экономических реформ, которые должны были разрушить большую часть прежней социальной инфраструктуры. Ликвидация перечисленных социальных гарантий и благ, наряду с другими факторами, стала побудительным мотивом вторичной занятости.

В современных процессах глобализации основным показателем конкурентоспособности выступают не новые технологии и новые высокопродуктивные отрасли хозяйства. Согласно наблюдениям Мануэля Кастельса, процесс глобализации выливается в рост производительности, потому что фирмам приходится улучшать качество своей работы, чтобы не проиграть соревнования с более сильными товаропроизводителями на мировых рынках [Кастельс, 2000, с. 101]. С этой точки зрения, вторичная занятость имеет личностный мобилизационный аспект, но ее основная цель -выживание, а не процветание российской экономики. Поэтому вряд ли она может достаточно весомо и убедительно служить фактором показателем развития, критерием глубоких социально-экономических трансформаций. Она лишь подтверждает открытый еще Максом Вебером и до сих пор остающимся методологическим краеугольным камнем тезис о том, что «капитализм, господствующий ныне в хозяйственной жизни, воспитывает и создает в процессе экономического отбора тех хозяйствующих субъектов - предпринимателей и рабочих, которые ему нужны» [Вебер, 1994, с. 601].

Социологические данные о вторичной занятости наполняют дополнительным светом содержание происходящих процессов социального расщепления занятого населения на адаптивных и пассивных, когда одни из них «перегружаются», а другие «недогружаются» работой. Разумеется, речь идет не о деталях, а о тенденциях. И задачи дальнейших исследований состоят в определении того, за счет какой части маргиналов будут пополняться верхи и низы новой иерархической пирамиды социально активного и пассивного населения. Не требует особых пояснений тот факт, что новые перекосы в сфере занятости (недозанятость одних и перезанятость других) ведут к углублению социального неравенства, что служит веским основанием для прогнозирования новой волны противоречий, как на социальной, так и на этнической основе. Для раннего предупреждения конфликтных последствий происходящей поляризации необходимо изучение трансформаций в структуре занятости и учет эволюции статуса занятости.

Итоги опросов 1998 и 2006 гг. позволяют прогнозировать, что неумолимые законы модернизации экономики и жизнедеятельности потребуют от руководства республики и регионов дальнейшей гибкости, осторожности и умелой маневренности в прохождении между Сциллой последовательного введения новых технологий, требующих неизбежного сокращения трудовых затрат и Харибдой обеспечения социальных гарантий появляющимся излишкам невостребованной рабочей силы. Помощь науки для обеспечения этого прохождения может состоять в разработке технологий переподготовки, перепрофилирования и профессиональной подготовки, поиске механизмов смягчения конфликтных последствий в нарастающей конкуренции как на личностном, так и на уровне контактов между отдельными фирмами, ведомствами и предприятиями. Очевидный вывод из анализа полученных данных

о вторичной занятости состоит в том, что в ходе дальнейших социальных трансформаций будет постоянно маячить необходимость выбора между массовой безработицей и ее спутником - резким разделением экономически активного населения на сверхзанятых, нормальнозанятых, недозанятых и безработных.

Иными словами, проблема этнонационального сравнительно-социологического изучения существующих представлений о сегодняшней занятости и завтрашней предпочтительности поднимается на региональный уровень.

Таблица 18

**Степень удовлетворенности условиями повседневной жизни
в населенном пункте
(в %, по итогам опроса 2006 г.)**

Национальности	Степень удовлетворенности условиями повседневной жизни в населенном пункте («вполне удовлетворены»)					
	Электроснабжением	Работой торговых предприятий	Работой общественного транспорта	Качеством питьевой воды	Уровнем безопасности	Очистными сооружениями
Все население	83.9	58.4	41.5	26.3	19.5	10.2
Болгары	88.9	63.3	53.4	18.9	20.0	12.2
Другие	87.0	63.1	36.9	26.1	22.6	14.3
Русские	83.3	60.0	46.4	26.4	24.0	13.2
Гагаузы	83.2	57.0	39.9	27.1	18.4	8.7

Едва ли не больше всего поражает в данных, полученных в ходе опроса: совпадение оценок того или иного параметра внешней среды, т.е. своего населенного пункта. Для всего взрослого населения, независимо от пола, возраста, национальной принадлежности, 6 факторов, о которых просили ответить, в какой степени люди удовлетворены их состоянием, расположились в одном и том же нисходящем порядке: электроснабжение - работа торговых предприятий - работа общественного транспорта - качество питьевой воды - уровень безопасности - очистные сооружения (см. табл. 18).

Из шести предложенных определений *удовлетворенности личной жизнью* первые два места заняли жилье и уровень образования. Своим жильем были удовлетворены три четверти болгар и гагаузов (77,8% и 75,8%) и 61,6% русских. Разница между названными национальностями и их удовлетворенностью объясняется тем, что сельские гагаузы и болгары были более удовлетворены своим традиционным жильем в виде отдельного дома с хозяйственными пристройками, в отличие от городских русских, проживающих в казенных или частных квартирах.

Таблица 19

Удовлетворенность личной жизнью

(в %, по итогам опроса 2006 г.)

Национальности	Степень удовлетворенности личной жизнью («вполне удовлетворены» + «удовлетворены»)						
	Своим жильем	Уровнем своего образования	Своей основной работой	Финансовым положением семьи	Своей дополнительной работой	Условиями труда	В целом своей жизнью сегодня
Взрослое население	73.2	63.7	52.8	33.5	31.2	29.9	49.4
Болгары	77.8	72.2	56.7	37.8	35.6	34.4	56.7
Гагаузы	75.8	60.5	51.8	32.8	30.0	27.6	49.5
Другие	67.8	72.6	56.0	34.6	30.9	39.3	45.2
Русские	61.6	72.0	55.2	33.6	35.2	40.0	45.6

Немногим более половины (52,8%) взрослого населения, в том числе 51,8% гагаузов и 56,7% болгар, на третьем месте по степени удовлетворенности указали «основную работу» (см. табл. 19).

Три остальных показателя удовлетворенности личной жизни, включая финансовое положение семьи (33,5%), дополнительное место работы (31,2%) и условия труда (29,9%) заняли соответственно 4-6 места. При этом у болгар несколько выше среди остальных национальностей оказалась степень удовлетворенности финансовым положением своей семьи, а у русских - условиями своего труда (см. табл. 19).

Судя по синтетическому показателю оценки, своей личной жизнью в целом удовлетворена была половина взрослого населения (49,4%), в том числе 56,7% болгар и 49,5% гагаузов (см. табл. 19).

10. ОТВЕТСТВЕННОСТЬ В ОПТИМИЗАЦИИ СОЦИАЛЬНОГО САМОСОЗНАНИЯ

*«Кто не трудился, тот не жил,
И след блестящий миру он не подарил»*
Гагаузская мудрость

Значительные масштабы экономического бедствия, в том числе безработица, выдвигают ряд новых вопросов, связанных с определением места и роли работы в формировании социального самочувствия людей постсоветского времени. Возрастание роли труда, как фактора, ответственного за состояние психологического настроения и социального самочувствия, не вызывает сколько-нибудь серьезных сомнений. Действительно, как отмечается в серьезных социологических исследованиях, проведенных в Республике

Молдова по репрезентативным для страны выборкам, значительная часть экономически активного населения не без труда избавляется от былого патернализма и приспосабливается к тому, что ответственность за свой труд надо брать на себя, а не надеяться во всем на государство. Однако основным мотивом выбора места и характера работы становится материальная заинтересованность. При этом настораживает обнаруженная молдавскими специалистами тенденция увеличения доли лиц, не связывающих улучшения своего материального благосостояния с собственной трудовой занятостью [Дмитренко, с. 497].

Новый архетип «сейчас для меня главное сделать что-то, чтобы мы жили богаче» - это не единственный мотив, который насаждается в общественное мнение СМИ не только Республики Молдова, но и в ряде других стран постсоветского пространства. Так, например, российское радио «Шансон», вещающее на русском языке с чарующим и волнительным одесским акцентом в рекламных паузах ежедневно призывает: «устроиться таким образом, чтобы мало работать, но много получать».

Однако, не все тенденции, обнаруженные в связи с изучением ответственности труда в конструировании личности для рыночной экономики и характерные для регионов России или Республики Молдова, аналогичным образом проявляют себя в Гагаузии и среди гагаузского населения.

Так, например, в ходе реализации этносоциологического исследования по проекту «Электрокардиограмма (ЭКГ) выживания. Этнорегиональный аспект», отвечая на вопрос «Какие меры нужны для улучшения социального самочувствия граждан», респонденты на первое место (49,5%) в шкале из семи мер выдвинули «повышение уровня материального благосостояния», в том числе 49,9% гагаузов и 52,0% русских, проживающих в Гагаузии. В то же время, как ни парадоксально, такая ассоциированная с «материальным благосостоянием» мера как «расширение социальных гарантий», собрала минимальный урожай голосов (12,8%), в том числе ее назвали 13,2% гагаузов и 8,9% болгар (см. табл. 20).

Более того, такая действенная мера, зависящая не столько от государства и патерналистской политики, сколько от самого человека - «каждому больше и лучше трудиться» оказалась в иерархической структуре мер по нисходящей линии на необычном для гагаузов низком 5-м месте.

Два возникающих в связи с этим вопроса требуют пояснения. Первый вопрос состоит в том, на каком основании два близких по духу фактора, с помощью которых формируется благоприятное социальное самочувствие, оказались на полярных местах? Одно оказалось по итогам опроса лидером, другое - аутсайдером? Второй вопрос состоит в том, почему «каждому больше и лучше трудиться» заняло в шкале факторов такое низкое статусное 5-е место?

Ответ, видимо, лежит в маргинальном сознании граждан, переживающих переходный период от патернализма к паритетности, от плановой к

рыночной экономике. В самом деле, в середине второго постсоветского десятилетия, когда в Республике Молдова едва только наметились тенденции к улучшению дел в экономике, а уровень благосостояния граждан оставался чрезвычайно низким, люди более всего были озабочены своим материальным обеспечением.

Таблица 20

Экономические меры, необходимые для улучшения социального самочувствия граждан
(в %, по итогам опроса 2006 г.)

Национальности	Какие экономические меры нужны для улучшения социального самочувствия граждан?						
	Повысить уровень материального благосостояния	Вывести из кризиса промышленное производство	Наладить переработку сельхозпродукции	Вернуть в общенародную собственность приватизированные предприятия	Каждому больше и лучше трудиться	Улучшить работу сферы обслуживания	Расширить социальные гарантии
Все население	49.5	43.3	26.1	22.1	17.3	13.9	12.8
Русские	52.0	48.8	22.4	19.2	16.8	10.4	14.4
Гагаузы	49.9	40.9	27.4	21.9	16.5	14.2	13.2
Болгары	47.8	52.2	24.4	25.6	18.9	13.3	8.9
Другие	44.0	47.6	21.4	23.8	23.8	16.7	10.7

Однако, продолжая по инерции мыслить категориями социалистической ментальности, они надеялись на свой труд меньше, чем на государство. Срабатывал стереотип характерного для социализма патерналистского иждивенчества. Отсюда надежды для улучшения социального самочувствия выводились не из принципа «каждому больше и лучше трудиться», занявшему, как уже указано выше, 5-е место, а, во-первых, на меры государства по «выведению из кризиса промышленное производство» (2-е место), во-вторых, - на «налаживание переработки сельскохозяйственной продукции» (3-е место) и, в-третьих, - на «возвращение в общенародную собственность незаконно приватизированных предприятий» (см. табл. 20).

Консервативные надежды на могущественные государственные меры по улучшению социального самочувствия не были лишены иллюзорности при столкновении с реалиями экономической жизни и бессилием социальной политики. За полтора постсоветских десятилетия значительные массы народа прозрели и осознали, что возврата в прошлое с его хоть и бедными, но надежными социальными гарантиями, ожидать не приходится.

Существенный разрыв в оценке мер по улучшению социального самочувствия граждан («повышение уровня материального благосостояния» и

«расширения социальных гарантий») вполне можно принять за единицу измерения степени маргинальности социально-экономического сознания граждан. В целом по Гагаузии удельный вес лиц, считающих «повышение уровня материального благосостояния» приоритетной, был больше удельного веса лиц, полагающих «расширение социальных гарантий» аутсайдером, в 3,9 раза, в том числе среди гагаузов - в 3,8 раза, среди болгар - в 5,4 раза. Выход из маргинального состояния виделся в увеличении ответственности личного труда. Неслучайно, наиболее маргинализованная часть населения Гагаузии, представленная болгарскими, больше, чем гагаузы и русские, видели личный труд как экономическую меру, необходимо для улучшения социального самочувствия (18,9% против 16,5% у гагаузов и 16,8% у гагаузов) (см. табл. 20).

Впечатляет и вера болгарской части населения в свой личный труд по сравнению с надеждами на расширение социальных гарантий. Урожай голосов, поданных за «ответственность» своего труда по сравнению с голосами за «социальные гарантии», оказался у болгар в 2,1 раза больше, в то время как у гагаузов и русских - всего в 1,2 раза (см. табл. 20).

Изучение проблем ответственности труда в современных условиях позволяет ставить вопрос о том, что если традиционные установки на труд имеют значение в деле социально-экономической и политической мобилизации, то, почему гагаузы, подобно китайцам, в течение длительного времени были слабо мобилизованы у себя дома и чрезвычайно предприимчивыми оказались за пределами Буджакских степей? [Гастарбайтерство... , 2006, с. 87-133, 161-185 и др.].

Если традиционная культура с ее неизменяемыми ценностями блокирует форсированное развитие социализации и мобилизации, то в этом случае сравнение гагаузов с китайцами вполне может вселять надежду.

В самом деле, при нынешней политике Китая, поощряющей экономическое развитие в стране, дисбаланс между успехами китайцев у себя дома и за границей (**хуацяо**) начинает исчезать. Значит, если нынешнее руководство Гагаузии будет поощрять экономическое предпринимательство, то можно, уподобляя гагаузов китайцам, ожидать, что и в Гагаузии будут возможны высокие темпы роста и выведут ее из нынешнего «второго мира» в «мир первый».

Между прочим, около половины взрослого населения Гагаузии, определяя вектор политики по проблемам трудовой миграции, ожидаемой от руководства автономно-территориального образования, прежде всего, считает предпочтительной политику интеллектуальных организационных и материальных инвестиций и усилий в экономику региона с целью создания благоприятных условий для трудовой занятости в самой Гагаузии, а не за ее пределами. Наиболее радикально в этом отношении настроена болгарская часть населения (60,0%), умеренно - русские (49,6%) и менее всего уверены в этом курсе гагаузы - 43,1% (см. табл. 21).

Радикализм в ориентациях болгар вполне корреспондирует с приведенными выше данными о более высокой оценке ими ответственности своего труда, как одной из мер по улучшению социального самочувствия граждан. Соответ-

ственно лишь каждый четвертый болгарин (25,6%) поддержал политику поощрения гастарбайтерства в отличие от 30,4% русских и 37,6% гагаузов (см. табл. 21).

Разумеется, обозревая нынешнее состояние экономики Гагаузии, трудно себе представить форсированное течение этого процесса. Видимо, в этом направлении необходимы совместные разновекторные усилия всех ветвей власти, особое внимание законодательных структур и в Кишиневе, и в Комрате, в том числе для учета ценностей и культурных традиций гагаузов.

Таблица 21

Мнения о политике трудовой миграции
(в%, по итогам опроса 2006 г.)

Националь-ности	Какая политика в отношении выездов на временные заработки за пределы Республики Молдова является наиболее предпочтительной?		
	Создание благоприятных условий для трудовой деятельности и сокращение количества выездов	Заключение соглашений с другими странами об улучшении условий выезда, работы и проживания	Затруднились дать ответ
Всего	45.0	36.2	18.8
Гагаузы	43.1	37.6	19.3
Русские	49.6	30.4	20.0
Болгары	60.0	25.6	14.4
Другие	40.5	42.9	16.7

В литературе по юридической антропологии неоднократно обращалось внимание на необходимость учета в экономической и социальной политике этнокультурных традиций. Сошлемся на пример Российской Федерации. Так, например, в законе РФ «О занятости населения в Российской Федерации» (1991 г.), в редакции Федерального закона от 10 января 2003 года №8-ФЗ (СЗ. 1996) закреплено общее положение о том, что государственная политика в области занятости населения направлена на «обеспечение занятости в местах проживания коренных малочисленных народов РФ с учетом их национальных и культурных традиций, а также исторически сложившихся видов занятости. (ст. 5.11)». В этом же законе, как напоминала М.В. Пучкова, в ходе дискуссии по проблемам обычного права в современных условиях, установлены полномочия органов государственной власти субъектов РФ решать вопросы, связанные с разработкой и осуществлением государственной политики, содействия занятости населения с учетом национальных, культурных традиций, а также исторически сложившихся видов занятости (ст. 7.2) [Пучкова, 2005, с. 28].

В ряду традиционных видов занятости гагаузов, продукция которых могла бы пользоваться спросом, можно назвать ковроделие, изготовление изделий из кожи, производство популярного в дореволюционном и в межвоенном периодах чудесного напитка *боза*, не говоря уже о *кырма*, что по вкусу ничуть не уступает популярным грузинским хачапури, которые можно отведать чуть ли не на каждом перекрестке, шагая по улице Шота Руставели.

РАЗДЕЛ VI

НАРОДНОЕ ТВОРЧЕСТВО

ГЛАВА 24

КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ ВООБРАЖАЕМЫХ ПРЕДКОВ: КАМЕННЫЕ ИЗВАЯНИЯ ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ СТЕПНЯКОВ.

Губогло М.Н.

“In our land every stone will tell you a story if
you kick it over”

“Yurdumuzda her hangi bir taşa vursan sana
analatacak bir şeyi olur”

[Демир Баба – железняк Баща. Сборник легенди и научни изследованиия. Под общата ред. на проф., д.и.н. Александр Фол. С.8, 10. 2005. Культурно-просветно дружество «Родно Лудогорье». София. С.8.10]

Любой камень в нашем Отчестве что-либо
Вам расскажет, как только Вы дотронетесь до него.

1.

В 1903 году, завершив публикацию монографии «Гагаузы Бендерского уезда», основоположник научного гагаузоведения В.А.Мошков выехал в этнографическую экспедицию на Балканский полуостров, чтобы продолжить обследование проживающих на Балканах дисперсно, а, порой, и под другими именами гагаузов и представителей некоторых других близкородственных тюркоязычных народов. В селах вблизи Андрианополя он побывал у одринских гагаузов, о которых позднее, через три с половиной десятка лет, подробно написал болгарский ученый К.Младенов. [Младенов К. Одринские гагаузы. 1938. С.51-74].

В своем отчете о поездке к гагаузам, которые именовались сургучами, В.А.Мошков включил сведения о том, что на могилы погребенных соплеменников гагаузы воздвигали каменные стелы, на которых изображали человеческие фигуры и символические знаки профессиональной идентичности погребенного.

Если «земледелец, - писал в своем Отчете В.А.Мошков, - то рисует-ся плуг, запряженный волами, если скотовод, то человек, гонящий баранов, если женщина, то веретено» [В.А.Мошков. 1904 б. с. 435 .;

До середины XX века потомки тюркоязычных янычар, предки которых были православными, проживали в селах Лудогория (Демориана) в Северо-Восточной Болгарии. На надгробных памятниках, высеченных из камня в виде скульптурных изображений, местный художник родом из села Златар украшал статуи изображениями из элементов их материальной культуры. Наряду с плетеными корзинами, пастушьими сумками, головными уборами, на надгробных статуях изображались ножи. [Маринов Васил, 1956. С.225-226].

Обращает на себя внимание, что носители этой культуры, хотя не определялись янычарами, но жили в районах, населенных в XIX веке гагаузами.

К сожалению, в капитальном труде, подготовленном на основе богатейших полевых материалов, известный болгарский этнограф Васил Маринов приводил описание элементов материальной культуры гагаузов, болгар и турок без этнической идентификации тех, кто их создавал и кто ими пользовался. Это было обусловлено идеологически, как существующим социальным заказом, так и искренними убеждениями исследователя, уверенного, что не существует самостоятельного народа – гагаузы, а есть только православные болгары, воспринявшие турецкий язык [Маринов Васил, 1956. С.27-42, 319-320].

Тем не менее зафиксированный им сам факт изображения на надгробных памятниках предметов домашнего обихода, особенно ножей, заслуживает внимания и дополнительного исследования.

Позволю себе привести цитату из собственного юношеского сочинения, защищенного почти полвека тому назад в качестве кандидатской диссертации. «В заключении о преемственности элементов материальной культуры гагаузов от балканских турок, - было отмечено в автореферате этой работы, - ставится вопрос о гагаузских надгробных памятниках, которые могут быть сопоставлены с каменными изваяниями кочевых куман. Чем древнее надгробные памятники на кладбищах в гагаузских сс.Джолтай, Кириет-Лунга, Баурчи (МССР), тем менее они напоминают христианский крест и более похожи на человеческую фигуру. – И далее приводилось важное сообщение из Отчета В.А.Мошкова о поездке его на Балканский полуостров в 1903 году – у балканских гагаузов эти памятники имели менее выраженный антропоморфный характер, зато на некоторых из них черной и красной краской рисовали знак, означающий профессию погребенного; чаще всего человек и отару» [Губогло М.Н. Изд-во МГУ, 1967. С.11].

Следы ваяния из навыков, унаследованных гагаузами из средневековья, исследователи обнаруживали у гагаузов в начале XX века. Об этом, в частности, сообщала известная исследовательница этнографии материальной культуры гагаузов М.В.Маруневич, имея ввиду орнаментальные мотивы на надгробьях, например, на кладбище с.Джолтай [Маруневич М.В. , 1988. С.41].

Сходство элементов и изобразительных мотивов на каменных изваяниях буджакских и балканских гагаузов имеет общие глубокие корни и корреспондирует с искусством каменных изваяний, получившим блестящее развитие у куман, если можно их считать одними из вероятных предков гагаузов.

Обстоятельное обследование надгробных памятников гагаузов, проведенное в 1970-е годы известным молдавским этнографом С.С.Курогло и опубликованные им надписи на них, позволили ему не только констатировать их антропологическую форму, но и солидаризироваться с выводом, что каменные изваяния на кладбище гагаузов, несмотря на православную принадлежность погребенных, действительно представляют собой «реликт встречающегося в древности среди славянских, тюркских и иранских народов, (реликт -М.Г.) обычая устанавливать на могилах умерших и предков памятники антропологического характера». [Курогло С.С. 1980, фото: С.106-107, 110-111].

Завершая свое исследование, посвященное древнетюркским изваяниям Алтая, В.Д.Кубарев привел рассказ, записанный им у своего информатора – алтайского, сказателя Калкина. Речь шла о каменном изваянии, которое сказителю довелось увидеть в глухой тайге, называемой Тогорок. На одном богу каменного воина, как одного из самых реалистичных каменных скульптур Алтая, опоясанного золотым поясом, были изображены сумка или кожаный сосуд, раскрашенные в красный цвет, на другом богу подвешено оружие в золотых ножнах. Чашка (чочай) была покрыта серебряной краской... В основе сказочного повествования народного сказителя (Калкина), как считает В.Д.Кубарев, видимо, лежали реальные сведения о древнем обычае раскрашивания каменных изваяний [Кубарев В.Д. Древнетюркские изваяния Алтая. Отв. Ред. Е.И. Деревянко. Новосибирск, 1984.].

В селе Надушита (ныне село Грибова Дрокиевского района) в начале XX века случайно было найдено каменное изваяние, названное «истуканом». На изваянии отчетливо прослеживалась голова взрослого мужчины с ясно обозначенными усами и бородой. Слабо моделированные глаза производили впечатление как бы опущенных век и придавали всему лицу выражение мертвого спокойствия. По сохранившимся признакам сложно было сделать вывод относительно его этнической принадлежности. Но поскольку в нескольких шагах от места находки возвышался небольшой курган, напрашивалось предположение, что изваяние первоначально находилось на вершине этого кургана [http: Археологические исследования в Бессарабии в конце XIX – начале XX века. // moldovamap.ru/36-arheologicheskie-issledovanija-v-bessaravii-v.html].

Появление каменного изваяния в центральных и южных районах нынешней Молдовы представляется вполне естественным, если принять во внимание, что здесь, во-первых, проходила граница распространения памятников древнерусской и балкано-дунайской культуры, а, во-вторых, со второй половины XI в. расширились контакты славянского оседлого населения с тюркоязычными кочевниками – печенегами на первых порах и куманами (половцами) в дальнейшем [Чеботаренко Г.Ф. 1979. С.86-105; его же: Кишинев, 1982. С.6].

Острый дефицит экспедиционного времени, видимо, не позволил в начале XX века В.А.Мошкову сосредоточиться на обнаруженном явлении. Тем не менее, современные исследователи материальной и духовной культуры гагаузов обязаны ему вышеупомянутой информацией. Ей цены нет, поскольку она служит связующим звеном между угасающей традицией в культуре современных гагаузов и культурой каменных изваяний, созданных степными художниками вероятных предков гагаузов. Это загадочный провал в историографии гагаузов сложился в результате невнимательного и несистематического изучения археологического инвентаря тюркоязычных кочевников, в том числе путем его сопоставления на всем протяжении южнорусских и буджакских степей и регионов Юго-Восточной Европы.

Вряд ли можно ставить в вину В.А.Мошкову слабое внимание к половецким каменным изваяниям. На то были объективные обстоятельства и, прежде всего, независимый от него факт, что на рубеже XIX – XX вв. только занималась заря тюркологического кочевниковедения и гагаузоведения, как двух особых направлений в системе Российского гуманитарного знания.

Невнимательность В.А.Мошкова объясняется, повидимому и тем, что в одном из географических справочников, изданных в 1901 году, когда в номерах «Этнографического обозрения» печаталась монография «Гагаузы Бендерского уезда» о малоизвестных тогда каменных изваяниях пренебрежительно было написано нелепое следующее определение: «**Баба каменная** – грубое изваяние из камня, археологический памятник, созданный древним человеком и встречающийся на обширных пространствах Евразии». И далее: «В нескольких местах от Камышина есть урочище, называемое «Бабы»; здесь еще не в очень давнее время стояли те грубые изваяния из камня, за которыми исстари упрочилось название «Баб», потому что они преимущественно представляют изображения женские» [Россия, 1901. С.6; Словарь народных географических терминов. Мурзаев Э.М., С.62].

«**Каменные бабы** - каменные изваяния высотой 1-4 м., оставленные древними народами (скифы, половцы и др.) в степях Евразии. Изображают воинов, иногда женщин; связаны с культом предков» [История Отечества с древнейших времен до наших дней. Энциклопедический словарь. 1999. <http://www.univer-life.ucos.ru/load/0-0-0-8-20>].

Ни В.А.Мошков, ни современные коллеги из Болгарии не виноваты в длительном замалчивании тюркских следов в истории русского и болгарского народов, а также тюркского происхождения средневековых и современных гагаузов. Такова была эпоха, мода и социальный заказ.

Лишь в самое последнее время, на заре нового тысячелетия, наметились определенные позитивные сдвиги. Так, например, в статье «Скифские» вожди в Болгарском поле (XI-XII в.), подготовленной редактором ряда телепередач о гагаузах Пламеном Павловым, содержится призыв к глубокому изучению и осмыслению участия печенегов, узов и куман в болгарской истории [Пламен Павлов. «Скитоки» вождо в «полета на Бългори» (XI-XII в.); <http://hglt.yandex.net/yandbtm?gtree=>].

Трудно переоценить значение этого первого шага в деле переосмысления реальной роли тюркоязычных кочевников в создании Первого (680-1018 гг.) и Второго (1186-1396 гг.) Болгарских государств с целью установления истины, в том числе приближения к прочтению полустертых страниц этнографической истории гагаузов.

В контексте статьи, хотя и осторожной и имплицитной форме обнаруживается стремление, как и в современной литературе по гагаузоведению, найти общих предков гагаузов и болгар с целью «восстановления исторической справедливости».

В самом деле, с одной стороны, как уверенный в себе телеведущий, Пламен Павлов в ряде тематически ориентированных телепередач «Гагаузите», «Потеклото на гагаузите», декларирует себя безоговорочным и непреклонным сторонником болгарской теории происхождения гагаузов, выделяя в Республике Молдова две группы: болгароязычных болгар с центром в Тараклии и «тюркоязычных болгар» (т.е. гагаузов – М.Г.), в автономном образовании «Гагагуз-Ери» С целью подтверждения своей позиции, он рекламирует с экрана телевизора идеологически и политически окрашенную, не имеющую отношения к науке брошюрку профессора Емила Боева «Не заблуждение, а ложь о гагаузах» [Боев Емил. . София. 1999].

В самом названии статьи Пламенна Павлова «Скифские «вожди» сквозит если не пренебрежительное, то, по крайней мере, недоброжелательное отношение к тюркским народам Подунавья и причерноморских степей. Этнонимом «скифы», заимствованным из византийских хроник, как известно, византийские средневековые авторы (Константин Багрянородный, Анна Комнина и многие другие) в разное время называли печенегов, узов (торок) и куман (половцев), объединяя их в общий этноним «скифы», означавшем «варвары».

С другой стороны, делается знаменательное признание в том, что «единственные открытия у нас» «двуете монументални «каменни баби», найденные недалеко от села Царев Брод, Шурменского округа, принадлежащей куманам (половцам) и свидетельствуют о заселении значительной по численности племенной группой этого народа тех самых земель, некогда приютивших кочевников Хана Аспаруха, а позднее в XI в. – принявших печенегов. Более того, в связи с наметившимся в болгарской исторической науке позитивным поворотом к объективному изложению истории тюркоязычных народов, Пламен Павлов, очевидно, под влиянием Георги Анастасова, выражает сожаление, что два каменных изваяния, принадлежность которых долгое время приписывали протоболгарам, на самом деле являются достоянием куманского (половецкого) культурного наследия.

И хотя обе указанные статуи были созданы на местном материале, они свидетельствуют, во-первых, о длительном проживании куман (половцев) в Болгарии, а, во-вторых, об их сходстве с тюркскими языческими комплексами в южнорусских и украинских степях. Иными словами, следуя крылатой фразе Елены Огняновой: «Любой камень в нашем Отечестве что-либо Вам

расскажет, как только Вы дотронетесь до него», взятой нами в качестве эпиграфа, можно вслед за Пламенном Павловым не сомневаться в том, что два куманских (половецких) каменных изваяния, как и другие археологические материалы, найденные в культовом комплексе, свидетельствуют о длительном проживании («трайного присъствие») куман (половцев) на Болгарской земле [<http://hghlt.yandex.net/yandvbm?gtree>].

Итак, после приведенных, увы, отрывочных сведений об антропоморфных изображениях надгробных памятников у гагаузов возникает вопрос: каким образом на старых православных кладбищах гагаузских селений в Буджакской степи, лишенной сколько-нибудь значительных месторождений камня и гранита, появились каменные изваяния, сходные с памятниками монументальной скульптуры их вероятных предков – куман (половцев). Сам собой напрашивающийся ответ о наличии этнокультурных параллелей между практикой камнерезания у гагаузов и их вероятных предков не так прост, как может показаться с первого взгляда. Эту загадку как отгадку, можно принять как исходную точку отчета, как методологический ориентир для дальнейшего исследования.

Не исключено, что традиция ваения и водружения антропоморфных изваяний как в плоском, так и в круглом варианте, восходит к «индустрии» камнерезания, «продукция», которая досталась в наследство потомкам от предков в виде нескольких тысяч куманских (половецких) памятников .

При этом научный подвиг, совершенный С.А.Плетневой по сбору и систематизации куманских (половецких) изваяний и составленный ею «Каталогполовецких каменных изваяний», стоящий из 1322 экземпляров этих памятников [Плетнева С.А., 1974. С.77-112, Таблицы 1-83. С.117-199] служит надежной информационной базой для изучения возможных этнокультурных параллелей между духовной жизнью гагаузов и монументальной культурой их возможных предков времен средневековья.

О ЧЕМ МОЛЧАТ КАМНИ?

Так получилось, что монументальное искусство кочевых степняков писатели и поэты замечали и восхищались не меньше, чем выдающиеся профессиональные историки XVIII-XIX вв. в классических вариантах «История государства Российского» Карамзина, Соловьева, Ключевского, Иловайского и др.

«Едешь час, другой, - писал в повести «Степь» А.П.Чехов, - ... Попадает на пути молчаливый страж-курган, или каменная баба, поставленная весть кем и когда...»

Южнорусская степь, ее курганы и холмы, Кумания и куманка (половчанка) не единожды вдохновляли И.А.Булнина:

Кругом все степь да степь.

Шумит трава дремотно и лениво.

Немых могил сторожевая цепь

Среди хлебов загадочно синее.

Снова А.П.Чехов: «Перед глазами ехавших расстилалась уже широкая, бесконечная равнина, перехваченная цепью холмов...

Для разнообразия мелькнет в бурьяне белый череп или булыжник, вырастет на мгновение серая каменная баба или высохшая ветла ... перебежит дорогу суслик, и – опять бегут мимо глаз бурьян, холмы, грачи...» [А.П.Чехов. Степь].

Анализ сведений об истории и этнографии, о жизнедеятельности и повседневности тюркоязычных степняков – печенегов, узов (торков) и куман (половцев) – как вероятных предков гагаузов, был бы не полным и не вполне убедительным хотя бы без краткого обзора географии и истории, семантики и эстетики замечательных памятников искусства, среди которых первостепенное значение имеют каменные изваяния. Несколько тысяч этих великолепных произведений были созданы в обширных Евразийских степях от Байкала до Дуная и от Алтая до венгерской Паннонии, до болгарской Старой Планины. Ваятелями «каменных баб» были безымянные талантливые скульпторы из среды куман (половцев) и других тюркоязычных народов. Часть этих изваяний, выдержав равнодушие потомков и напор времени, до сих пор все же сохранились в городах и всях Украины, Юга России, в историко-краеведческих и художественных музеях при университетских центрах. Культурное наследие куман, воплощенное в каменные изваяния, подобно скифскому золоту, «скифскому звериному стилю», вызывает восхищение и представляет несомненный интерес, как с точки зрения его художественной ценности, так и с этнологической и исторической точек зрения.

Гигантская работа, проделанная крупнейшим знатоком кочевой степи, жизни и искусства куман (половцев) и других тюркоязычных народов Евразии – С.А.Плетневой, в том числе по сбору, систематизации и типологизации более 1300 изваяний, не означает «закрытие вопроса». Напротив, введенная ею в научный оборот сведения о памятниках, служит мощной информационной базой для дальнейших исследований, в том числе для прочтения страниц бесписьменной истории вероятных предков гагаузов.

Являясь одним из великих достижений тюркоязычных кочевников, каменные изваяния вместе с тем содержат в себе сведения о социально-экономической, хозяйственной и духовной жизни народов времен X-XIII вв.

Последовательное накопление каменных баб позволило время от времени вносить коррективы в их географическое распространение и вместе с тем в расселение куман (половцев) по регионам южнорусских степей главным образом по берегам рек, впадающим в Днепр, Дон, Донец в их нижнем течении.

Так, например, по первой сводке данных, состоящей из 645 изваяний, составленной А.А.Пескаревым в 1851 году, без малого три четверти были обнаружены и «прописаны» в Екатеринославской губернии.

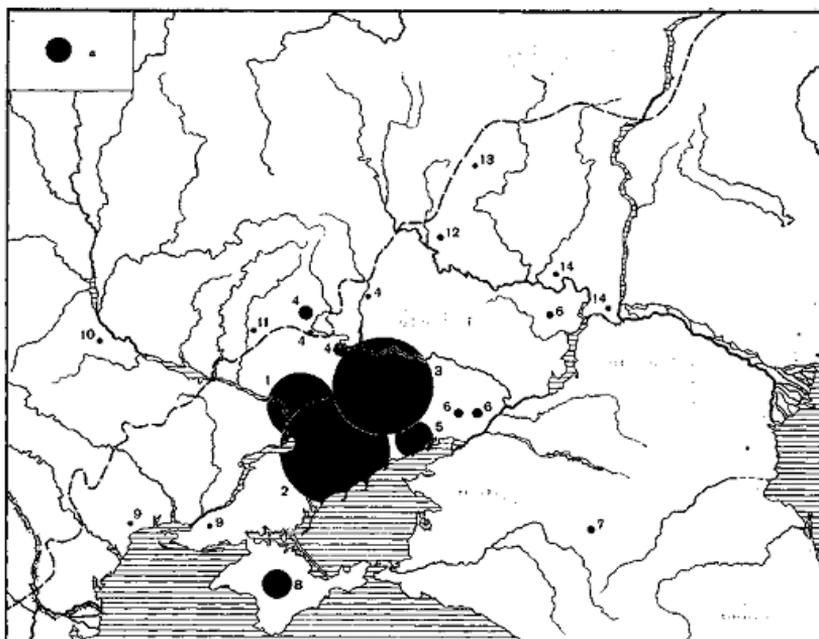
Немногим более чем через полвека в 1908 году П.А.Уварова включила в анализ 1133 изваяния. В итоге обнаружилось, что по количеству каменных баб Екатеринославская область выровнялась с областью войска Донского (29,0% и 30,9%). И началось заметное накопление этих памятников в Таврической и Харьковской губерниях (17,5% и 11,7%), (см.. таб. 1).

Таблица 1.

География каменных изваяний в Евразийских степях

Губернии	по А.А.Пескареву	по П.С.Уваровой	по делам МАО
Екатеринославская	73,6	29,0	33,4
Таврическая	7,5	17,5	28,6
Харьковская	7,2	11,7	16,4
Область войска Донского	6,0	30,9	0,7
Херсонская	1,9	0,6	15,4
Полтавская	0,8	1,0	-
Ставропольская	0,8	2,9	3,9
Воронежская	0,7	0,7	-
Саратовская	0,5	0,9	0,5
Киевская	0,4	0,2	-
Таганрогская	0,3	-	0,7
Астраханская	0,3	-	0,1
Кубанская	-	3,4	0,2
Подольская	-	0,6	-
Курская	-	0,4	0,1
Самарская	-	0,2	0

* Таблица разработана по источникам: Пескарев А.А. О местонахождении каменных баб в России // ЗРАО, 1851. Том III; Уварова П.С. К вопросу о каменных бабах // «Тр. XIII АС, Т. II, М., 1907. С.92; Федоров-Давыдов Г.А. Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынских ханов. Археологические памятники. М., 1966. С.187.



а – 40 статуй

1-3 - Екатеринославская губ.; 4 – Харьковская губ.; 5 – Таганрогское градоначальство; 6 – Область Войска Донского; 7 – Ставропольская губ.; 8 – Таврическая губ.; 9 – Херсонская губ.; 10 – Киевская губ.; 11 – Полтавская губ.; 12 – Воронежская губ.; 13 – Рязанская губ.; 14 – Саратовская губ.

[Плетнева С.А. Половецкие каменные изваяния. М., 1974. С.14. Рис.1]

Никто не знает, сколько каменных изваяний было сделано различными структурными подразделениями тюрок, в том числе печенегами, узами (торками) и куманами (половцами). Счет ведется не на сотни, а на многие тысячи. Многие из них повреждены, уничтожены или использованы в строительных работах – при сооружении зданий, заборов, вспомогательных хозяйственных построек. Только в Приазовье, по подсчетам энтузиастов, известно около 600 каменных фигур, в том числе в Мариуполе (Жданове) в начале XIX века находилось 16 каменных изваяний. Они стояли на перекрестках улиц, на возвышенностях, а также на местах, где по преданию куманы (половцы) справляли праздники, традиционные обряды или совершали жертвоприношения.

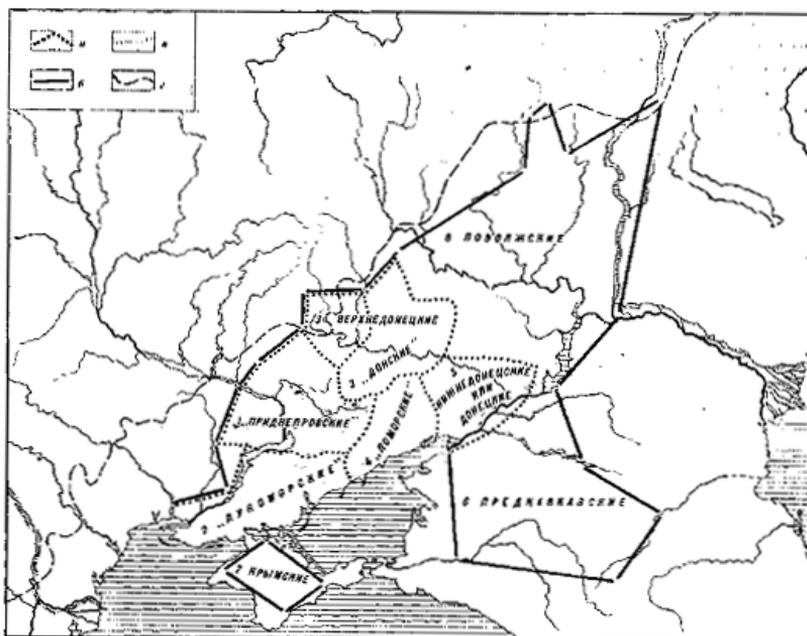
Крупнейший вклад в систематическое изучение семантики каменных изваяний, распространенных в Европейской части Евразийских степей, в том числе в их систематизацию, типологизацию и обзор содержащихся сведений внесли С.А.Плетнева и Г.А.Федоров-Давыдов. Монография С.А.Плетневой является непревзойденным полным изданием сводки сведений о 1323 экземплярах каменных изваяний, в том числе о 300 из них, представленных в иллюстративной части ее фолианта. Всестороннее исследование памятников куманского (половецкого) искусства позволило ей сделать оригинальные выводы как относительно эволюции самих памятников, так о передвижении их создателей по восточноевропейским степям и политико-административной географии половецкой (куманской) степи в XII веке.

Фундаментальная монография «Кочевники Восточной Европы под властью золото-ордынских ханов (М. 1966) с специальной главой «Каменные изваяния» (с. 166-194) стала основой диссертации Г.А.Федорова-Давыдова и принесла ему степень доктора исторических наук. .

Во второй половине XX века, когда до нового тысячелетия оставалось четверть века, С.А.Плетнева составила полный (по ее находкам и литературным источникам) свод каменных изваяний из 1323 экземпляров. Имеющиеся сведения о каждом из 1021 памятнике стали основой с долей условности «прописать» их по 19 областям России и Украины. Составленные ею таблица и карта половецких (куманских) объединений позволили представить «империю» Куманию по состоянию расселения куман (половцев) в XII веке.

Из выделенных ею 8 самостоятельных объединений, представленных: 1) приднестровскими; 2) лукоморскими; 3) Донецкими; 4) поморскими или приазовскими; 5) нижнедонецкими; 6) предкавказскими; 7) крымскими; 8) поволжскими объединениями, пожалуй, только два из них, расселенные в нижнем Приднепровье и Придонье, создали нечто, подобное предгосударственным объединениям. Во всяком случае наличие родовой знати, изначального классобразования служило социальной предтечей для формирования куманских (половецких) ханств. Тем более, что еще в предмонгольскую эпоху в состав приднепровских куман (половцев) влились лукоморы, а в состав донских, вероятно, поморские.

Рис. 2. Схема половецких объединений XII в.



а – примерные границы объединений; *б* – границы Половецкой земли (данные по распространению в степи статуй); *в* – наименования половецких объединений, известных русским летописцам; *г* – граница степи и лесостепи

[Плетнева С.А. Половецкие каменные изваяния. М., 1974. С.19. Рис.5]

Собранные С.А.Плетневой и ее предшественниками сведения о распространении каменных изваяний позволили к концу XX века установить не только географические ареалы, но и среднестатистические реквизиты распространения памятников куманского (половецкого) искусства. Больше всего, около 40% каменных изваяний сосредоточено в Донецкой области, по 12% - соответственно в Запорожской и Ростовской – на – Дону областях. Без малого по 10% хранятся в Луганской и Харьковской областях. Иными словами, основная масса обнаруженных и сохранившихся памятников, почти каждые 2 из 3-х зарегистрированных, находятся в двух областях Украины – Донецкой и Запорожской и ростовской – на Дону области Российской Федерации (см. табл.2).

Богатейшими россыпями каменных изваяний располагает Украина. Только в 7 ее областях – Донецкой, Запорожской, Луганской, Харьковской, Днепропетровской, Херсонской и Крымской насчитывается более 857 памятников или 84% из всей массы куманского (половецкого) искусства (см. табл.2).

Таблица 2.

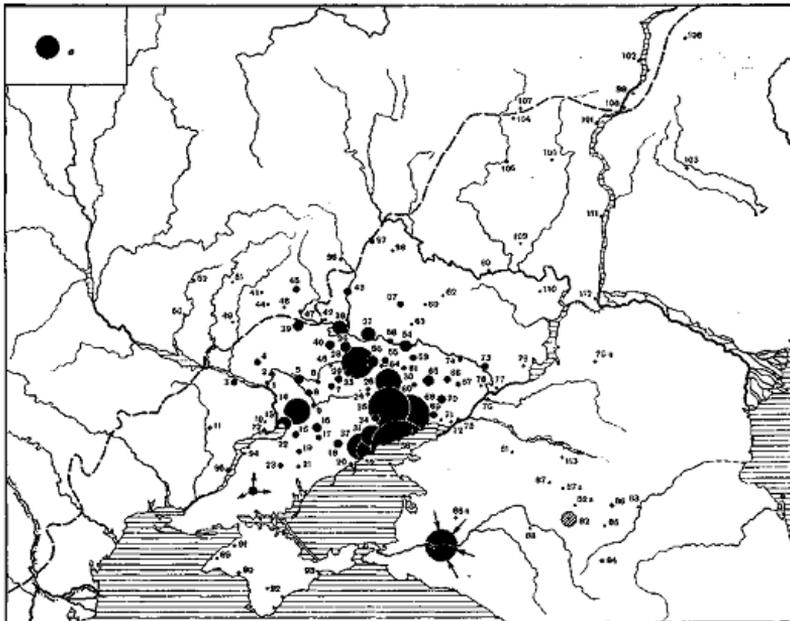
География каменных изваяний в степях
по областям и краям Советского Союза*

№	Области	Число районов	Кол-во каменных изваяний	В % количество	
				по СССР	в среднем по районам
1.	Донецкая	14	409	40,0	29
2.	Запорожская	11	127	12,4	12
3.	Ростов – на – Дону	17	124	12,1	7
4.	Ворошиловоградская	13	98	9,5	8
5.	Харьковская	11	97	9,5	9
6.	Днепропетровская	12	80	7,8	7
7.	Ставропольская	8	20	1,9	3
8.	Херсонская	2	11	1,0	5
9.	Саратовская	6	11	1,0	2
10.	Волгоградская	5	10	0,9	2
11.	Крымская	5	9	0,9	2
12.	Белгородская	2	8	0,8	4
13.	Балашовская	2	4	0,7	2
14.	Полтавская	2	3	0,3	1
15.	Сумская	2	3	0,3	1
16.	Краснодарский край	2	3	0,3	1
17.	Воронежская	1	2	0,1	2
18.	Пензенская	1	1	-	1
19.	Куйбышевская	1	1	-	1
		117	1021	100,0	9

* Составлено по источнику: Плетнева С.А., 1974. С.15

Такое положение дел с «географией» и «демографией» памятников, понятно, накладывает особую ответственность на исследователей Украины в деле дальнейшего «собирания камней» и заботы об их сохранности и степени изученности (см. рис. 3).

Рис.3. Распространение куманских (половецких) каменных изваяний
в степях Украины и России



[Плетнева С.А. Половецкие каменные изваяния. М., 1974. С.16. Рис.3]

Особое значение в деле изучения культурного наследия тюркоязычных кочевников имеет обнаруженная Г.А.Федоровым-Давыдовым закономерность, проявляющаяся в том, что «распространение различных деталей одежды и изображение вещей по половому признаку статуй повторяет во многом распределение инвентаря в мужских и женских кочевнических погребениях. Так, например, - подкреплял свою мысль известный археолог, профессор МГУ, - кресало, предметы вооружения, защитный доспех встречаются почти исключительно в мужских погребениях, а изображения этих предметов мы находим тоже почти только на мужских статуях. Украшения составляют более частую находку в женских могилах. Украшения изображены, за редким исключением, только на женских статуях» [Федоров-Давыдов Г.А., 1966. С.179].

Значение этого вывода трудно переоценить в свете затянувшихся сомнений относительно наличия или отсутствия связи между погребениями в кочевнических курганах и каменными изваяниями, стоящими на курганах. Подводя итоги неутешительному опыту изучения «каменных баб» к первой четверти XX века, академик В.В.Бартольд сожалел, что «по-прежнему остается невыясненным происхождение этого обычая (когда «каменные бабы» ставились турками и изображали убитых покойников крагов – В.В.Бартольд), установление такого типа статуй, хронологическая последовательность

встречающихся разновидностей этого типа, отношение статуй типа каменных баб к другим человеческим изображениям, встречающимся в тех же степях» [В.В.Бартольд. Том IV, 1966 б. С.378].

Вернувшись к решению задачи, поставленной В.В.Бартольдом в начале 1920-х годов, во второй половине XX века Федоров-Давыдов Г.Н. на основе кочевнического инвентаря, введенного в научный оборот Н.Е.Брандербургом и В.А.Городцовым и другими предшественниками, установил, что, с одной стороны, «в тюркском мире каменные изваяния не связаны с погребениями человека», но, с другой стороны, он же сделал указанный выше вывод о сходстве деталей вещей и одежды, изображенных на каменных бабах с инвентарем, извлеченным из погребений с остовами коня [Брандербург Н.Е. 1897. С.13-18; Городцов В.А. 1901. // Труды XII Археологического съезда. Том 1. М., 1905. С.215-250; его же: . 1903 г. // Труды XIII Археологического съезда. Том 1. М., 1907. С.250-251 и др.; Федоров-Давыдов Г.А., 1966. С.191].

Вплоть до середины XX века у гагаузов Молдовы наряду с различными кухонными и домашними ножами, с помощью которых резали хлеб, другие продовольственные продукты, иногда использовали при обработке легких деревянных изделий, у каждого мужчины непременно должен был быть «чака», небольшой нож, подвешенный к поясу, или носимы в кармане.

Болгарский этнограф Васил Маринов сообщал о существовании в середине XX века у болгарских гагаузов так называемых пастушьих ножах («чобан бьчак»), с помощью которых изготавливали различные украшения [Маринов Васил. София, 1956. с.220].

Трудно переоценить смысл сделанного Г.А.Федоровым-Давыдовым микрооткрытия. Совпадение атрибуции памятников и вещей из погребений не только придает уверенность в датировке тех и других, но и открывает зеленый свет для их сопоставления с материальной и духовной культурой потомков.

Было бы соблазнительно с этносоциологической и этнографической точек зрения составить панорамную картину распространения куманских каменных изваяний в Восточноевропейских степях, в том числе в Буджаке и Добрудже, в Болгарии и Венгрии. Однако составление итогового Свода затрудняется несколькими объективными обстоятельствами: во-первых, отсутствием типологически сходных данных относительно всех имеющихся единиц, хранящихся в музеях России, Украины, Молдавии и Болгарии; во-вторых, известными, но не введенными в научный оборот изваяниями; в-третьих, неучтенным количеством изваяний, разрушенных временем или человеком.

Трудности для обобщающих выводов дополняются отсутствием каких-либо намеков на представительность каменных изваяний по географическому, хронологическому, этническому и идеологическим критериям. Так, например, в основу двух «вершинных» трудов по изучению куманских ста-

туй в Восточноевропейских степях были положены более 200 экземпляров, учтенных в исследовании Г.А.Федорова-Давыдова и более 1300 изваяний в специальной монографии С.А.Плетневой [Федоров-Давыдов Г.А., 1966. С.4; Плетнева С.А., 1974. С.12].

Тем не менее, вопреки отсутствию полной базы данных, изучение культурного наследия куман, как вероятных предков гагаузов, не может не привлекать внимание исследователей с точки зрения сходств и этнокультурных параллелей между отображением на куманских изваяниях одежды, украшений, бытовых предметов, вооружения кочевников, а также следов их мировоззренческих, в том числе религиозных представлений в культурном наследии Балканских и Буджакских гагаузов. Есть надежда, что изучение средневекового куманского наследия может послужить смещению («переходу») тюркоязычных кочевников средневековья из состояния «вероятных» в категорию «реальных» предков гагаузов. Однако предстоит немалый труд, чтобы вдохнуть жизнь в эту гипотезу.

При этом цель такого подхода заключается не в том, чтобы искусственно «приватизировать» куманское искусство в пользу культуры одного или другого современного народа, а в том, чтобы содействовать успешному продвижению в деле аргументированного, углубленного познания естественно-исторического процесса в ходе которого формировались сходные элементы в культуре гагаузов, болгар и соседних народов, особенно в деле тюрко-славянского симбиоза.

В основу методологического подхода к изучению куманского наследия положены два принципа: во-первых, аксиоматичный тезис о том, что ни «вероятные», ни «реальные» предки гагаузов, как, следовательно, ни они сами, не являлись по своему происхождению «чистыми», «этнически» и «антропологически» однородными, а имели более или менее этнокультурно-смешанное происхождение, и, во-вторых, слова, как заповедь С.А.Токарева о том, что никогда нельзя безоговорочно сближать ни один современный народ ни с одним древним» [Токарев С.А. 1949. №3. с. 12-36].

По этой причине мы лишены возможности применения бесспорных критериев доверительности для окончательной оценки встречаемости того или иного элемента в культуре гагаузов и их «вероятных» или «реальных» предков в тот или иной период их этнической истории. Однако и случайное сходство открывает возможность для того, чтобы предположить, сказать или думать о наличии определенной закономерной связи между его следами или отзвуками в гагаузской повседневности. Допускаемая при этом умозрительность в определенной мере оправдана летописными и другими письменными свидетельствами.

Взлетевшее до небес этническое самосознание, отвечая вызовам времени и угрозам глобализации, наполняется трепетным ожиданием глубокой древности в истории своего народа. Но не будучи обремененным фактиче-

скими знаниями и озабоченные поисками далекой прародины и знакомых пращуров под неперменным именем «гагаузы», возбужденное самосознание номинирует именем своего народа тех обитателей далеких земель, которые к происхождению родного народа не имели прямого отношения. Любителям новых «концепций», похоже, остается неведомым предупреждение Алексея Константиновича Толстого, характеризующего исторический процесс, протекающий тысячелетиями на бескрайних просторах Евразийской степи:

И вот миновали годы,
Столетия вслед протекли,
Народы сменили народы,
Лицо изменилось земли.

ИСТОРИИ В КАМНЕ (из истории «Открытия» каменных баб)

Первым из европейских путешественников обратил внимание на каменные изваяния половцев в степях Евразии Гильом де Рубрук. Проезжая мимо кочевников, которые «не имеют нигде постоянного местожительства» Рубрук наблюдал, как «команы насыпают большой холм над усопшим и воздвигают ему статую, обращенную лицом к востоку и держащую у себя в руке пред пупком чашу» [Джованни дель Плано Карпини. М., 1997. С.101; Плетнева С.А., 1990. С.140; Федоров-Давыдов Г.А., 1966. С.186].

По свидетельству академика В.В.Бартольда «обычай ставить на могилах такие фигуры существовал в Китае еще в III в. до н.э.». От китайцев этот обычай, видимо, заимствовали тюркоязычные кочевники, проживающие вдоль северных границ империи. Более того, находки, обнаруженные во время Орхонской экспедиции, «доказали до очевидности, что фигуры с мечом и чашей в руках ставились тюрками в VII и VIII веках н.э.» [Бартольд В.В. Том 4., 1966. С.38].

В XII в. знал о каменных изваяниях выдающийся азербайджанский поэт Низами, жена которого по свидетельству С.А.Плетневой была половчанкой:

И пред идолом гнется кипчаков спина...
Всадник медлит пред ним, и, коня,
придержав,
Он стрелу, наклоняясь, вонзает меж трав.
Знает каждый пастух, прогоняющий стадо,
Что оставить овцу перед идолом надо.
[Плетнева С.А., 1990. С.140]

В отечественной летописной и этнографической традиции каменные изваяния упоминаются соответственно в конце XIV в. и во второй половине XVIII в. Первые упоминания о каменных изваяниях номинированное сло-

вом «баба» встречается на страницах Новгородской летописи по 1398 годом [Эварницкий Д.И. . 1890. Июль; Федоров-Давыдов Г.А., 1966. С.166].

В начале XVII в. о «каменной бабе» свидетельствует составленный в 1627 г. географический справочник «Книга Большому чертежу» и уточняет, что «баба» ставится на перекрестках дорог в качестве ориентира: «от гнилой Орели до верх реки Терновки верст с 20, ... а Торковка пала в Самару ... от Муравского шляху. А на реке Терновке стоит человек-камень (каменный)» [http://gorod.dp.ua/history/_ru.php?article=146].

В XVIII в. интересные сведения о каменных изваяниях были собраны академиком Петром Симином Палласом в ходе экспедиций 1768-1744 гг., объединенных общей программатикой и известных под именем «физической» или «академической» экспедиции.

Краткие сообщения имеются и у двух других сподвижников академика Палласа В.Ф.Зуева и И.И.Лепихина, оставивших глубокий след в истории русской этнографии [Зуев В.Ф. 1947; Лепихин И.И. СПб., 1975].

Первая сводка сведений о географии местонахождений каменных изваяний была опубликована в середине XIX в. [Пескарев А.А. 1851].

В середине XIX в. в пору зародившегося научного интереса к «каменным бабам» сразу возник вопрос относительно их географической прописки и этнической принадлежности. Так, например, замеченные в Харьковском, Васильковском и Полтавском уездах каменные изваяния были привезены из Екатеринославской губернии или из каких-либо более южных районов [Пасек В. 1838-1840. Том III. С.226; Федоров-Давыдов Г.А., 1966. С.187].

В обстоятельной статье о каменных изваяниях, подготовленной для прославленной энциклопедии Ф.А.Брокгауза и И.А.Эфрона, увидевшей свет в 1895 году, классик Российской этнографии Д.Н.Анучин, автор доктрины тройственного союза этнографии с антропологией и археологией, предложил следующее определение каменным изваяниям: «так называются древние человекообразные статуи, изображающие большей частью женщин и встречающиеся в довольно большом числе в Южной России, Австрийской Галиции, Прусских провинциях, Южной Сибири, Азии и Монголии» [Энциклопедический словарь. СПб., 1895. С.160].

Через три года после анучинской энциклопедической статьи, имеющей справочно-информационный характер, Ю.А.Кулаковским была опубликована первая статья, претендующая на концептуальную постановку вопроса [Кулаковский Ю.А. 1898. №7-8; См. также: Эварницкий Д.И. . 1890. Июль].

Немногим более чем на четверть века опередил знаменитого Д.Анучина, автора первых курсов по этнографии, в том числе по книге, имеющей отношение к гагаузам («Этнографические очерки Балканского полуострова». Природа, 1877), граф Уваров. Им были собраны сведения о 44 каменных изваяния и сделан доклад на I Археологическом съезде в Москве в 1869 году [Труды I Археологического съезда в Москве. СПб., 1869. Том II].

В начале XX века интерес к каменным изваяниям был инициирован еще одной сводкой сведений и опубликованной П.С.Уваровой в трудах III Археологического съезда в 1907 году [Уварова П.С. Том II. М., 1907].

Высоко оценивая вклад Н.И.Веселовского в изучении археологического инвентаря кочевников, в том числе с трудом опознаваемых вплоть до начала XX века каменных изваяний, академик В.В.Бартольд в 1921 году писал: «Памятники прошлого, оставленные кочевыми народами в среднеазиатских и черноморских степях, особенно курганы и так называемые «каменные бабы», долгое время были загадкой для ученых» [Веселовский Н.И. 1906. С.1-25; он же: Современное состояние вопроса о «каменных бабах» или «Балбалах» // Записки Одесского общества истории и древностей. Том XXXII, 1915. С.408-440; Бартольд В.В. К вопросу о погребальных обрядах турков и монголов. Соч. Том IV. М., 1966. С.377-392].

Несмотря на актуализацию проблематики и вспыхнувший интерес к каменным изваяниям на рубеже XIX-XX вв., сам подход и их накоплению, систематизации и хранению носил скорее экзотический, чем аналитический характер.

Систематические исследования каменных изваяний были приведены во второй половине XX в. и связаны в основном с известными именами Альбаум Л.И., Грача А.Д., Евтюховой Л.А., Г.А.Федорова-Давыдова, С.А.Плетневой и некоторых других исследователей [Евтюхова Л.А. Каменные изваяния Современного Алтая. ТГИМ, 1941 ее же. Каменные изваяния Южной Сибири и Монголии. МИА, 1952. №24; Альбаум Л.И. Об этнической принадлежности некоторых «балбалов». КСИИМК, 1960. Вып.80; Грач А.Д. Древнетюркские изваяния Тувы. М., 1961; Федоров-Давыдов Г.А., 1966; Плетнева С.А., 1974; ее же: Половцы. М., 1990].

О ЧЕМ ГОВОРЯТ КАМНИ?

(семантика изваяний, как художественное выражение реальности)

Полнокровное исследование богатейшей и разноплановой семантики тысяч и тысяч каменных изваяний потребовало бы не одной специальной монографии. Ограничим задачу анализом рациональных вещей и этнических особенностей изображений на примере географически отстоящих друг от друга куманских (половецких) изваяний с целью, во-первых, выявления их сходств с вещами из раскопок, и, во-вторых, с элементами культуры их потомков на примере материальной культуры Балканских и особенно Бессарабских гагаузов.

В данной работе нет необходимости пересматривать датировку и этническую принадлежность кочевнического инвентаря из Причерноморских и Буджакских степей и районов левобережья Дуная. С полным доверием можно по-

ложиться на уже накопленный громадный опыт и на результаты продвинутых археологических исследований. Наша цель иная: сопоставить изображения на каменных изваяниях, найденных или сосредоточенных в музеях юга России, в т.ч. Одессы, с вещевым материалом из археологических раскопок.

Опираясь на летописные и иные письменные источники и сравнивая их с данными раскопанного курганного инвентаря, археологи установили, что в степных районах левобережья нижнего Дуная и на юге Днестровско-Прутского междуречья имело место господство куман (половцев) едва ли не начиная с XI в. Именно здесь, в Буджакской степи переселившись сюда тюркоязычные кочевники продолжали осваивать навыки оседлой жизни, воспринимали православие, те из них, кто не успел креститься во время пребывания в южнорусских степях. Два фундаментальных вывода из археологических исследований – это своеобразный дар этнографам в деле познания этнической истории кочевников, оставившей следы в материальной культуре.

Вместе с тем здесь, в междуречье Днестра и Прута, в Подунавье и в Добрудже угасала традиция монументального искусства, сохраняя и видоизменяя некоторые черты в духовной культуре гагаузов.

Во-первых, речь идет о продолжающемся со времен Поросья процессе оседания тюркоязычных кочевников не без влияния оседлого славянского населения. Во-вторых, смещению акцентов в инвентаре погребений и в изображениях куманских изваяний от однородного кочевнического к смешанному оседло-кочевническому набору вещей. Так, например, в культурном инвентаре кочевой жизни, по данным раскопок поселения Ханска, известный молдавский археолог Г.Ф.Чеботаренко перечисляет: очаги в жилищах, юрту, как характерное жилище кочевников, глиняные котлы и группу посуды, обычной в кочевом образе жизни, ряд украшений, распространенных у кочевников, особенно у женщин, а также специфический обряд погребения. [Чеботаренко Г.Ф., 1982. С.53].

Для анализа перемещений контингентов куманского (половецкого) населения из южнорусских степей на юг и на запад, в том числе на равнины Венгрии, Румынии и Болгарии, дополнительную информацию наряду с инвентарем кочевнических погребений, несущих в себе каменные изваяния, содержащие важную этнологическую, социальную и художественную информацию.

Первый вопрос, возникающий перед исследователем истории и культуры тюркоязычных степняков, в качестве вероятных предков гагаузов, и ставящим его в тупик, соотносится с пространственным распределением статуй.

В самом деле, их нет или совсем мало в степях западнее Приднестровья, особенно западнее за пределами нынешних Николаевской, Херсонской и Одесской областей. Большинство из 37 статуй Одесского археологического музея были найдены не в пределах Одесской области и возле курганов, прилегающих к Буджакской степи, а привезены из расположенных восточнее Одессы соседних областей, в том числе 12 изваяний из Николаевской области.

Отсутствуют куманские (половецкие) изваяния и на правом берегу Днепра в районах расселения Черных клобуков в Поросье, а также в других местах расселения предшественников куман (половцев) – печенегов и узов (торков).

Между тем из летописных свидетельств, из данных византийских хроник и европейских источников хорошо известно, что куманы (половцы) принимали самое активное участие в политической истории Болгарии, Венгрии, Византии, что вносит дополнительный туман в загадку географического распределения монументального искусства куман (половцев). Нераскрытой тайной до сих пор служит отсутствие каменных изваяний в Буджаке, Подунавье и особенно в Венгрии, где куман (половцев) проживали не в качестве военизированных объединений в составе болгарского или византийского войска, а с семьями и имели особое автономное образование.

Не вдаваясь в детали разработанных С.А.Плетневой и Г.А.Федоровым-Давыдловым трудоемких типологий и тем более в острую и интересную дискуссию между ними по этому поводу, сосредоточим свое внимание на гендерном аспекте, т.е. на распределении изваяний на женские и мужские в разных ареалах их распространения.

Типологизацию и картографирование статуй С.А.Плетнева производила по трем признакам: 1) по полу; 2) по позе (стоячие и сидячие) и дополнительно выделяла стеловидные. К изваяниям I-го типа она отнесла статуи, сделанные на плоских плитах в технике низкого барельефа, II-го типа – круглые объемные скульптуры, исполненные двумя приемами: верх – круглая скульптура, низ (подол и ноги) барельеф или горельеф, III-го типа – круглые объемные скульптуры, IV-го – сидящие статуи, VI и VII-й типы – стеловидные изваяния. При этом оказалось, что по ее расчетам число женских из 8 типов почти одинаково, за исключением 8-го типа, где мужские преобладали [Плетнева С.А., 1974. С.61. Табл.13].

Совсем иное распределение статуй по гендерному признаку мы получили с учетом географического фактора, выделив в Кумании или в степях расселения куман (половцев) Половецкую степь, именуемую в ряде источников как Дешт-и-Кипчак, три ареала: Запад-Центр-Восток.

Понятно, что границы каждого из выделенных ареалов условны, так как современное административное деление Украины и Российской Федерации не совпадает с границами средневековых кочевых объединений.

Тем не менее изваяния, хранящиеся в наше время в Днепропетровском историческом музее и в пределах Днепропетровской и Запорожской областей в Никопольском, Криворожском, Запорожском и Мелитопольском историко-краеведческом музеях, мы сочли возможным отнести к условному Центру, в котором были сосредоточены в XII в. наиболее крупные и активные контингенты куманского (половецкого) населения: приднепровская и днепецкая. Судя по летописным данным, уже в конце XI Владимир Мономах вступил в интенсивные контакты с объединениями, руководителями кото-

рых были два знаменитых куманских хана – Боняк и Тугоркан. Первый был ориентирован на западные пастбища и поле военных действий, второй действовал в восточном направлении.

К номенклатуре приднепровских куман (половцев) стоит присмотреться внимательнее в связи с тем, что они имели наиболее интенсивные политические и бытовые связи с нарождающейся элитой Руси. Так, например, известно, во-первых, что дочь хана Беглука в 1163 г. была выдана замуж за Рюрика Ростиславовича. Через три десятка лет в 1193 г. Святослав отправил послов к лукоморским куманам (половцам) из рода Бурчевичей к ханам Осолуку и Изаю. Бурчевичи, вероятно, были знаменитым куманским структурным подразделением, имеющим отношение к объединению, ранее возглавляемому ханом Боняком [Плетнева С.А., 1974. С.21].

Авторитет объединения бурчевичей южнорусских степей подтверждается тем, что оно упоминается в текстах арабских авторов XIII-XIV вв. Так, например, эмир Рукн ад-Дин Бейбарс ал-Мансури в перечне из 11 домонгольских куманских (половецких) объединений упоминает бурджоглы [Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории риапов, относящихся к истории Золотой Орды. Т.1., СПб., 1884. С.540-541].

Сравнивая тексты средневековых арабских авторов, в том числе сообщения ал-Мансури и Ибн-Халдуна, Г.А.Федоров-Давыдов сделал вывод, воспринятый его последователями, о том, что именем бурджиоглы в арабской графике нередко имя бурчевчи русских летописей. Наряду с этим исследователь указал, что в списке ан-Нувайри определилось и древнее имя печенегов – кагар (кангароглы), а племя Бурджоглы упомянуто у Элайни как то племя, из которого вышли мамлюкские султаны Бейбарс и Калаун [Тизенгаузен В.Г., 1884. С.503; Федоров-Давыдов Г.А., 1966. С.149].

Если местонахождение каменных изваяний в двух областях Украины – Днепропетровской и Запорожской – принимаются за Центр, то восточный ареал располагаться, соответственно, на востоке и северо-востоке и охватывает территорию современных Воронежской, Саратовской и Волгоградской областей, а западный ареал – в пределах Херсонской, Николаевской и Крымской областей.

Такое «географическое» видение позволяет, хотя и умозрительно, предположить, что «восточные» куманы (половцы) вряд ли шли на Балканы через головы» и вежи центральных, а западные вряд ли двигались на Запад, а через стойбища центральных и восточных соплеменников возвращались назад на восток от Волги и от Уральских гор.

Привнесение («географического») фактора в распределение каменных изваяний выявило неизвестную типологическую в кочевниковедческой литературе топографическую закономерность.

В «Центре» куманского расселения концентрировались зимние стойбища, количество женских и мужских статуй оказалось приблизительно ко-

личественно равным: соответственно 93:89 при большом количестве статуй, пол которых остался неопознанным (67 экз.), (см. табл.3).

В отличие от «Центра» на «Востоке» и на «Западе» концентрация мужских изваяний преобладала над женскими: в первом случае в соотношении 18:7, во втором – 27:18 (см. табл. 3).

Таблица 3

Распределение куманских (половецких) изваяний по полу в 3-х регионах Кумании*

№	Местонахождение изваяний	Всего	В том числе			Пол не опознан
			Ж	М	%	
<u>ЗАПАД</u>						
	Херсонский историко-краеведческий музей	19	4	10		5
	Херсонская область	11	-	-		11
	Аскание нова	14	8	3		3
	Николаевский историко-краеведческий музей	2	1	-		1
	Симферопольский музей	14	3	9		2
	Севастопольский музей	1	1	-		-
	Евпаторийский музей	2	-	2		-
	Ялтинский музей	2	1	1		-
	Керченский музей	1	-	1		-
	Феодосийский музей	2	-	-		2
	Алупка	1	-	1		-
	<i>Итого в Крыму</i>	23	5	14		4
	<i>Итого по Западу</i>	69	18	27		24
<u>ЦЕНТР</u>						
	Днепропетровский исторический музей	60	37	22		-1
	Днепропетровская область	52	14	22		16
	Николаевский историко-краеведческий музей	3	2	1		-
	Криворожский историко-краеведческий музей	5	1	3		1
	Запорожский историко-краеведческий музей	9	5	4		-
	Запорожская область, Бердянский краеведческий музей	14	5	9		-
	Село Белоцерковка Куйбышевсокого района	104	27	28		49
	Мелитопольский историко-краеведческий музей	2	2	-		-
	<i>Итого по Центру</i>	249	93	89		67

ВОСТОК					
Воронежский исторический музей	3	2	1		-
Воронежская область	5	3	2		-
Саратовский историко-краеведческий музей	8	-	8		-
Саратовская область	9	1	4		4
Волгоградский историко-краеведческий музей	2	-	1		1
Волгоградская область	6	1	2		3
<i>Итого по Востоку</i>	33	7	18		8
Всего:	351	118	134		99

- *Разработано по источнику:* Плетнева С.А., 1974. С.77-112.

Рис. 3. Распределение каменных изваяний по областям Украины и России



Прежде чем пытаться расшифровать доступную семантику, которую несут в себе (на себе) каменные изваяния куман (половцев), необходимо иметь представление о мотивах и смысле их ваяния, их функционального предназначения и бытия. В рамках этнологической и археологической мысли имеют место ряд аналитических и поэтических гипотез, две из которых заслуживают особого внимания.

Согласно взглядам сторонников одной идеи куманские (половецкие) изваяния возводились в честь наиболее продвинутых представителей, разбогатевших или владеющих сильными рычагами власти. Иной точки зрения придерживались те исследователи, которые усматривали в статуях число убитых врагов.

В интересной статье, посвященной этногенезу и этнической истории крымскотатарского народа, говорилось, что в Северном Причерноморье «над курганами родоплеменных вождей устанавливались каменные бабы» [Рефат Куртев. Этногенез и этапы этнической истории крымскотатарского народа // <http://www.cidst.org.ua/publications/Ocherki/3html>].

Однако отсутствие каких-либо дополнительных сведений не позволяет включить это сообщение в круг обсуждаемых здесь проблем.

Каждая из этих теорий обстоятельно разобрана в сочинениях археологов, поэтому здесь нет смысла следовать за ходом состоявшихся дискуссий и баталий. Тем более, что комплексное изучение данных археологии и письменных источников дает возможность для нового видения воздвижения статуй на степных курганах. До принятия частью степняков христианства, а другой частью – ислама, большинство куман (половцев) верили в культ предков. Каменные изваяния возводились на курганах. И каждая такая статуя становилась объектом поклонения. Перед ним совершались различные ритуалы, приносились в жертву животные, а иногда, судя по глухим намекам или даже прямым свидетельствам, и человеческие жертвы.

В пору пребывания ранних тюркоязычных народов (вероятных предков куман (половцев) в Сибири и Средней Азии вокруг изваяния сооружалась оградка из камней и внутри этого замкнутого пространства совершались жертвоприношения [Грач А.Д., 1961. С.55; Шер Я.А., 1966. С.20; Кызласов, 1969. С.29; Плетнева С.А., 1974. С.73].

Во время пребывания куман (половцев) в южнорусских степях, оградки вокруг изваяния исчезли, свидетельствуя о модификации «вещной» (материальной) стороны религиозного ритуала, но смысл поклонения, верования, почитания – сохранился. Пред каменными изваяниями как перед церковью, по-своему молились и поклонялись, «испрашивая» у них хороший урожай проса или обильный приплод скота, подобно тому, как малолетние дети и подростки гагаузов, поздравляют в дни Рождества и Старого Нового года родных, близких и соседей с пожеланиями удачливого приплода скоту и обильного урожая на полях и огородах.

Воздвигнутые на курганах и холмах, видимые издали, каменные изваяния притягивали к себе путников и играли не столько роль дорожных ориентиров, сколько роль определенных идолов, которым следовало оказывать почтение и уважение. Само верование в их чудодейственную силу было, вероятно, довольно сильным, если поклонение и моление сопровождалось жертвоприношениями. И хотя до сих пор не разгадана тайна чаш и кувшинов, изображенных на каждой статуе, можно все же гипотетически думать, что они имеют отношение к культу предков, как адресатам жертвоприношений.

Широкая бескрайняя степь и экстенсивное хозяйство личная ответственность за выживание, формировали у кочевников глубокую внутреннюю свободу. Эта свобода в свою очередь становилась основой для сильной

веры. В отличие от своих предков – тюркоязычных народов, обитавших до X века в Сибири, Алтая, Монголии и Средней Азии и верили в Тенгри, куманы (половцы) поклонялись культу предков. Было ли это своеобразным прогрессом или регрессом в их религиозном развитии, трудно сказать. Это не входит в нашу задачу. Важно подчеркнуть интенсивность их убедительности и их убежденности в справедливость тех догм и представлений, в которые верили средневековые турки южнорусских степей. Тот факт, что на курганах, как местах поклонений и жертвоприношений воздвигались не только мужские, но и женские статуи, дает повод думать, что сами курганы вместе с изваяниями не лишали женщин совершать наработанные временем ритуалы. Делалось ли это вместе или порознь, мы не знаем. Источники не многословны, хотя декор изваяний говорит больше о воинах-посетителях, чем о женщинах в повседневной жизни.

Вопрос об этнокультурных параллелях не может изучаться в отрыве от каждого из трех факторов – географии, распространении истории формирования нынешних коллекций или стихийных скоплений, и без учета гендерного аспекта. Несмотря на ряд отличительных черт в атрибутике захоронений, в художественной информации, сохранившейся на каждом памятнике и в одежде балканских и бессарабских гагаузов, все же не трудно перечислить различия в женской и мужской одежде независимо от предложенных в литературе типологии в зависимости от характера позы статуи. Признаки пола для наших целей исследования представляются все же более важными, чем разделение изваяний на стоячие и сидячие.

Не исключено, что традиционный культ предков синтезировался со временем с культом «вождей» и «героических личностей», знаменуя собой ходя углубляющегося социального неравенства и надвигающегося процесса классобразования. Однако, социальное расслоение и принятие христианства, связанные с переходом на оседлость, одновременно означали закат масштабной культуры монументального искусства.

Окончательный вывод о размещении женских и мужских изваяний в различных географических ареалах затрудняется тем, что не существует достаточных сведений об истории перемещений каждого из изваяний и об их первоначальном местожительстве. «Прописка» большинства из них в музеях, бывших поместьях, городских парках, являются вторичной, трудно поддающейся анализу с учетом ряда внешних сопутствующих факторов.

Вызывает, в частности, значительный интерес повышенное внимание С.А.Плетневой к одной из женских статуй, изображенной с обнаженной грудью и младенцем женского пола, приникшем к ее груди.

Рис. 4. Женская статуя с ребенком (Сумская область)



[Плетнева С.А. Половецкие каменные изваяния. М., 1974. С.75; инвентаризационное описание №818. С.95]

На основе этого экземпляра авторитетная исследовательница делает выводы о том, что, во-первых, эта статуя свидетельствует о наличии у куман (половцев) матрилинейного счета родства, свойственного эпохе матриархата; во-вторых, о значительной роли женщины в политической и хозяйственной жизни своего народа; в-третьих, об изображениях, как конкретных лицах, в честь которых воздвигались памятники после их смерти, когда они превращались в олицетворение предка [Плетнева С.А., 1974. С.74-75].

Действительно, знакомство с информацией, содержащей в себе «статуя с ребенком» позволяет частично согласиться с С.А.Плетневой в том, что изображение подчеркивает функциональную роль женщины в качестве хранительницы и продолжательницы жизни, дополняет сведения письменных источников о высоком положении женщины в куманском (половецком) обществе. Однако, для более далеко идущих выводов, похоже, нет оснований. На всех статуях, например, сохранилась чаша, поддерживаемая двумя, редко одной рукой. Но только на одной статуе - изображен младенец, что говорит о шаткости выводов на основе одного исключительного из тысяч памятников экземпляра.

Не вполне доказательным выглядят выводы авторов, считающих, что статуи воздвигались в честь наиболее знатных воинов и богатых людей. Даже если согласиться с летописными данными о начавшемся процессе классового расслоения среди средневековых степняков, в связи с имущественным расслоением, вряд ли можно допустить, что изготовление памятников производилось в честь воинственных, героических или разбогатевших женщин, или в честь женщин, ставших руководителями тех или иных воинских подразделений куман (половцев).

Разумеется, в данном случае разумнее согласовывать свои выводы с данными первоисточников. Между тем, как уже упоминалось, и европейский путешественник Гильом де Рубрук в середине XII в., и персидский поэт Низами сообщали, что туманы (половцы) до принятия ислама или христианства поклонялись каменным изваяниям на курганах [Джованни дель Плано Карпини. Гильом де Рубрук. Книга Марко Поло. 1997. С.101; Низами. Искандернамэ. Баку, 1940. С.315-318; Федоров-Давыдов Г.А., 1966. С.191; Плетнева С.А., 1974. С.73].

Доверимся, следуя авторитету академика В.В.Бартольда, сведениям, сообщаемым Низами о кипчакских (куманских) каменных бабах, которых он видел воздвигнутыми в степи: «Вокруг них целый лес из деревянных стрел, подобно траве на берегу воды... Все кипчакские воины, приходящие сюда, кланяются этому изображению; приходит ли с дороги конный или пеший, все с благоговением поклоняются истукану. Всадник, проезжающий мимо, кладет стрелу из своего колчана в его колчан; пастух, прогоняющий сюда стадо, приносит перед ним в жертву барана; слетаются с небес орлы, не оставляют ни одного волоса от этого барана; из страха перед орлами, вооруженными стальными когтями, никто не подходит к этим камням» [Бартольд В.В. Соч. Т.IV, 1966. С.39].

Антураж приведенного описания и сакральный характер самого действия производят сильное впечатление и отчетливо вызывают ассоциацию с храмом. И хотя трудно сказать, унаследовали ли реальные предки гагаузов XIX в. настойчивость и неистовство в осознании своей религиозной принадлежности православию от своих вероятных предков или приобрели вместе с восприятием православия, но этнокультурная параллель напрашивается сама собой. Можно думать, что куманские (половецкие) святилища послужили предтечей или прообразом православных храмов. Механизмом наследования послужила вера в веру. Ортодоксальность менталитета сыграла роль закрепителя духовного навыка. Чувство внутренней свободы передалось от поклонения культуре предка к поклонению в храме Божьем.

Ассоциация с храмом не является полной умозрительной фантазией. Многие исследователи обращали внимание на тот факт, что в Сибири и Средней Азии вокруг изваяний тюркоязычных народов соорудалась ограда

из камней, что дало основание С.А.Плетневой, ссылаясь на материалы предшественников, назвать созданный таким образом комплекс – «храмом» без крыши» [Грач, 1961. С.55; Шер, 1966. С.20; Кызласов, 1969. С.29; Плетнева С.А., 1974. С.73].

К сожалению, возникает новый вопрос, почему куманы (половцы) утратили традиции сооружения «храмика», поселившись в южнорусских степях? Можно лишь предполагать вслед за С.А.Плетневой, что активное распахивание куманских (половецких) курганов в плодородных южнорусских степях с богатейшим бонитетом почвы, каменные ограды вокруг статуй были полностью уничтожены, лишив современных исследователей возможности и оснований думать о том, что они служили «двориком» для ограждения замкнутого пространства, в котором совершались жертвоприношения.

Тем не менее, в пользу гипотезы относительно «вооцерковления» куманских (половецких) статуй в святилищах свидетельствуют данные о случаях группирования нескольких изваяний в одном месте. Г.А.Федоров-Давыдов обратил внимание, что в двух таких курганах, раскопанных В.А.Городцовым в 1901 году, имелись следы ритуального погребения собаки [Федоров-Давыдов Г.А., 1966. С.192].

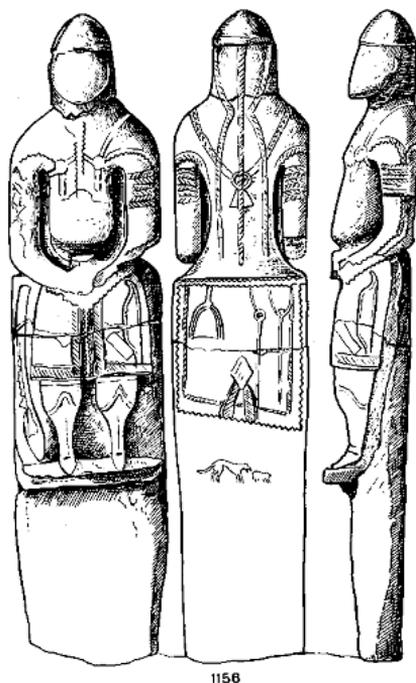
Согласно летописным данным собака и волк занимали видное место в религиозных представлениях тюрок южнорусских степей. Вспомним хрестоматийно известное сообщение «Повести временных лет» о волховании хана Боняка перед боем: «... и яко бысть полунощи, и вставъ Бонякъ отъеха от вой и поча выти волчьски, и волкъ отвыся ему, и начаша волци выти мнози» [Повесть временных лет, 2007. С.115].

Переключка с волком придала уверенность куманскому (половецкому) хану. И хотя волхование Боняка происходило ночью, все же можно сожалеть, что летопись не сообщает, где именно, рядом с каменным изваянием или поодаль от него хан, обладающий даром камлания, просил у своего тотема помощи в победе в предстоящей битве над врагами.

На мужской статуе в Симферопольском музее помещены изображения собаки (или волка) и еще какого-то животного, напоминающего не то зайца, не то ягненка. Слева на поясе, как и на некоторых других изваяниях, висят колчан и лук [Веселовский Н.И. 1915. Табл. VI, рис. 29,23,24; ; Плетнева С.А. Каталог... С.105. Таблица №1156].

Академик В.А.Гордлевский приводил ряд свидетельств о важной роли воина в представлениях тюркоязычных кочевников, помогая тем самым исследователям понимать значение изображений волка или собаки на куманских (половецких) статуях [Гордлевский В.А. Том 11. 1961 а с. 482-504].

Рис. 5. Женская статуя из Симферопольского историко-краеведческого музея



[Плетнева С.А., 1974. С.181].

В поклонении каменным изваяниям, поставленным на курганам в некоем замкнутом пространстве, приспособленном для жертвоприношений, происходило не только смещение акцента с культа предков на культ удачливых вождей, но и синтез язычества с ритуальной стороной христианства. Еще одна неразгаданная тайна, как уже упоминалось, содержится в чаше (или в кувшине), что каждая статуя держит двумя руками у себя на животе. Поэтическое воображение подсказало Олжасу Сулейманову, что изваяния, водруженные на курганах от Монголии до Венгрии, были Внешним атрибутом, символом тенгрианского захоронения». Однако художественный дар и талантливая фантазия увлекли поэта несколько в сторону, когда он уподобил куманские (половецкие, кипчакские) и изваяния воскрешению вавилонской богини Иштор, спустившейся в подземный мир и воскресившей восходящее солнце – тамуза.

Вместе с тем, если я правильно понимаю мысль именитого казахского поэта, не исключено, что чаша символизирует дохристианскую догму из религии тенгрианства, наивно допускающую плотское возрождение погребенного после ухода в мир иной и поэтому ждущего подношения. Трудно удержаться от искушения и не привести объяснение поэта смысловое назна-

чение каменной бабы и ее чаши независимо от того, насколько адекватно оно реальности: «И одевая покойника в блестящие одежды, и вручая металлический сосуд, они (торки и монголы – М.Г.) засыпали склеп уже круглыми булыжниками (звезды), воздвигали курган устанавливали на нем изваяние богини воскрешения и всекали ей в руки точную копию той посуды, и лили свежую землю кумыс и молились: «Славский! Если ты родишься, то родись снова на нашей земле» [О.Иакинф (Бичурин). История первых четырех ханов из дома Чингисова. СПб., 1829. С.176; Олжас Сулейменов. Аз и Я // <http://www.opentextnn.ru/man/?d=7111>].

Предельному восхищению метафорой поэта, однако, мешает один «досадный и неприятный» факт: количество изваяний, изображающих мужчину, на куманских курганах XI-XIII вв. было больше, чем женских. Можно ли было думать, что мужчины-статуи тоже были посвящены богине воскрешения Иштор?

Трудно удержаться от впечатления, что некоторые каменные изваяния несут в себе элементы индивидуальности, что порой наводит на мысль, что ваятели позировали конкретные люди.

Подобно любым этническим изолятам (семейские, молокане, староверы и т.д.), известным из мировой истории, гагаузы, попав на пустующие земли Буджака в новое иноэтническое окружение, сохранили наряду с ментальностью, языком и православной верой, многие архаичные особенности повседневного быта. Условием для сохранности старинных черт в материальной культуре и в системе жизнеобеспечения, в том числе в одежде и ее орнаментации, в пище, в способах обработки сельскохозяйственных продуктов. К унаследованной от вероятных предков ортодоксальности, сочетаемой с мобильностью, в новых условиях жизни добавился некоторый изоляционизм, обусловленный полунатуральным характером хозяйственного жизнеобеспечения на протяжении и первой половины XX в., включая межвоенный период.

Не случайно М.В.Маруневич в книге, опубликованной накануне распада СССР, писала: «Почти все, что необходимо было для жизни [всего века – М.Г.], производилось в домашних условиях... все выделяемое колонистами в домашних условиях: шерсть, сукно, плотно, кожи и т.д. – предназначалось для домашней своей надобности, а не для продажи» [Маруневич М.В., 1988. С.8].

Наличие информации о женской и мужской одежде, хотя и крайне ограниченной у варненских и бессарабских гагаузов, позволяет ставить задачу по выявлению этнокультурных параллелей исходных черт в одежде вероятных предков – средневековых тюрок и в одежде гагаузов.

Поразительное сходство одежды, особенно женской, на каменных изваяниях у балканских и буджакских гагаузов (см. фото 1, 2, 3), в том числе обильного геометрического орнамента и типологически сходных комплектов украшений служит важным свидетельством наличия генетической бли-

зости между гагаузами XIX–XX вв. и их вероятными предками XI–XIII вв. Наряду с археологическими и летописным материалом в пользу этого вывода служат и лингвистические данные. Систематический анализ названий женской и мужской одежды и ее частей в гагаузском языке и сопоставление их с названиями в остальных тюркских языках позволил сделать важный в концептуальном отношении вывод, во-первых, об их исконном тюркском происхождении, во-вторых, о наличии в гагаузском языке «большого количества кыпчакских элементов» [Валентина (Гюллю) Карапфия. Названия одежды и ее частей в гагаузском языке // <http://www.balkaria.info/library/g/gullu/lexicon04.htm>].

Фото 1. Старинная одежда Варненских гагаузов



1. Най-старо мжшко гагаузско обливо съ бирь-гьотлю чаашжрь, томакъ на краката, чалма на главата и препасанъ съ силяхлжкъ.
- 2 и 4. По-сетнешно облько съ чаашжри (4) или шалвари (2), съ или безъ язма около феса.
3. Най-последно обикновено гражданско обливо съ фесъ.

[Фото из книги Атанаса И. Манова. Потеклото на гагаузмите. 1938. С.49]

Фото 2. Молодые гагаузы в кожаных безрукавках (жугрантлы минтанка). Средине XX в., г. Чадыр-Лунга (Из домашнего архива Н.С.Губогло)



Фото 3. Традиционное размещение орнамента и украшений в одежде гагаузов в середине XX в., г. Чадыр-Лунга (Из домашнего архива Н.С.Губогло)



Едва ли не единственным опытом изучения гагаузского орнамента служит глава о «ткачестве». в монографии М.В.Маруневич, посвященный материальной культуре гагаузов [Маруневич М.В., 1988. С.126]. Еще в одной главе этой же книги «Одежда» упоминается о том, что изредка рубахи орнаментировали вышивкой. При этом характер орнамента и его расцветка «разительно отличались от ярких цветовых всплесков на болгарских, украинских и молдавских рубахах». [Маруневич М.В., 1988. С.126].

Результатом развития гагаузской одежды и ее отдельных составных частей в течение двух столетий на Буджакской земле, в том числе в ходе взаимодействия гагаузов другими народами, Южная Бессарабия выделилась в особую историко-этнографическую зону. Одежде этой зоны присущ специфический силуэт: «плечевая безрукавная одежда в сочетании с платком, фартуком, меховой безрукавкой; у мужчин – суконные широкие в шагу штаны, подпоясанные шерстяным поясом, шапка из овчины, суконная или меховая безрукавка и суконная куртка, постолы, надеваемые на белые онучи, обмотанные черным волосяным шнуром. [Маруневич М.В., 1988. С.148].

Интригующее значение этого вывода состоит в том, что открывает многообещающие перспективы для продолжения специальных исследований этнокультурных параллелей между потомками и их предками. Исследовательница не ставила перед собой задачи по выявлению сходств и различий одежды и орнаментального арсенала гагаузов с более ранними этапами, чем балканский период их жизни. Однако накопленный ею материал, в том числе хранящийся в архиве Академика наук Молдовы и в домашних архивах ее родственников, открывает широкий простор для продолжения исследований этнокультурных параллелей с более ранними предками народа.

Не взваливая эту задачу и на замысел данной работы, ограничимся указанием лишь на несколько примеров из обширногоклада сведений, содержащихся в изображениях каменных изваяний куман XI-XIII вв. из фондов музеев Украины и России.

Так, например, на двух женских статуях Днепропетровского исторического музея с отчетливо выраженными гендерными признаками просматриваются пояса, вышивка на рукавах и полах подола, браслеты, две кисти ленты с подвесками, серьги, орнаментированные кантом расходящиеся полы кафтана.

Все перечисленные вещи в том или ином наборе входят в комплект гагаузского костюма, особенно пояса и кисти, ставшие в середине XX века неотъемлемой частью праздничных головных уборов гагаузок. Без шали с кистями молодые гагаузски не смели появляться на хору, представляющем собой и демонстрацию мод, и рынок невест.

Еще на двух женских статуях из того же музея изображена богатая вышивка на плечах и рукавах, ожерелье и серьги. На теле каждой – пояс, ниже которого на подоле также изящная вышивка, в одном случае (№47) с оборочкой из двухрядных с орнаментом из треугольником, в другом (№46) нашиты ленты со шнурками с насечкой из косых линий [Плетнева С.А., 1974. №№46, 47. С.130]

Рис. 6. Женская статуя из Днепропетровского исторического музея



[Плетнева С.А., 1974. №11. С.119]

Рис. 7. Две статуи из Днепропетровского исторического музея





[Плетнева С.А., 1974. С.130]

Украшения костюмов на куманских (половецких) изваяниях по конфигурации и черному цвету вполне корреспондируют с описанием женского костюма гагаузок. «Иногда низ подола, - писала М.В.Маруневич, - украшала широкая оборка (аборка). По подолу застрачивались широкие складки (паста). Декоративным элементом служили также отделочные ленты (ширит, кыйнаш пача, парчажык), преимущественно черного или коричневого цвета, сочетавшиеся со складной... так, платья девушек или молодых женщин украшали две или три полосы из лент либо оборки» [Маруневич М.В., 1988. С.112].

Перед нами не стоит задача углубляться в истоки куманского (половецкого) орнамента, но представляется несомненным, что в его формировании играли роль и древнетюркские наследия, и китайские влияния, испытанной на себе всей древнетюркской культурой.

Орнамент, как упоминалось, представляет собой тайную запись мировоззренческих представлений предков. Несмотря на безграничное богатство орнамента, в основе его, во-первых, лежат элементарные знаки: линии, кресты, кружочки, треугольники а самых различных сочетаниях; во-вторых, практическая деятельность человека, связанная с плетением, вязанием, вышивкой, ткачеством. В современном растительном и зооморфном орнаменте гагаузов, густо населенном целым миром птиц, растений, одежду, зверей и

чудовищ, как реальных, так и фантастических, бытовые предметы, на предметы и произведения искусства проглядывают элементы и компоненты геометрического орнамента, доставшегося потомкам из культурного наследия их вероятных предков. Это симбиоз 3-х видов орнамента, геометрического, растительного и зооморфного, свидетельствует о межпоколенной и кросспоколенной преемственности культур, подтверждает наличие этногенетической связи между вероятными предками и реальными потомками.

В ряде случаев отдельные элементы или целые комплексы орнаментальных мотивов современных гагаузов напоминают простейшие элементы куманского (половецкого) искусства, в том числе косую насечку, косую сетку, треугольники, елочку, цепочки кружков и овалов, спиралевидные и арочковидные линии. Часть простейших элементов геометрического орнамента хорошо видна на двух мужских статуях из Херсонского историко-краеведческого музея (31206 и №1207). На одной из них ворот кафтана, вырезанный «мыском» и отороченный заштрихованной полосой, расходящиеся полы кафтана и два кошелька оторочены галуном. На поясе справа колчан и два кошелька, слева сабля и лук. На другой кафтан пышно украшен. В том числе ворот, рукава, застежка, полы, подол. Справа на поясе колчан со стрелами, плеть, нож, два кошелька., слева сабля и лук.

Центром идейной и художественной нагрузки изображений на каменных изваяниях выступает, например, в поэзии В.Хлебникова, - время. Сама поэма «Каменная баба», написанная в 1919 году, стала выражением небывало тесного контакта поэзии и живописи. Познание и осмысление кочевого мира кочевников в первой четверти XX века стало важной проблемой в науке, в живописи и поэзии. Историческое время стало выражением движения от прошлого к будущему. Каменные изваяния, число которых стало приумножаться в научном обороте, для исследователей средневековой и древней истории гагаузов стали выразительным, хотя и бесписьменным источником для восстановления прошлого ради обеспечения надежного будущего.

Для этнолога и историка в каменных изваяниях выражена современность образов прошлого и будущего, единения Азии и Европы, единения победителей и побежденных.

В романтически окрашенной летописи повседневности и праздности проступают пророческие слова В.Хлебникова:

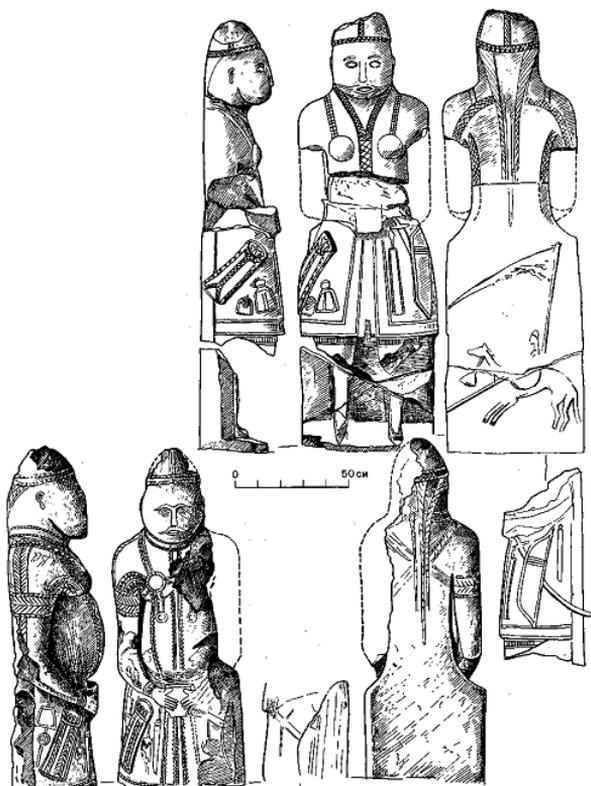
«Не надо делений, не надо исток.

Вы были нами, мы Вами будем»

[<http://hghltd.yandex.net/yandbtm?gtree>]

Библийское напоминание о том, что ничто не ново под луной, само собой напрашивается в качестве эпиграфа к исследовательскому проекту, посвященному истории вероятных предков гагаузов, вырезанной на каменных изваяниях предков.

Рис. 8. Одежда и орнамент на одежде мужских статуй
в Херсонском историко-краеведческом музее



[Плетнева С.А., 1974. №1206, №1207. С.187]

От куманских изваяний остается ощущение упрямой, почти фантастической попытки передать потомкам простую и вместе с тем невероятно сложную мысль: жизнь прекрасна! Эта мысль выражается в одежде, украшениях и особенно в чаше жизни на пупке, как в центре Вселенной.

Какменные изваяния, как видно из литературы, как и положено, давали поэтам и писателям сильную эмоциональную подзарядку, пожалуй более сильную, чем археологам и этнографам.

Так, например, за свою недолгую жизнь, всего 37 лет (1885-1922 гг.) один из талантливых поэтов России, Велимир Хлебников, незаслуженно выведенный за скобки литературных антологий и школьных учебников, в специально посвященной поэме «Каменная баба», проникновенно писал:

Стоит улыбкою подвижной,
Забытая неведомым отцом,
И на груди ее булыжной
Блестит роса серебряным сосцом.

[<http://ghghltd.yandex.net/yandbtm?gtree>]

Войдя в образ и в душу каменного изваяния, созданного талантливым скульптором много веков тому назад и изображающего половецкого воина на вершине степного кургана, анонимный автор постарался понять, зачем каменный воин держит в руках каменную чашу. «У меня нет лица, - признается каменный половецкий воин. – Но никто не посмеет назвать меня обломком скалы. Священная чаша в моих руках пробуждает древние инстинкты, и люди покорно приносят дары. Одни называют ее чашей жизни или чашей бессмертия, другие считают ее чашей красоты духа, третьи – чашей внутренней силы. И хотя никто из ныне живущих, - продолжает свой монолог давно ушедший из жизни половецкий воин, - уже не в состоянии постичь той власти, что таится внутри меня, для меня это не имеет никакого значения» [<http://www.ruschudo.ru/miracles/3348/>]

ВРЕМЯ СОБИРАТЬ КАМНИ

Сторонники одной из радикальных точек зрения довольно беспечливо заявляют, что «половецкие каменные изваяния – это старые русские надгробные памятники» [<http://hghltd.net/yandbtm?gtree>; <http://www.chronologia.org/xpon5/03.html>].

Признаком нарастающего интереса к семантике и, следовательно, к этнической принадлежности «каменных баб» служит, в частности, полемика между учеными разных стран относительно надписей, обнаруженных на некоторых экземплярах каменных изваяний, обнаруженных в различных районах Болгарии. Так, например, известный венгерский ученый Геза Фехер, авторитет которого признан в среде болгарских специалистов, признает культуру каменных изваяний протоболгарско - тюркской.

Рис. 9. Статуя из болгарского села Ендже



Он, в частности, пишет (в переводе с болгарского В.А.Чудинова): «Праболгары донесли с собой с далекого востока такие формы почитания мертвецов, какие были известны у всех тюркских народов, следовательно, происходят от наиболее древнего культурного богатства. Древнейший обычай, который обязывал наследников поставить их умершим родителям надгробный памятник в виде статуи, виден из того факта, что такие статуи (рис. 20-21) находятся во многих областях Азии, а также в Южной России. Точно такие же статуи мы находим и у праболгар. Открытые в 1926 году между Плиской и Мадаром в селе Ендже статуи показывают точно такие же схематические формы (рис. 22-23), как и их аналоги на Востоке. Не только их техника обработки, но и их подробности, одежда, покрытия головы женщин и мужчин, три длинных плитки у изображения мужчины и прочее настолько сходны, что нет сомнения, что перед нами стоят известные на Руси тюркские надгробные памятники» [Фехер Геза. 1997. С.48; Чудинов В.А. <http://www.trinitas.ru/rus./doc.>; его же: Лик Мары Булгара и Болгарии // <http://hghltd.yandex.net/yandbtm?gtree>].

Рис. 10. Та же скульптура на фотографии



О пробуждении интереса к «каменным бабам» можно судить и по инициативе Харьковских чиновников приступить к их паспортизации. Так, например, два каменных изваяния, которые вдруг исчезли из Натальевской усадьбы под Харьковом, побудили местных чиновников заняться реестром культурного наследия региона [<http://hghltd.yandex.net/yandbtm?gtree>].

Еще одно каменное изваяние, ставшее источником полемики по поводу его этнической принадлежности было найдено в селе Царево Брода Шу-

менского района Болгарии [Аладжев Живко. 1999. С.68. Рис 97; <http://www.trinutas.ru//rus/doc>].

На каждом из двух каменных изваяний, по внешнему виду скорее напоминающих куманские (половецкие) изваяния позднего средневековья, о чем можно судить по традиционной чаше, поддерживаемой у пупка статую двумя руками. Чудинов В.А. обнаружил написанные кириллицей слова ЯРА МАРА и МАРА ЯНА. Эта, расшифрованная им надпись позволило сделать заключение о том, что «якобы тюркские изображения этой богини (Богини смерти и загробной жизни славянского пантеона Маара, принадлежавшая комплексу Яра – М.Г.) и в Булгаре миксоморфном виде, и в Болгарии, в антропоморфном виде, были однозначно славянскими с русскими пояснениями [<http://chudinov.ru/lik-maryi-bulgara-i-bolgarii/>].

Не вдаваясь в тонкости полемики, можно, все же заметить, что, во-первых, некоторые переселяющиеся на Балканский полуостров тюркоязычные кочевники выучили русский язык в пору своего пребывания в южнорусских степях. Во-вторых, ваятелем статуй был, бесспорно, талантливый человек, который в отличие от своих многочисленных единомышленников, мог быть двуязычным, т.е. владеющим тюркским языком своего народа и древнерусским языком.

Поэтому оспаривание тюркской этнической традиции, имеющей почти тысячелетнюю традицию и номинирование каменных изваяний славянскими не представляется бесспорным.

Начиная с XI в. куманы, как их предшественники печенеги, узы (торки), двигаясь по евразийским степям из глубин Алтая, Средней Азии и Южной Сибири, провели несколько веков в причерноморских степях и двинулись далее на равнины Паннонии, Добруджи и нашли себе уют в различных регионах Балканского полуострова. Ошибаются авторы, считающие, что кочевники не оставили никаких следов.

Подобно знаменитому скифскому золоту, куманы (половцы) создали свою высокую культуру каменных изваяний, которую вполне можно считать культурным наследием вероятных предков гагаузов, а, следовательно, и культурным достоянием гагаузов.

Если согласиться, что плавильным котлом для формирования этнического ядра вероятных предков гагаузов послужило время их пребывания в Проросье и связано и связано с этнически неоднородным массивом его населения, состоящего по крайней мере из печегенеов, узов (торков), берендеев, то можно, хотя и умозрительно, допустить, чем вызвано отсутствие каменных изваяний у современных гагаузов. Дело в том, что в пору наивысшего расцвета куманского ваятельного искусства, когда каменными изваяниями были усыпаны некоторые регионы южнорусских степей, в Поросье, где обитали черные клобуки, каменных изваяний уже не было. Следовательно, здесь, в Поросье, в регионе расселения черных клобуков началось опережающее по

сравнению с тюркоязычными кочевниками других регионов, затухание традиции куманского ваятельного искусства. Кроме того, нельзя не учитывать и тот факт, что именно в Поросье оставались пастбища, не занятые куманями. Тем более удивительны и вызывают жгучий интерес сообщения исследователей, во-первых, о каменных изваяниях у гагаузов, сохранившихся до конца XIX в., и, во-вторых, о наличии аналогов тех или иных признаков куманских изваяний в материальной культуре гагаузов XIX и XX веков.

Таким образом обнаруженные этнокультурные параллели между «энциклопедией» элементов материальной культуры, т.е. атрибутикой, атериальной культуры тюркоязычных степняков, изображенной на каменных изваяниях, созданных куманскими ваятелями в ареалах от Подонья до Буджака и от Причерноморских степей до холмистой Добруджи и районов Болгарии и материальной культуры балканских и бессарабских гагаузов сокращают сомнения относительно связывающей этногенетической близости гагаузов и средневековых куман.(половцев). Куманские следы в этнической истории гагаузов заслуживают дальнейшего изучения.

ЧТОБЫ КАМНИ ГОВОРИЛИ ...

Время беспощадно расправляется с опредмеченными «продуктами» человеческого творчества. Однако, против преемственности истории время, порой, оказывается бессильным. То, что сохраняется и хранится в музеях и заповедниках, предоставляет потомкам возможность не только насладиться творениями ума и сердец далеких пращуров, но и восстанавливать их облик, создавать себе впечатление относительно особенностей их повседневной жизни и мире их ценностей. Историческая память, нанизанная атрибутикой на каменных изваяниях, вдохновляет нынешних историков, художников, искусствоведов. Не случайно, например, в ряде произведений основоположника гагаузской профессиональной живописи Д.И.Савастина, зримо, хотя и контурно присутствуют в дымке времени вероятные предки гагаузов в виде каменных изваяний.

Художнику, обладающему даром перевоплощения в своих предков, удалось в ряде произведения изобразить не только волка-прародителя,

Рис. 11. Дмитрий Савастин. «Диалог».



но и разглядеть облик безымянного пращура, философски устремившего свой взгляд на своих потомков и готового к диалогу с ними.

Тысячи «каменных баб», безмолвно стоящие на вершинах кочевнических курганов подобно часовым, украшали южнорусские, причерноморские, буджакские степи и частично добруджанские холмы. Большинство из них служили культовыми предметами почитаний и поклонений едва ли не до последнего времени. Подобно вероятным предкам гагаузов – куманам (половцам) и некоторым другим древним и средневековым народам, люди новейшего времени верили в их сверхъестественные возможности в деле обеспечения хорошего урожая или сохранения обильного приплода скота.

В ментальности изваятелей «каменных баб», как носителей кочевой и полукочевой культуры, складывались навыки, художественные вкусы и передавалась из поколения в поколение мифология о том, что каменные изваяния, стоявшие «дозором», «оком небесных сил», могут покарать за конокрадство и за другие преступления, в том числе за непочтение или за воздержание от соблюдения предписанных историей традиций жертвоприношения.

Заслуживает, например, внимания судьба каменного изваяния, обнаруженного в начале XX века недалеко от небольшого кургана в одном из сел Дрокиевского района Молдовы. Местный крестьянин Давид Нико, раскопавший «истукана» при вспашке своего поля, хотел продать находку Одесскому Обществу истории и древностей. Однако пока длились трудные переговоры, он успел продать статую своему односельчанину. Тем временем его мать заболела тифом. И хотя эти болезни случались в селе и раньше, взволнованные земляки потребовали закопать «турка» на прежнее место, приписав ему вредоносное действие. Пошла молва, что в камне залегает причина будущих бед, череды несчастий и потрясений.

Актуализация дальнейших исследований «золотого века» куманского ваятельного искусства, с культурным наследием современных гагаузов требует учета ряда обстоятельств методологического характера. Важнейшим из них, безусловно, является хронологическое совпадение заката практики каменных изваяний с историко-хозяйственным и ментально-культурным переломом в судьбе южнорусских кочевников.

Рис. 12. Дмитрий Савастин. Тудорка.



Этот перелом был вызван кардинальным сдвигом, обусловленным переходом кочевых торок на оседлость и переходом от язычества к христианству. Как уже говорилось, памятники на старинных могилах гагаузов, напоминающие антропоморфные стелы, имеют немало точек соприкосновения с художественной традицией дохристианских изваяний.

Очевидные сходства в семантике языческих каменных изваяний и созданными ваятелями вероятных предков гагаузов и православными надгробьями на старинных гагаузских кладбищах, проявляются в редком и живописном орнаменте, в изображении профессиональной идентичности усопшего, а также в этническом освоении камня.

Исчезающее в позднем средневековье искусство вероятных предков гагаузов уходит своими корнями, по крайней мере, на тысячу лет, если отсчитывать известными изваяниями скифского времени, но не забывая этнолингвистические различия ираноязычных скифов от тюркоязычных торок. Поэтому, не нарушая логики типологизации института куманского искусства, время существования традиции ваяния каменных изваяний («девок каменных», «человеков-камен», «Каменная баба») можно ограничивать хронологическими рамками VI-VII вв. на Алтае, в Сибири и в Монголии и XI-XIII вв. в степях Украины и юга России. Вместе с тем хорошо известно, что в потоках истории Евразийских степей отсутствовала сколько-нибудь длительная прямолинейная преемственность. Следовательно, любые этнокультурные параллели неизбежно будут носить скорее умозрительный, чем неопровержимо доказательный характер, по той причине, что будут основаны на данных, относящихся к различным народам или к структурным подразделениям одного и того же народа.

Даже в рамках единого этногенетического мира культурные различия имели заметный характер, а взаимоотношения носили как мирный, так и, порой, конфликтный характер. Как не вспомнить, например, что отношение между куманами (половцами) и обитателями Поросья (печенегам, узам (торками) и берендеям) отличались повышенной враждебностью. Не случайно летопись сохранила запись о походах куман (половцев) на славянское население трех древнерусских княжеств – Черниговское, Переяславское, Новгород-Северское – 18 раз, а на небольшую территорию – Поросье, заключенную между двумя правыми притоками Днепра (Росью и Ступкой) и населенную черными клобуками – 14 раз [Плетнева С.А., 1974. С.18].

Вдумываясь в подвижнический опыт многих поколений археологов, вряд ли можно позволить себе сомневаться в том, что у вероятных предков гагаузов была богатая история, отраженная в камне и граните, и что каменные изваяния, в свою очередь, отражали не только историю, но и совершенство соционормативной культуры и художественного мышления степняков.

Культурное наследие любого народа служит питательной средой его ментальности, изобразительности, гарантом самобытности и выживаемости.

И если дальнейшие исследования подтвердят, что традиционная культура и повседневная жизнь гагаузов в самом деле причастны к великому искусству своих вероятных предков, то им не надо будет выдумывать свои истории, как это принялись делать в последние десятилетия некоторые историки, неисторики или псевдоисторики. Между тем даже в первом приближении, напоминая скорее известный в этносоциологии пилотажный подход, обнаруживается, что у современных исследователей истории и культуры гагаузов есть надежная информационная база, которая не позволяет показывать пальцем в небо, или высасывать из пальца небылицы о древней или средневековой истории своего народа.

Не случайно на чаше, извлеченной из древней гробницы, чувствительный к святой атрибутике древностей, И.А.Бунин скорее «услышал», чем прочитал надпись, достойную библейского масштаба:

Вечно лишь море, безбрежное море и небо,
Вечно лишь солнце, земля и ее красота,
Вечно лишь то, что связует незримую связью
Душу и сердце живых с темной душой могил.

[Бунин И.А. Избранное. Стихотворения и переводы. М., 1977. С.65]

Итак, в задачу приведенных выше соображений из наблюдений над куманскими изваяниями, не ставилась цель «приватизировать» блистательное искусство тюркоязычных степняков и их каменных изваяний в пользу гагаузов. Великолепные памятники куман (половцев), а в той или иной мере и других, более ранних тюркских народов, заслуженно являются достоянием многих других современных народов – украинцев, русских, ряда народов Северного Кавказа и Болгарии, составляя важную часть их культурного наследия и национальной гордости. Не исключено, что и гагаузы имеют право на претензии, не меньше, чем другие народы.

Вместе с тем, взгляды в современное искусство, в элементы материальной и духовной культуры гагаузов, мы имели некоторые, хотя порой и косвенные основания для того, чтобы сделать вывод о существовании непрерывных, следовательно, не прерванных, сохранившихся традициях гагаузского национального искусства.

Иными словами, попытки изобразить историю гагаузов как преемственность в виде прямолинейного поступательного процесса, окажется, в конечном счете, фикцией или предвзятой схемой, окрашенной ультрапатриотической риторикой и ориентированной не на истину в лоне гуманитарного знания, а на охлократию или на митинговую вакханалию.

ГАГАУЗСКИЙ ФОЛЬКЛОР (ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЙ ОБЗОР)

Сырф В.И.

Гагаузская фольклористика как самостоятельное научное направление до настоящего времени не исследовалась специально. Данный историографический обзор призван рассмотреть путь становления указанной отрасли знаний, ее современное состояние и перспективы развития. Выбор темы обусловлен также необходимостью обобщения и систематизации опыта собирания, обработки, издания гагаузского фольклора в течение последнего времени (конец XIX-го – начало XXI-го вв.).

Гагаузский фольклор (народное искусство, обрядовый и игровой фольклор) поначалу достаточно долгое время являлся объектом коллекционирования, но подлинно научное его освещение началось лишь в середине XX-го в. История изучения гагаузского фольклора, на наш взгляд, условно укладывается в четыре периода:

- первый период – конец XIX-го в. – 1917 г.;
- второй период – 1920–1940-е гг.;
- третий период – 1950–1980-е гг.;
- четвертый – конец XX-го – начало XXI-го вв.

Первый период (конец XIX-го в. – 1917 г.).

Как известно, возникновению научного интереса к фольклору способствовала деятельность просветителей XVIII-го века. В России просветительские традиции оказались наиболее устойчивыми. С середины XIX-го в. широкий размах приобретает здесь собирательская деятельность, основанная на научных принципах записи и изданий фольклора.

Одним из таких энтузиастов науки и явился русский ученый-этнограф **В.А. Мошков**, который, будучи военным офицером и одновременно членом Императорского Русского географического общества, живо интересовался малоизученными в то время народами и положил начало гагаузской фольклористике как научной дисциплине. В.А. Мошков в 1894–1895 гг. и в 1901 г. посетил целый ряд гагаузских сёл Бендерского и Измаильского уездов Бессарабской губернии Российской империи (по административно-территориальному делению того времени), где собрал обширные этнографические и фольклорные материалы.

Впервые гагаузский фольклор был представлен благодаря В.А. Мошкову в одном из научных изданий Императорского Казанского университета под названием «*Гагаузские тексты*» комическими миниатюрами об

остроумных и находчивых шутниках и хитрецах, которых гагаузы называют *Nastradin* и *Kösä* [см. Мошков, 1895, стр. 70–83]. В них вызывает интерес острый, сатирический характер изображения социальных отношений, ставится проблема хитрости в фольклоре.

Определенные сведения о фольклоре бессарабских гагаузов и иллюстративные примеры самого фольклора даны В.А. Мошковым в его этнографических очерках «Гагаузы Бендерского уезда» [см. Мошков, 1900–1902]. Исследователь считал, например, что большинство песен «заимствовано гагаузами от нынешних и бывших их соседей: болгар, молдаван и турок-осман» [Мошков, 1900, стр. 78].

Процессы заимствования фольклорных сюжетов, мотивов, образов гагаузами у южных и восточных славян, турок, молдаван и румын были закономерны и имели широкое распространение. Закономерностью является и то, что каждое заимствование претерпевало модификацию в соответствии с фольклорной традицией, мировоззрением и психологией гагаузской национальной среды.

В начале XX-го века увидела свет еще одна крупная работа В.А. Мошкова – «*Наречия бессарабских гагаузов*» [Мошков, 1904-а], в которой содержится большой объем гагаузского фольклора, представленного не только в нескольких вариантах того или иного сюжета, но и с сохранением диалектных особенностей. Ценность данной работы состоит и в том, что весь фольклорный материал подан в академически выверенной фонетической транскрипции и расклассифицирован по жанрам и видам.

Во введении к сборнику составитель особо остановился на сказках, отметив сжатость, лаконичность в передаче их содержания информантами, он систематизировал их в группы по действующим лицам, ко многим из них привел интересные примечания в сравнительном плане. Судя по стилю и манере изложения, сказки записаны от разных лиц. К сожалению, в сборнике нет сведений об информантах, лишь в некоторых случаях сообщается о том, где был записан тот или иной текст.

Фольклорные тексты, собранные В.А. Мошковым, были им же переведены на русский язык и опубликованы отдельным томом, в который не вошли предисловие и оба приложения – 1) ноты песенных жанров и танцевальных мелодий, 2) словарь языка бессарабских гагаузов [см. Мошков, 1904-б].

В отношении гагаузских народных сказок интересны письма В.А. Мошкова всемирно известному российскому тюркологу **В.В. Радлову**. В одном из них В.А. Мошков писал: «Сказок, в конце концов, у меня получилось так много, что вряд ли Академия согласится всех их напечатать, а потому произведите сами между ними выбор. У тех же из сказок, которые мне кажутся достойными напечатания, я подчеркнул заглавия красными чернилами. В них есть много материала, интересного с этнографической точки зрения» [Мошков, 2004, стр. 461].

Мы полагаем, что В.В. Радлов издал всё присланное ему В.А. Мошковым. В академическом архиве не все рукописи, к сожалению, сохранились, чтобы можно было говорить об этом более основательно.

Исследования и собранные материалы В.А. Мошкова вызвали в начале XX-го в. большой интерес к гагаузам, их языку и фольклору, к проблеме происхождения народа, его этнонима. Труды В.А. Мошкова нашли свое признание и практическое применение у тюркологов и этнологов нашего времени. Так, например, некоторые востоковеды активно использовали данные работы в своих научных публикациях, посвященных структуре тюркской народной поэзии [см.: Корш, 1909; Линин, 1926].

К рассматриваемому периоду относится публикация текста гагаузской народной песни, посвященной осаде Варны во время русско-турецкой войны 1828–1829 гг., записанной в с. Кестрич (ныне – квартал Винаца в составе г. Варна) священником **Г. Антоновым** [см. Антонов, 1914]. Сама песня в сообщении переведена на болгарский язык, а в справочном отделе дан ее оригинал [Антонов, 1914, стр. 73]. Интересно, что автор ссылается на указанный выше сборник В.А. Мошкова, в котором имелся вариант данной песни [там же].

Второй период (1920–1940-е гг.).

Данный период развития гагаузской фольклористики характеризуется относительно небольшим числом публикаций. В 1920-е годы известный гагаузский просветитель, протоиерей **М.М. Чакир** опубликовал на румынском языке многочисленные легенды и предания, бытовавшие у гагаузов и связанные с объяснением происхождения разного рода топонимов в Пруто-Днестровском междуречье [см. Ciachir, 1921–1924]. Например, только о происхождении топонима Бендеры автор приводит четыре предания, а также дает подробные сведения из истории самого города. Однако эта работа требует критического подхода, так как основана в большей степени не на научной этимологии того или иного топонима, а на народной.

В конце 1930-х годов появилась книга болгарского гагаузоведа **А.И. Манова**, посвященная гагаузам Болгарии [Манов, 1938]. В ней были представлены сказки эсхатологического характера, граничащие с моральными назиданиями или притчами, анекдоты и даже сказка-миф, наряду с другими фольклорными видами и подвидами [см. Манов, 1938, стр. 146–156]. Данный труд, на наш взгляд, хоть и отличался дифференцированным подходом к видовой классификации фольклорных текстов, но в большей степени служил дополнением и сравнением к тому материалу, что собрал и опубликовал впервые В.А. Мошков. В нем также отсутствует паспортизация фольклорных текстов, то есть нет указания, где, когда, кем и от кого они записаны.

Примерно в те же годы в турецких журналах печатал песенный и афористический фольклор гагаузов Бессарабии **П. Заврак** (*P. Zevrak*) [см.: Zevrak, 1938; Zevrak, 1939-a; Zevrak, 1939-b], уроженец с. Кубей (ныне – с. Червоноармейское, Болградский р-н, Одесская обл., Украина).

Завершает данный период деятельность турецкого музыковеда **В. Арсевена** (*Veysel Arseven*), гагауза по национальности (до переезда в Турцию носил имя *Vasiliy Öküzçü*), уроженца с. Баурчи Чадыр-Лунгского р-на (Гагаузия, Молдова). Им опубликован ряд научных статей о гагаузских народных песнях в музыкальной энциклопедии [Arseven, 1947–1948].

Третий период (1950–1980-е гг.).

В течение третьего периода, охватившего собой почти всю вторую половину XX-го в., активизировалось интенсивное и плодотворное научное исследование гагаузского фольклора.

В конце 1940-х – начале 1950-х гг. для гагаузской фольклористики открывается новая страница ее истории в связи с научной деятельностью **Л.А. Покровской**. Записанный и изученный ею фольклор гагаузов Молдавии и Украины послужил для написания не только дипломной работы и кандидатской диссертации «Песенное творчество гагаузов» [Покровская, 1953], но и для фундаментальных трудов по гагаузскому языку [Покровская, 1964; Покровская, 1978]. Вопросы классификации песенного материала, его идейно-тематический и художественный анализ содержатся и в докладе Л.А. Покровской на Первом конгрессе балканских исследований [Покровская, 1966].

В 1980-е гг. на Всесоюзной студии грамзаписи «Мелодия» дважды выпускались грампластинки вместе с научными статьями Л.А. Покровской, знакомившими с новыми записями гагаузских народных песен из коллекции фольклориста [Стерео, 1980; Покровская, 1989]. В эти же годы с Л.А. Покровской тесно сотрудничает гагаузский композитор **М.М. Колса**. Им проведены сбор, изучение и эдичия гагаузского музыкального и хореографического фольклора [Колса, 1981; Гагауз, 1982; Колса, 1983; Колса, 1989].

После официального введения в 1957–1958 гг. письменности для гагаузского языка (на основе графики русского языка) из печати вышел первый фольклорно-литературный сборник на языке оригинала [Танасоглу, 1959]. Во введении составитель сборника **Д.Н. Танасоглу** рассказывает об истории сбора и публикации произведений устного народного поэтического творчества гагаузов, обзорно характеризует виды гагаузского фольклора, предлагая следующую классификацию сказок:

а) сказки о животных, которым больше подходит название “детские сказки”;

б) волшебные сказки, которые повествуют о том, чего не бывает в жизни. В них участвуют такие сказочные герои, как *Мити-айы-оолу*, *Таши-Фалайан*, *Гүрген-Кыран*, *Узун сакаллы дяду*, *Балаур* и другие;

в) исторические сказки;

г) бытовые сказки: в них умный, прилежный, справедливый герой (*Балакир*, *Ганиши*, *Тодур*) побеждает глупого, ленивого, жестокого чиновника или попа [см. Танасоглу, 1959, стр. 12–13].

В сборнике напечатано немного сказок, но в примечаниях к ним составитель не сообщает подробных сведений об информантах, лишь указывает в оглавлении имена собирателей. Кроме того, обращает на себя внимание такой элемент классификации, как исторические сказки. Полагаем, что автор им определяет представленные в сборнике легенды и предания, оформленные по сказочному канону. Тем не менее, сборник получил хорошие отзывы в прессе и среди читателей, сыграв важную роль в подъеме интереса к языку, истории, фольклору и литературе не только среди гагаузов, но и со стороны родственных и соседних народов.

Фольклором гагаузов Средней Азии занимались ташкентские филологи **Р.И. Бигаев, П.А. Данилов, М.У. Умаров** [см.: Бигаев, 1960-а; Бигаев, 1960-б]. К сожалению, гагаузские народные куплеты-четверостишия (*maani*) записаны собирателями с искажениями, вследствие чего появились досадные неточности и в переводе.

После научных экспедиций, проведенных в 1955–1956 гг. в места поселения гагаузов (Семипалатинская область) казахский ученый **А.С. Аманжолов** записал тридцать сказок, множество песен, загадок, пословиц, частично их опубликовал [см.: Аманжолов, 1964; Аманжолов, 1965], однако большая часть собранного им материала, представляющего научный интерес, до сих пор не издана.

Польский тюрколог **Вл. Зайончковский** (*Wł. Zajaczkowski*) занимался долгое время исследованием языка и фольклора гагаузов Болгарии. В одной из своих работ, посвященных этим темам, он отмечает, что «в меткой, образной, лаконической форме пословицы и поговорки гагаузов отражают их мировоззрение, нормы общественной морали и религиозной жизни, а также отношения к окружающей их природе» [Zajaczkowski, 1962, стр. 127]. Паремии гагаузов Болгарии транскрибированы кириллическим письмом согласно Правилам орфографии гагаузского языка [Правила, 1958].

Вл. Зайончковский в другой своей работе гагаузский фольклор представил в широком тематическом и жанрово-видовом диапазоне [см. Zajaczkowski, 1966]. Достойным внимания считаем то обстоятельство, что после каждого текста собирателем указаны имена и возраст информантов, а также место их записи, язык же сказок пестрит турецкими заимствованиями. Отличается данная работа от предыдущей не только объемом, но и тем, что фольклорные тексты поданы на гагаузском языке латинской графикой.

Исторические песни гагаузов Северо-Восточной Болгарии стали объектом специального изучения для болгарского краеведа **Кр. Баева** [см. Баев, 1964]. Статья содержит восемнадцать песен, переведенных на болгарский язык и распределенных на пять групп. Автор проводит идейно-тематический анализ песен, отмечает их стройную композиционную структуру, лиро-эпическое изложение, присутствие в некоторых из них лирического героя [Баев, 1964, стр. 73-74].

Гагаузский фольклор в течение всего рассматриваемого периода постоянно публиковался в литературной обработке на страницах учебных (в 1958–1962 гг.) и периодических изданий (на страницах газет «Молдова социалистэ», «Знамя», «Ленинское слово»), выходил в составе отдельных сборников на гагаузском, румынском, русском, украинском языках или использовался в аналитических статьях, посвященных устному народному поэтическому творчеству.

Так, например, составители сборника на русском языке **Ю. Лопатков** и **А. Тукан** [Лопатков, 1958] не задавались целью глубоко исследовать гагаузскую народную сказку. Они только хотели познакомить русскоязычного читателя с неизвестным для него пластом гагаузской духовной культуры.

Но из этого сборника видно, что такие сказки, как “Чимана и Манчу”, “Девочка Сойка”, “Два брата”, составлены на сюжеты, которые встречаются и в русском, и в румынском, и в турецком фольклоре. Однако все они приспособлены к своим, местным условиям жизни, выражая особым художественным образом свое отношение к действительности.

Фольклорный сборник на материале гагаузского села Копчак Чадыр-Лунгского района МССР, составленный писателем **Н.И. Бабоглу**, содержит все основные жанры и виды словесного народного творчества в их вариантах и разнообразии [Бабоглу, 1969]. В нем также нет сведений об информантах.

Фольклор как этнокультурный феномен в жизни гагаузов выступает в научных и научно-популярных статьях российского этнографа **М.Н. Губогло** [Губогло, 1968; Губогло, 1969; Губогло, 1971; и др.].

Несколько оригинальных гагаузских народных сказок и анекдотов в обработке и в переводе на русский язык были использованы гагаузоведом **Г.А. Гайдаржи** в подготовке своих трудов по гагаузскому синтаксису [см.: Гайдаржи, 1973, стр. 81–88; Гайдаржи, 1981, стр. 109–121].

Научный интерес представляют и две народные сказки на гагаузском языке с подстрочным переводом на румынский язык, осуществленным филологами **Е.К. Колца** и **Н.М. Бэшу**, появившиеся в фольклорном сборнике “Фрумос е ла шезэтоаре” [Фрумос, 1983, стр. 248–249, 254–257]. Одна из сказок – “*Тингир-лингир ли-ки-ки*” – носит *кумулятивный* характер, что встречается не так часто в сказочном творчестве у гагаузов.

В этом же сборнике мы находим обрядовый фольклор гагаузов, подготовленный к печати гагаузоведом **С.С. Курогло** [Фрумос, 1983, стр. 36–39, 46–55]. Ранее С.С. Курогло опубликовал свои исследования по прикладным аспектам устного народно-поэтического творчества гагаузов [см.: Курогло, 1969, стр. 173–188; Курогло, 1972, стр. 149–166; Курогло, 1984, стр. 155–159].

Исследованиями в области устного фольклора гагаузов занимался в последние годы жизни видный румынский тюрколог **М.П. Губоглу**. Ученый оставил нам несколько своих работ [см.: Guboglu, 1981; Guboglu, 1987; Guboglu, 1990], в одной из них им прослеживается связь гагаузов с огузскими

кочевыми племенами через сохранение у первых культа волка [см. Guboglu, 1981, стр. 13].

Изучением и публикацией гагаузского фольклора занимались также румынские тюркологи **М. Экрем** [см. Ekrem, 1981, стр. 76–78] и **Э. Махмут** [см. Mahmut, 1991].

В болгарских публикациях 1980-х гг. гагаузские народные песни выступают в качестве сопроводительного и вспомогательного материала при описании в основном календарных праздников и обрядов [Георгиева-Коларова, 1982; Градешлиев, 1991; Тодорова, 1987].

Четвертый период (конец XX-го – начало XXI-го вв.).

Отметим в самом начале рассмотрения этого периода, что с возобновлением преподавания родного языка в школах гагаузский фольклор вошел в учебные пособия и хрестоматии [см., напр.: Гагауз, 1986; Литература, 1988; Василиоглу, 1993]. В них мы находим попытки общей характеристики и анализа содержания различных видов и жанров гагаузского фольклора с художественно-эстетической и педагогической стороны.

Возобновились и публикации гагаузского фольклора на страницах районных газет: «Ленинское слово», «Знамя», «Путь к коммунизму», «Свет Октября», «Слава», а также в газетах на родном языке – «*Ana sözü*» («Родное слово»), «*Halk Birlii*» («Единство народа»), «*Gagauz sesi*» («Гагаузский голос»), в журналах «*Kırlangaç*» («Ласточка»), «*Gagoğuz*», «*Sabaa yıldızı*» («Утренняя звезда»), «*Güneşçik*» («Солнышко»).

Интерес общественности вызвал небольшой сборник волшебных сказок мифологического содержания на гагаузском языке “*Dev adamyın oolu*” [Булгар, 1990], в котором его автор – **С.С. Булгар** – соединил несколько сюжетов при помощи одного сквозного героя, позаимствовав часть из них (о *rusáli*, например) из указанной выше фольклорной коллекции В.А. Мошкова [см. Мошков, 1904, стр. 33–34]. В предисловии к нему под названием «*В соавторстве с народом*» литературовед **П.А. Чеботарь** сообщает нам следующее: “*Мифологическая система гагаузов преимущественно христианская. Гагаузы как народ сформировались на Балканах, где они вместе с другими балканскими народами приняли христианство. Однако внимательный анализ показывает, что в гагаузском фольклоре (особенно в сказках) сохранились и отголоски языческих верований*” [Булгар, 1990, стр. 3].

Внимание данному сборнику было уделено и в статье **В.И. Сырфа** “*Mitologismul poveștii magice găgăuze*” [Sârf, 1996, стр. 11]. В ней выявляются основные элементы традиционной мифологии в гагаузской народной волшебной сказке:

а) чудеса, которые происходят или по воле персонажей, обладающих волшебными способностями, или по воле чудесных животных, или при помощи волшебных предметов;

б) персонажи фантастического характера, такие, как *rusáli*, колдуньи *Cadı-Bâbusu* и *Cadı-Kızı*, девятиглавый дракон (*ajder*) и другие;

в) мотивы и сюжеты, в которых просматриваются зачатки словесной магии древних тюрок, их мифологические представления о природе и обществе.

Фольклорист и краевед **М.А. Дурбайло** в одной из своих научных статей приводит ряд мифологем, сохранившихся в сказочном эпосе гагаузов: “*В гагаузских сказках герой обычно спускается в другое царство (мир мертвых) через отверстие (дыру, яму, расщелину) в земле. Как правило, неподалеку растет огромное дерево, являющееся своего рода ориентиром для спуска на тот свет. В сказках это дерево вырывает с корнем длиннородый старик и тащит за собой в нижний мир*” [Дурбайло, 1990, стр. 34].

М.А. Дурбайло наполнила свою статью многочисленными сюжетными и образными параллелями религиозно-мифологического характера в международном масштабе – от Дальнего Востока до Балкан.

В предисловии к сборнику текстов гагаузских баллад [Дурбайло, 1991] М.А. Дурбайло приводит первичный свод, систематизацию и краткий научный анализ фольклорных произведений, отражающих как исторические реалии, так и мифологические представления, верования, обычаи и обряды далеких предков.

Изучению песенного творчества гагаузов М.А. Дурбайло посвятила несколько статей научного характера [см.: Дурбайло, 1992-а; Дурбайло, 1992-б]. Песни разного жанра, собранные М.А. Дурбайло в 1969–1980 гг. в гагаузских селах Молдавии и Украины, с указанием паспортных данных и оформленные нотацией, составили академический сборник гагаузских народных песен [Durbaylo, 2001].

Несколько изданий сказок на гагаузском и украинском языках осуществил журналист **С.Ф. Келарь** [Келар, 1990; Келар, 1992; Келар, 1993; Келар, 2003]. Автор-составитель представил украинскому читателю многообразие сказочного материала у гагаузов, собранного из разных источников, дал ему общий и предварительный анализ, отметив неразрывную связь сказки с традиционно-бытовой культурой народа, с его историей [см. Келар, 1993, стр. 21–26].

Ряд работ, посвященных гагаузам, в т. ч. и их фольклору, были изданы в Турции [см., напр.: Argunşah, 1991; Güngör, 1991, стр. 25–355]. Представленные в них материалы носят, на наш взгляд, обзорно-ознакомительный и в то же время селективный характер для турецкого читателя, повторяя собой изданные ранее произведения устного фольклора, только в других странах. Ценным для нас является то, что в данных трудах сконцентрирован практически весь гагаузский фольклор в общем виде.

Фольклорист **Л.С. Чимпоеш** в одной из своих статей [Чимпоеш, 1992, стр. 227–234] высказывает предположение, что миф об одноглазых *аримаспах* (сказочных обитателях Севера) у греков трансформировался в миф о *Полифеме*, прообразом которого мог быть старший брат чудовища *Денегез*, распространенного в древнеогузской эпической традиции.

В другой своей статье Л.С. Чимпоеш развивает тему в сопоставительном и сравнительно-типологическом плане, отмечая общие черты и особенности изображения одноглазых великанов в эпосе разных народов [Чимпоеш, 1996, стр. 11]. Тем самым автор проводит связь гагаузского мифологического фольклора с таковым у народов Евразии.

В обзорной статье по устному народному творчеству гагаузов Л.С. Чимпоеш дает краткую характеристику гагаузской народной сказке, рассматривая разнообразие ее сюжетов и традиционную ее классификацию на сказку о животных, волшебную и бытовую сказку. К последнему разряду автор отнес разновидность сатирико-юмористических сказок, известных нам больше как анекдоты о *Kösä* или о *Nastradin Hoca* [Чимпоеш, 1995, стр. 12].

Монографическое исследование дастана как вида гагаузского фольклора, проведенное Л.С. Чимпоеш на основе собранного материала [Чимпоеш, 1997], констатирует тот факт, что у гагаузов есть свой героический и романтический эпос.

Автор путем сравнительно-типологического анализа выявляет общность эпических сказаний гагаузов с произведениями подобного содержания у других тюркских народов, а также их специфику, выраженную в географических реалиях и исторических условиях развития. Зафиксированные исследователем тексты отличаются отсутствием эпической широты, обилием сцен, эпизодов, образов, близостью к современному быту.

Отмечается также, что “*дастан как эпическое произведение у гагаузов близок по форме и художественному изложению к народным сказкам...*” [Чимпоеш, 1997, стр. 24]. Нам думается, что это не случайно. Тот или иной дастан не просто механически заимствуется гагаузами Северо-Восточной Болгарии, Северного Кавказа, Средней Азии и Казахстана у соседних по проживанию восточных народов, а творчески усваивается и перерабатывается. Устойчивое развитие у гагаузов традиции рассказывать сказки, причем не сопровождая ни музыкой, ни пением, диктует изначальный переход героического и/или романтического эпического произведения в богатырскую или классическую волшебную сказку.

Систематизацию и художественно-поэтический анализ детского песенно-обрядового фольклора гагаузов впервые осуществили в небольшом научном исследовании **С.С. Курогло** и **Л.П. Воробьева** [Курогло, 1996].

Отдельными сборниками увидели свет гагаузские лирические куплеты-четверостишия *taani* [Курогло, 1998], народные песни гагаузов Молдовы [Moldova, 2003].

Исследованию жанра *taani* в гагаузском фольклоре уделено внимание в публикациях **Л.А. Баурчулу** [см.: Баурчулу, 1994; Баурчулу, 1995, стр. 423–432] и **Ф.И. Арнаут** [см. Arnaut, 1999]. Диссертация Ф.И. Арнаут посвящена сравнению гагаузских *taani* с образцами аналогичного типа в турецком и азербайджанском фольклоре.

Отдельные аспекты в плане изучения гагаузской народной волшебной сказки, представленные **В.И. Сырфом** в статьях [см., напр.: Сырф, 1996; Сырф, 2000-а; Сырф, 2000-б, стр. 139–142], были объединены в его диссертационном исследовании [Sârf, 2001]. В диссертации осуществлен структурно-функциональный анализ сказки, рассмотрены вопросы типологического сходства, национального своеобразия и заимствования в сказке, определено место волшебной сказки в системе традиционных жанров и видов гагаузского фольклора.

Автор пришел к выводу, что гагаузская народная волшебная сказка как результат социального и культурного развития в течение длительного исторического периода содержит в себе влияние различных эпох. Этот фактор определил ее специфические черты на уровне микроструктуры.

В течение всего рассматриваемого периода гагаузский фольклор многократно выступал в качестве историко-этнографического [см.: Матеева, 1999; Никогло, 2004, стр. 44, 139; Губогло, 2005, стр. 408–446; Губогло, 2007, стр. 94–97, 99, 113; Квилинкова, 2007, стр. 276–374] или этнолингвистического источника [см.: Димитрова, 1999; Коларова, 1999; Soroçanu, 2006; Трефилова, 2008]. Представляет определенный интерес историография гагаузской фольклористики в болгарской научной литературе [см. Милиш, 2001, стр. 150–163]

Популярные гагаузские народные сказки, печатавшиеся ранее в различных изданиях [см., напр., Бабоглу, 1969, стр. 181–193], были помещены в сборник “*Мыр-Мыр Котобан*”, составленный на гагаузском языке **В.М. Бошковым** [Бошков, 1996].

Особо следует остановиться на последнем сборнике гагаузских народных сказок в русском переводе [Чеботарь, 1998]. Сборник носит популяризаторский характер, снабжен в необходимых случаях пояснением гагаузских слов, в оглавлении указываются имена собирателей.

Тексты расположены без видового деления, хотя и сгруппированы по основным разновидностям сказки, а в конце сборника к бытовым сказкам примыкают анекдоты и небылицы.

Полагаем, что такой сборник должен был бы содержать в первую очередь оригинальные национальные тексты с обязательным сохранением диалектных особенностей, а при переводе следовало бы стремиться к тому, чтобы точнее передать по-русски суть поэтической мысли.

Как видно, усилия фольклористов и литераторов в области сказок были в основном направлены на их публикацию, а не на их изучение – о гагаузской народной сказке до сих пор нет ни одной работы монографического плана, в отдельных статьях говорится лишь о волшебной сказке или в общих чертах. Издававшиеся ранее сборники носили популярный характер: в них допущены произвольные литературные правки, нет текстологических и научных комментариев с указанием вариантов сказок.

Важной задачей гагаузской фольклористики считаем создание Указателя сказочных сюжетов по международной системе, что позволит определеннее выявить характер и своеобразие гагаузского сказочного сюжета, а также сопоставить гагаузскую народную сказку с мировой по вопросам типологии и заимствования.

На повестке дня приведение в систему и классификация прозаических и афористических жанров, народного театра, игрового и детского фольклора гагаузов, дальнейший структурно-функциональный анализ фольклорных произведений, особенного внимания требует к себе изучение генезиса и языка фольклора. Основой для такого изучения и главной задачей для фольклористов, краеведов и любителей традиционного народного творчества продолжает оставаться собрание и эдиция текстов гагаузского фольклора, вобравшего в себя мудрость и жизненный опыт поколений, ставшего одним из самых прекрасных художественных памятников духовной культуры народа.

ГАГАУЗСКИЙ ДАСТАННЫЙ ЭПОС.

Чимпоеш Любовь

Устное народное творчество гагаузов является бесценным достоянием национальной культуры, неиссякаемым источником художественной литературы и художественного слова. Одним из самых интересных и самобытных жанров фольклора гагаузов является дастан – народная поэма героического или лирического содержания.

В героическом эпосе нашли отражение древние обычаи, представления и верования племен, борьба народа за свое существование в столкновении с враждебными силами. Дастан - это исторически развивающийся жанр. Он возник в недрах доклассового общества, продолжая развиваться в эпоху феодализма. Варианты героических дастанов, записанные в наше время, представляют собой результат длительной эволюции - от архаических форм до элементов позднейшей истории в условиях развитого феодализма. Каждый из них является неповторимым по своей историко-культурной и художественной ценности, независимо от стадии создания эпоса.

Героический эпос разных народов неоднороден и отличается самобытностью, но ему свойственны и общие для всех типологические особенности. В центре эпоса оказывается персонаж, типизирующий лучшие, героические качества народа и представляющий его во всех деяниях: киргизский Манас, узбекский Алпамыш, туркменский Героглы, общетюркский Кёроглы и др. В героических дастанах каждый народ справедливо видит величавый памятник своему прошлому и источник воспитания патриотических чувств новых поколений.

В дастанах, в которых преобладают героико-архаические элементы сказаний, запечатлены события, происходившие в жизни отдельных племен и народностей. Они посвящены взаимоотношениям с окружающим миром, сражениям, поединкам героев со сверхъестественными силами, с существами, связанными с древними мифическими представлениями, различными божествами, нимфами, драконами, дивами. К такого рода древним архаическим произведениям можно отнести сказания о циклопах - тепягёзах.

В романических дастанах подвиги героя отступают на второй план и носят эпизодический характер. Доблесть героя проявляется в борьбе со злыми силами, которые препятствуют ему на пути к возлюбленной. В таких произведениях герой уже не богатырь, обладающий огромной силой, а юноша, страстно влюбленный в избранницу. Иногда в романических дастанах героическая линия остается ведущей, сочетаясь с лирической канвой сюжета.

Дастаны такого типа относятся к героико-романическому жанру, который в гагаузском эпосе представлен сказанием о «Денгибозе», например в узбекском устно-поэтическом творчестве этот жанр представлен повествованием о богатыре Рустаме, а также о богатыре Кёроглы и его потомках [Мирбадалева, 1975, с.122]. Как и в героическом эпосе, в романическом, особенно в героико-романических произведениях, нередко используются типические «общие места», например, при описании коня, битвы с врагом, долгожданного освобождения героя и т. д.

Тема борьбы Добра со Злом, восходящая к мифологическому мышлению древних народов, отражена в фантастических дастанах, тесно связанных с героическим эпосом. В фантастическом дастане большая роль отводится сказочным персонажам - дивам, пери, птице Симуург и др. В отличие от героического эпоса, в фантастическом исход поединка между, например, героем и дивом определяется не на поле сражения, а в единоборстве разума, хитрости и смелости. Этот специфический жанр полусказочного, полулегендарного характера своими чертами восходит к героическому и романическому эпосу.

Процесс формирования дастана как одного из эпических жанров устного народного творчества весьма сложен. В нем прослеживаются элементы древних эпических традиций богатырского эпоса и традиции народных сказок: от древних исторических произведений тюркских народов, предков гагаузов, в которых запечатлены события, связанные с жизнью отдельных племен, начиная с периода дописьменной истории, до поздних романических, повествующих о несчастной любви двух влюбленных.

У тюркских народов древняя и богатая переломными событиями история. В их среде, как исторические вехи пройденного, зародилось множество эпических сказаний. Крупные сражения и завоевания, победы и поражения, переселения, возникновение и исчезновение государств, влияли на фантазию народа и находили свое отражение в его песнях, воспевающих эти события. Долгие века эти песни передавались из поколения в поколение, обогащались, приобретая со временем форму легенд, сказок, дастанов. Впоследствии на основе их вариантов, бытующих в народе, создавались литературные произведения.

Древнетюркские дастаны отличаются разнообразием и многочисленностью, большая их часть сложилась в языческий период истории тюркских народов. Однако в устном народном творчестве этих народов сохранились и дошли до наших дней немногие из них: «Алп Ер Тонга», «Огуз каган», «Бозкурт», «Ергене Кон», «Гёч дастанлары» и др.

Немалую роль в развитии дастана в среде тюркоязычных народов сыграл сохранившийся в записях эпический цикл «Китаб-и Дедем Коркут» («Книга моего деда Коркута»). Оформление предания о Коркуте относится исследователями к X-XI вв. Двенадцать дастанов, входящих в этот цикл, повествуют о «веке огузов» и отражают историческое прошлое этого народа в монументальных масштабах и обобщенных формах эпической идеализации.

ции. Народному сказителю Коркуту приписывается создание эпических песен, сохранивших для потомков правдивое предание о героических предках огузского народа.

Тюрки не были однородной этнической группой. Западная их ветвь, к которой принадлежат огузы, также отличалась этническим многообразием. Например, эпос азербайджанцев, туркмен, узбеков, частично казахов сложился на базе синтеза иранского населения и пришлого тюркского народа и сохранил значительные наслоения иранской культуры. У другой группы тюркских народов отмечаются иные длительные культурно-исторические связи, но все же их эпическая память также тесно связана с огузским героическим повествованием «Книги моего деда Коркута». Например, гагаузы при формировании нового эпоса на Балканах творчески отнеслись к богатству поэтического слова своих предков. В основу их произведений легли эпические традиции огузов.

Слово *дастан* как фольклорный термин некогда активно бытовало в лексике гагаузов, о чем свидетельствуют названия самих произведений и некоторые пословицы и поговорки [Zajaczkowski, 1966, с. 88]. В наши дни гагаузы употребляют это наименование крайне редко, заменяя термином *masal türkülerinnän* (сказка с песнями - вставками) или же *diişli masal* (сказка с лирическими четверостишиями).

Дастанные традиции гагаузов получили своеобразное национальное преломление. Это богатое эпическое огузское наследие, впитавшее в себя новый социальный и духовный облик оседлого кочевника, подвергнувшегося влиянию различных культур Запада и Востока.

Каждый народ привержен старине, хотя и проходит в своем развитии ряд исторических ступеней существования. При этом, несомненно, происходит трансформация древних традиционных элементов, но, как показывает анализ фольклора, древнее содержание и формы эпоса сохраняются. Причина этого явления таится в той социально-исторической ситуации, которая позволила просуществовать самой традиции на протяжении веков. В качестве примера можно привести такой социальный институт, как кочевое скотоводство и те реальные отношения, которые складывались внутри мира кочевников. Образ жизни скотовода, постоянные передвижения, захваты пастбищ и стад, набеги на соседние земли с целью обогащения нашли свое отражение в определенном круге традиционных произведений. Психология кочевника-скотовода проявилась в характере изображения народных богатырей, в их поведении, речах, в поэтизации коня, в брачных состязаниях и т. д. Впоследствии исторические изменения в мировоззрении и социальном укладе жизни народа нарушила фольклорную традицию [Чимпоеш, 1997, с.24].

Общие и сходные моменты в содержании и образах дастанов у разных народов, несомненно, говорят о наличии у них общего источника. Это обстоятельство не снимает вопроса о самобытности этих эпических произведений,

ибо каждый народ творчески подошел к распространенным сюжетам, вложил в них свои черты, придал им своеобразный колорит.

Гагаузы, вероятно, когда-то до переселения выделяли из своей среды певцов-профессионалов. Не случайно при записи фольклорного материала каждый из респондентов подчеркивает, что слышал это от одного определенного человека, а тот, в свою очередь, от другого и т. д. Болгарский этнограф Атанас Манов отмечал, что свои мысли, рассказы и песни гагаузы передают устно из поколения в поколение. Люди, которые занимаются этим специально, называются *okumuşi* (ученые) и *masaldcii* (сказочники). Первые дают представления о морали, устные наставления, предсказания будущего и т. д., а вторые долгими зимними вечерами рассказывают собравшимся людям «приказки» - сказки (болг.), которые сочиняются в связи с необычайными событиями [Манов, 1938, с. 144]. И в настоящее время среди гагаузов много самобытных поэтов *manidci*, очень быстро реагирующих на любые сиюминутные изменения в жизни народа, а при изложении давних народных сюжетов, подвергающие их своеобразной обработке. Поэтический талант народа позволил сохранить традиционный фольклор, но современных рассказчиков чаще увлекают сюжеты реального исторического времени и каждодневных будней, чем и объясняется редкое исполнение эпических произведений [Чимпоеш, 1999, с. 264].

И хотя отмечается, что произведения традиционного эпоса сохранились в устной форме и исполнялись по памяти, а романические дастаны в среде литераторов названы книжными, у гагаузов весь фольклор и дастаны в частности, передавались из поколения в поколение только из уст в уста. Ситуация эта привела к наличию нескольких вариантов одних и тех же дастанов, различающихся иногда по содержанию и по форме. Во всех гагаузских романических дастанах прослеживаются элементы романических произведений древних тюрков: бездетность правителей, обращение к Богу, обещания женить своих будущих детей, сватовство героя, семилетняя разлука влюблённых, спасение героя дочерью врага, возвращение героя после скитаний в день свадьбы своей возлюбленной и т. д. В романическом дастане провозглашается право женщины на любовь, воспевается прекрасный мир чистых движений человеческой души и возвышенной любви.

Гагаузский героический и героико-романический дастан по своему композиционному строению чаще всего представляет собой сочетание прозы и поэтических вставок. Прозаическая часть является носителем сюжета дастана и роль ее заключается в изложении и разъяснении хода событий. Она составляет контур повествования и явно преобладает над стихотворной частью. Прозой передается основное развитие событий, действия героев, историко-географические реалии.

Характерной особенностью гагаузского дастана является отсутствие пространных описаний, детализации, подробностей в изложении. События

описываются кратко, а действие разворачивается стремительно. Динамичность создает внутреннюю напряженность в развитии действия, которая достигается различными стилистическими средствами. Таковым, например, является композиционный прием диалога – *diiş*. Стихотворная форма выражается чаще всего в виде вопросов и ответов и применяется обычно при описании моментов встречи и разлуки. К таким явлениям относятся: диалог между Асаном и Бенни-ханум в день их первой встречи, между Кёроглы и Бенни-ханум на поле боя, между героем «Денгибоза» и купцами, едущими из дальних краев и т. п.

Язык гагаузского дастана носит общенародный характер. Его специфическая черта - исключительная простота, легкость, отсутствие вычурности, пошлости, искусственного украшения. Поэтический язык дастана неотделим от общенародного языка. Все эпитеты, метафоры, сравнения почерпнуты из живой народной речи. Это употребляемые в повседневной речи слова, используемые в иноказательном и образно-переносном значении, что придает им новые смысловые оттенки. Посредством образно-поэтических средств народной речи дается яркое и тонкое изображение героев и других действующих лиц дастана и всех связанных с ними явлений и событий: «Родиной стал мне камень темницы... Я лежу на этой подушке (камне), сабля бездействует и покрывается плесенью...» («Денгибоз»). Разумеется, мы понимаем эти слова не в буквальном их значении, а в переносном, образном.

Огромной емкостью и впечатляющим художественным богатством обладает каждый эпитет, рождающий множество мыслей, связанных с изображаемым персонажем. Девичья красота и ее очарование отражены в эпитетах «Я роза из Азбашче, я жизни твоей завиток у виска». Какими яркими поэтическими выражениями описана внешность приемного сына Кёроглы:

*...Из уст его мед-сахар течет,
У нашего Эсваса сладкие речи,
Быть мне золой в ваших глазах.
...Волосы, как мир, (красивые) волосы,
Сорока «кондедем» подведены брови,
Красивейшие в мире брови.*

Каждый эпитет, каждое сравнение являются в понимании народа носителями определенного качества, раскрывающего образ героя, и определяют отношение к нему.

В гагаузских дастанах отражение жизни всего общества (сословная иерархия, будни средневекового города, восточный базар, тюрьмы и т. д.) выражено не очень ярко, однако в них есть огромное количество бытовых деталей. Действующие лица дастанов пасут скот, обрабатывают землю, выращивают коней, совершают паломничество в святые места и т. д. Перед нами предстают горы Кавказа и пещеры Балканской гряды, равнины Добруджи, Анатолия, воды Дуная и даже степи Буджака.

В своей книге А. И. Манов отмечал, что в памяти гагаузского народа сохранилось воспоминание о великанах, живущих на Кавказе и что огузы говорили об одноглазых как о «единичных феноменах, рожденных от нимфы и огузского чабана», а гагаузы «однооких считали представителями целого народа, о происхождении которого мало что известно», однако в народной памяти сохранилось, что жили они на Кавказе [Манов, 1938, с. 95].

В.А. Мошков в начале XX в. отмечал, что его современники-гагаузы верят в реальность существования тепягёзов и утверждают, будто великаны живут в Кавказской стороне (*Kavkaz tarafında*) по реке Хамуру, по дороге в Иерусалим.» [Мошков, 1901, с.75]. В котловинском сказании братьев Бербер упоминается, что тепягёзы ранее жили на Кавказе, но после большого пожара, вероятно в результате землетрясения, их пещеры были разрушены. Они нашли спасение в *Kapuu (Karşıda)*, то есть на Балканах, куда перевезли великанов через Чёрное море на своих спинах дельфины. Али Риза пишет в своей статье, что тепягёзы являлись одним из 18-ти народов, населяющих гору Каф [Riza, 1928, с. 33].

Мифический образ тепягёза не только занимает прочное место в устном народном творчестве гагаузов, но со временем его имя стало именем нарицательным. Тепягёзами называют слишком шумных, беспокойных детей. Фразеологизм *Ne baarersın tepägöz gibi?! / Ne şımarersın tepägöz gibi?!* (Чего шумишь, как тепягёз?!) часто употребляется в гагаузском языке. Такое сравнение встречается повсеместно, где проживают гагаузы. Это означает, что жившие, по преданиям, в горах тепягёзы нарушали покой и привычный ход жизни, «поднимая такой ужасный грохот, что горы рушились. В своем рассказе о тепягёзах С. И. Чимпоеш отмечал, что тепягёзами называли еще наглых, нахальных людей, тех, кто «отбирал себе самое лучшее, лез вперед остальных, все хотел обо всем знать, видеть и побеждать». Такому говорили: «Не будь тепягёзом, будь христианином!» Тем самым люди подчеркивали нечестивость и необузданность поступков человека, идущих вразрез с нравственными чертами общечеловеческого бытия.

Вспомним мудрые слова из сказания о тепягёзах: «Однажды женщина-тепягёз пошла на охоту и отошла слишком далеко от своей пещеры. Когда лес кончился, она увидела, что далеко внизу, на лугу, копошатся маленькие существа - это люди пахали землю. Ее это так заинтересовало, что она собрала все это - людей, волов, плуг - в подол и отнесла домой: показать своим. Тогда старый и мудрый тепягёз сказал: «Это люди. Отнеси их обратно. Мы исчезнем с лица земли, а они останутся и будут заселять ее. Пусть занимаются своим делом» (с. Томай Чадыр-Лунгского района) [АА, 1987].

Как показывают современные исследования, греческая древность самым тесным образом оказывается связанной с более глубоко лежащим слоем общественных форм, соотносимых с Азией, а общий исходный пункт лежит на Востоке. Таким образом, культура греческих племен возникла из пеп-

ла предшествующих обществ. Немецкий историк Диц, сопоставляя образы огузского тепягёза и греческого Полифема, предполагает, что Гомер заимствовал свою версию на Востоке, и объясняет это тем, что «Сказание о тепягёзах» гораздо шире, а герой показан с самого своего рождения [Diez, 1811, 1815]. Во время своего путешествия в Азию Гомер мог услышать предание о тепягёзах, следы которого, возможно, отражает основа сюжетной линии, связанной с Полифемом в «Одиссее».

Героико-романический жанр эпических произведений - это поздние по времени сложения дастаны, в них сочетаются героические и романические элементы, причем героико-архаическая линия занимает первостепенное положение. К ним относится и гагаузский дастан «Денгибоз».

Древнейшая форма богатырской сказки легла в основу огузского цикла, пользующегося широкой известностью у тюркских народов. Сложилось несколько версий сказания о богатыре: героический эпос «Алпамыш» в узбекской, каракалпакской и казахской средах - кунгратская версия; «Бамси-Бейрек» в «Книге моего деда Коркута» и современные анатолийские народные сказки. Исследователь Баха Гёкёлу на основе своих наблюдений сделал вывод, что сказка, рассказанная женщиной, чаще носит название «Ак-кавак кызы», а изложенная мужчиной – «Бой Бойрек» или «Бенгибоз» [Gökçülu, 1938, с.662]. Сюда же можно отнести, по нашему мнению, и гагаузский дастан «Денгибоз». Помимо названных, существует кипчакская версия - современные народные башкирские и казанско-татарские сказки, а также алтайская богатырская сказка «Алып-Манаш» [Жирмунский, 1974, с.584]. В одном из вариантов дастана «Денгибоз», записанном у гагаузов Казахстана, основным сюжетным звеном является сватовство героя. Здесь используется древний мотив предбрачного поединка между женихом и невестой: «...герой устраивает состязание с дочерью падишаха - Аккавак. Падишах отдаст свою дочь тому, кто победит ее на скачках, на охоте и переборет». Уже одно то, что поединок происходит не между претендентами на руку девушки, а между самой героиней и ее будущим мужем, указывает на давние отголоски матриархата. Этот вариант героического сватовства связан с образом богатырской девы, который имеет достаточно широкое распространение не только в богатырских сказках, но и в позднем эпосе в сказаниях «Китаб-и Дедем Коркут», «Алпамыш», «Манас» и др.

В гагаузском дастане перед первым видом состязания Аккавак со своей верной служанкой привязывают своих коней и приглашают героя разделить с ними трапезу. Во время еды девушки наливают себе воду из кувшина с перегородкой, а героя угощают вином из того же кувшина. Когда герой засыпает, они садятся на лошадей и исчезают за горизонтом.

Верный конь Денгибоз, разбудив хозяина, велит ему сесть верхом и стегнуть его изо всех сил плеткой в первый раз. Во второй раз - когда герой увидит пыль из-под копыт коней девушек - хлестнуть себя. А в третий раз

- стегнуть девушку Аккавак, чтобы на ней лопнула одежда. Во всех трех состязаниях герою, хоть и с трудом, удается одолеть «противника», его предупреждают, он проявляет хитрость, ему помогает его верный друг - конь. Выиграв все три состязания, герой становится женихом девушки Аккавак.

Интересно, что в сюжете, записанном нами в Кабардино-Балкарии, враги бросили героя в темницу и разлучили с возлюбленной на семь лет. «Она должна семь лет и одиннадцать месяцев соблюдать запрет на замужество – *vaade* (срок, обещание)». В анатолийских вариантах (I-III, V-VIII, X) пленник после долгих лет заточения случайно узнает (именно в темнице) от купцов - своих соплеменников «огузов» о событиях на своей родине. И только в гагаузском «Денгибозе» мы слышим:

..Gelişiniz, soruunuz, çocuk, hey.
Uzi da elindä.
Neredän alır satarsınız,
Nem da bu kumaşı
Gelişiniz, soruunuz, çocuk, hey.
Uzi da elindä.
Hind içindän alarız,
Bırada da satarız..
*Подходи, спрашивай, парень, хей,
Узы в своем государстве.
Откуда берем, продаем
Этот товар (ткани).
Подходи, спрашивай, парень, хей,
Из Узи ели мы.
В Индии покупаем
И тут продаем.*

Но в гагаузском дастане речь идет не просто об огузском государстве, откуда купцы и сам герой родом. В нем представлена географическая и политическая (если говорить о государстве) локализация развертывания основных сюжетных линий дастана. Во всех трех известных гагаузских дастанах о Денгибозе купцы прибывают из «Узи-еялета».

Разумеется, никакие гипотезы и теории, будь они самые правильные, не освобождают исследователя от необходимости изучения конкретного материала, в нашем случае фольклорного. Исследование историзма в эпических произведениях позволяет обогатить нас рядом существенных уточнений и конкретизаций. Обратимся, например, к герою «Денгибоза» или же «Бамси-Бейрека» анатолийских сказок. О. Ш. Гекай в своем обзоре анатолийских сюжетов сообщает нам об огузском государстве, откуда родом купцы и сам герой. О каком огузском государстве идет речь? Отголоски ли это древнего эпоса или же реалии XIV в., когда на полосе земли вдоль Бургасского залива было образовано Добруджанское княжество. Анализируя дошедшие до нас

три известных гагаузских дастана о Денгибозе (из Молдовы, Кабардино-Балкарии и Казахстана), мы сталкиваемся с новым политическим образованием - «Узи-еялет». На исторической арене Узи-ель, сложившаяся под эгидой православной Византии в середине XIII в. (1263 г.) до завоевания Балкан османскими турками выступала сюзереном Византии и Второго Болгарского Царства. Карбонум Терра, как называли Узи-ель византийцы, и есть та страна балкано-дунайского ареала, в которой в XIII-XVII вв. сложилась гагаузская народность и общенародный гагаузский язык [Гайдаржи, 1993, с.185].

Известный путешественник Евлия Челеби в середине XVII в. совершил путешествие в болгарские земли, в частности в их северо-восточную часть. В III и V томах он описывает поездку в Узи-еялет, отмечая, что вследствие частых нападений на уезды Черноморского побережья Силистра и соседние с ней санджаки (области) образовали самостоятельный регион под названием «Узи-еялет» [Пьтувания, 1909, с.640]. В это объединение входило 8 областей, среди которых была особая область узов - «Узи-санджак». Евлия Челеби называет тюркоязычное население северо-восточной части Балканского полуострова условным именем «читаки» [Пьтувания, 1909, с. 674-675]. На Украине жители гагаузских сел до сих пор называют себя читаками [Губогло, 1969, с.103]. Независимо от административного и географического деления этой области, для нас важно то, что фольклорная память гагаузов передала самосознание народа как узов в собственном государстве.

Во время экспедиции Отдела гагаузоведения в 1987 г. в Запорожье глубокое впечатление оставила первая встреча с жителями гагаузского села Александровка.

Больной и старый человек (Топалов Константин Родионович, 1902 г. рождения) плакал как ребенок и хватал каждого из нас за руки, говоря, что мы слишком поздно приехали - вернуться туда, где живет его народ, он уже не сможет. Тяжелая форма трахеометрии не позволяла ему не только петь, но и говорить. Но Топалов все-таки спел песню «Гарипа», твердя, что эта песня не о парне Гарипе, а о нашем народе, который и есть истинный «*garip*» (несчастный, странник): «*Garip çocuk, garip dil, bizim insan garip. Ay oolum ouz olsun*» (Сын мой, подобный месяцу, оузом будем) [АА, 1987].

В фольклорных произведениях присутствует этноним *uzi, ouzi*. Память народа сохранила эти названия и их важность для народа, но, как правило, информанты затрудняются в раскрытии этих значений

Этноним *огуз* (*гуз, уз*) после XII в. постепенно исчез из исторических источников и сохранился только в фольклоре, превратившись из этнонима в эпоним, то есть собственное имя легендарного эпического героя Огуз-хана [Покровская, 1994. С. 63].

Древность корней гагаузского эпоса прослеживается в том, что он сохранил неотъемлемые признаки кочевых традиций, уводящие в историю этноса на несколько столетий назад, тогда как сегодня мы знакомы с оседлым земледель-

ческим гагаузским народом. Дружба между богатырем и его конем - одна из самых распространенных тем в эпических сказаниях тюркских народов. Ведь коневодство играло исключительную роль в хозяйстве кочевников, а эпос доказывает, что эта форма хозяйства была присуща предкам гагаузов:

*Хей, был я Кёроглу, вышел из кочевья,
Яловую овцу выбрал у чабана*

(записи произведения сделанны в Болгарии).

В то время как для обозначения, например, масти коня другим народам приходится прибегать к пространным описательным конструкциям, в гагаузском языке, как эпическом, так и современном, существуют отдельные номинативные единицы, специальные термины. В гагаузском варианте Кёроглу падишах отправляет в погоню за беглецами всадников на лучших своих скакунах: светло-сером (*sura*), красновато-коричневом (*dooru*), дышащем учащенно, как вол (*tauşamni*), со звездой во лбу (*çakal*); знаменитый конь Кёроглы - *Кырат* (чалый), *Денгибоз* (серый, пепельный) и т. д.

Дастан «Кёроглу» на протяжении нескольких столетий был и остается одним из самых популярных произведений на территории Балкан и Анатолии. Исполнитель песни Кёроглу в Болгарии отметил, что она пелась очень часто, особенно в мужской компании (обычно в корчме). Обширный ареал действия - Добруджа, Болгария, Анатолия - делает этого справедливого героя близким для всех народов, проживающих на данной территории.

В многочисленных западных вариантах дастана «Кёроглу» дастанный персонаж выступает как бесстрашный богатырь, лихой наездник, мстящий за ослепленного отца, «благородный разбойник», собирающий дань с проезжающих торговцев. В турецком варианте дастана из г. Елазиза уже отразилось стремление народа видеть в своем герое простого человека из народной среды: «Как всегда, Кёроглу спрашивал о нужде крестьян и помогал им. Не имеющим скота давал деньги, чтобы они его купили. Где увидит бедняка - поможет деньгами, чтобы тот мог вести свое хозяйство». А. Манов, приводя гагаузскую национальную версию «Кёроглу» в Болгарии, подчеркивал, что собранную с богатых дань герой раздавал бедным, то есть он был народным героем, восстанавливающим социальную справедливость [Манов, 1938, с.172].

*Ben bir Körogluydum, daada gezerim,
Çalıya-çırpıya kelle dizirdim,
Esen lüzgârdan izler seçerdim.
Kimseyim yoktu Balkanda, yalnız gezerdim.
Был я Кёроглу, по лесам бродил,
Возле каждого чертополоха головы складывал,
По дуновению ветра следы определял,
Никого не было на Балканах, один я бродил.*

Гагаузы Болгарии указали нам на реальное историческое лицо, контролировавшее Балканы и не имевшее грозных соперников. Они сообщают нам не только о его добрых делах, но и о том, что Кёроглы «...бил от Смирненските села и се подвизавал заедно с другаря си Айваз в Анадола... известно време минал в Добруджа... Накрая той се е завърнал пак в Анадола, където и умрял» [Манов, 1938, с.172]. Кёроглы, таким образом, был родом из смирненских сел и подвизался с другом Айвазом в Анатолии. Затем, как отмечает А. И. Манов, герой перебрался в Добруджу, но, вернувшись в Анатолию, умер. Перед нами предстает эпос, сложенный народом Балкан, но не потерявший теснейших связей с Анатолией. Турецкий путешественник и историк Евлия Челеби называет в числе знаменитых мастеров ашугской песни, живших в первой половине XVII в., имя Кёроглы [Borotav, 1939, с.189].

Трудно подробно восстановить творческую историю эпического сказания «Кёроглу» у гагаузов. Однако нет сомнения в том, что это произведение было сложено народом на Балканах и в южном Подунавье, продолжало жить и развиваться в Буджаке, где гагаузы компактно проживают в настоящее время.

Сходные моменты в содержании и образах дастанов говорят о наличии единого источника у этого произведения. При этом нельзя исключать вероятность принадлежности дастана определенному народу: «Анализ показывает, что у этнически родственных народов в сходных исторических условиях заимствования сюжет на новой почве осложняется дополнительными мотивами и локальными ситуациями, сохраняя свое основное содержание» [Короглы, 1977, с.125].

Достоверность географических названий в гагаузской версии эпического сказания «Кёроглу», этапы деятельности и жизненный путь, указание конкретного места рождения и смерти героя дают нам основания предположить, что этот образ подсказан реальной жизнью, что данный дастан - история о некогда существовавшем справедливом герое из народа.

Вероятно, после смерти реально существующего лица - героя, мастерство сказителей возвело его популярность до эпизации не только образа героя, но и всех событий, связанных с его именем. У разных народов было создано много версий и вариантов, отразивших героическую борьбу против угнетателей, причем каждая из них стала самобытной, отличной от других. Такое же место занял и гагаузский вариант «Сказания о Кёроглу».

В гагаузских дастанах на первый план выступает выбор и испытание коня, предназначенного герою для совершения подвигов. Во всех вариантах дастана Кёроглу представляется как лихой наездник, обладатель необыкновенного богатырского коня Кырата.

В одних версиях герой мужает и растет вместе со своим конем («Гарип Камбер», «Денгибоз»), в других – Кёроглу покупает у старика жеребенка, невзрачного на вид, но пьющего воду на водопое против течения реки («Денгибоз», «Кёроглу»).

С эпизодом добывания или выбора коня во многих богатырских сказках связан образ старого табунщика - *sinçi*, через чуткие руки которого проходят горячие эпические кони - аргмаки, крылатые «небесные» кони и таинственные выходцы из морей и рек. В эпосе табунщик обычно является стариком, под чьим руководством проходит выучку коневода или его собственный сын, как, например, Кёроглы, или же сын хозяина. Герой, по совету своего отца, старшего табунщика падишаха, выбирает жеребенка, пьющего во время водопоя против течения реки.

Первоначально жалкий вид богатырского коня Кырата в «Кёроглу», Денгибоза в дастане «Денгибоз» соответствует канонам древней сказки «выбора богатырем предназначенного ему коня, лучшего из лучших, но внешне неказистого» [Каррыев, 1968, с. 102]. «Время покажет, кто из нас прав», - говорит табунщик сыну и просит его вырыть глубокий погреб, тщательно заделав все щели, чтобы исключить попадание света в помещение, где будет содержаться жеребенок. Через некоторое время старик, чтобы узнать состояние коня, ощупывает животное и находит на его крупе мягкое углубление. В азербайджанском эпосе, как и в гагаузском из Казахстана, сорок дней держат жеребенка в абсолютной темноте. По истечении этого срока при осмотре коня также обнаруживает на его крупе небольшое углубление. Тогда он велит запереть скакуна еще на сорок дней, наглухо законопатив все щели в конюшне, чтобы в нее не проникал свет: углубление объясняется попаданием света в помещение. По тобольской версии, конь выращивался 9 лет, а по стамбульской - 2 года [Vorotav, 1931].

Содержание коня в темной конюшне - это реальная историческая традиция: таким образом лошадь выдерживали для коллективных конных игр с тушей козла (волка), которую всадники отбивали друг у друга [Рогалевич, 1937, с. 183].

Много столетий назад люди образно говорили об эпическом коне как о крыльях богатыря. Конь в эпосе или действительно крылат, или для него был характерен стремительный бег-полет. Содержание скакуна в тщательно оберегаемой от проникновения света конюшне в позднеазербайджанском варианте и в туркменской версии объясняется тем, что у него должны были вырасти крылья. Но проникший луч света прекращал рост крыльев, которые готовы были уже показаться, а на спине образовалась вмятина [Короглы, 1983, с.189; Липец, 1984, с.182]. Следы этой архаической веры сохранились в многочисленных вариантах сказаний о Кёроглу, в том числе и в гагаузском.

Многовековое взаимодействие культур тюркских народов, к которым относятся и гагаузы, общность условий их исторического развития и генетическая связь создали особые благоприятные условия не только для сохранения эпических традиций гагузов, но и создания на их основе более поздних произведений, таких, как «Кёроглу», «Ашик Гарип», «Денгибоз», «Тахир хем Зохре» и т. д.

Эпические произведения, где чаще всего встречаются географические термины Болгарии, по большей части собраны исследователями: Владимиром Зайончковским, Атанасом Мановым, Вл. Мошковым, а в последнее десятилетие и автором в экспедициях повсеместно, где проживают гагаузы.

«Görmedinmi ool cıvan alınıtı Tuna boyunda Balçık yolunda» (*не видел ли ты, молодец, избранницу мою с берега Дуная с Балчикской дороги*)), - читаем мы у Вл. Зайончковского.

Обилие географических реалий этого региона мы отмечаем и в произведении «Ашик Гарип», записанном польским исследователем Владимиром Зайончковским. В этом варианте Гарип, прощаясь с матерью, говорит, что выходит на Варненскую дорогу. Мать упрасивает сына не уходить, дорога трудная, а семь лет - это большой отрезок жизни.

- Nine, ben yollandım Varna yoluna,
Gel ayle doyunca sarıl boynuma,
- Gitme, Garip, gitme, yollar çamurdur,
Yedi yıl dedikleri hayli ömürdür,
Garibin ürecii taştır-demirdir.

*Отправляюсь я, мать, на Варненскую дорогу,
Подходи родня, обнимемся на прощание.*

- Не уходи, Гарип, не уходи, дороги непроходимы,
Семь лет разлуки – это целая жизнь.
Воля Гарипа из железа и камня.

Другой отрывок был записан в селе Болгарево от информанта Георгия Апостолова в 1993 году. На просьбу спеть песню Ашик Гарипа он исполнил следующее:

Ah, Tuna, Tuna, kannı Tuna!
Sân aldın, attın beni, Tuna -Tunam!
Şu gurbetlik bahrımı deldi,
Ah, aman, aman, bahrımı deldi,
Sân uyu, bülbülüm, bân anıyım.
Kuru kavak eşillendi,
Eski da derdim taazelendi.
*Ах, Дунай, Дунай, в крови Дунай,
Ты взял и отбросил меня Дунай, мой Дунай.
Тоска по Родине сводит меня с ума.
Ты посни, соловей мой, я проснусь поутру,
Высохший тополь зазеленеет.
Старая боль вернется вновь...*

В гагаузском варианте полностью отсутствует какой бы то ни было религиозный мотив. Также в нем нет принятого в терминологии фольклористики «второго круга» повествования, который соответствует распространенному в мировом фольклоре сюжету «муж на свадьбе своей жены». В наиболее

архаичных вариантах этого сюжета муж, оставляя свою жену, устанавливает срок, в течение которого она должна его ждать. В своей статье о фольклоре Н. И. Толстой подчеркивает, что в «тех случаях, когда верность жены оговорена определенным сроком, свадьба всегда приходится на момент окончания срока» [Толстой, 1966, с.64].

Ряд версий и вариантов героических и героико-романических дастанов создавался этнически родственными племенами. Со временем они складывали вокруг отдельных образов свои специфические сказания, используя некоторые мотивы древних произведений, например, эпизод героического сватовства. Большинство отдельных элементов третьего огузнаме «Книги моего деда Коркута» обнаруживаются в героико-эпических памятниках ряда тюркоязычных народов Средней Азии, Азербайджана и Турции: «Зухра и Тахир», «Алпамыш», «Гёроглы», («Кёроглы») и др. Иногда образ красавицы романического дастана наделяется архаическими чертами девы-богатырши героического эпоса: дастаны «Орзигуль» (у узбеков), «Саят и Хемра» (у туркмен) и т. д. В гагаузском героико-романическом дастане «Денгибоз» прослеживаются черты третьего огузнаме: девушка, прежде чем согласиться стать женой героя, вступает с ним в единоборство; когда юноша освобождается из семилетнего заточения, он тут же находит своего коня.

Конкретные исторические условия жизни народа в контактной зоне между этническими традициями Запада (Европа, Балканы) и Востока (тюркоязычный мир) придали гагаузскому эпосу определенные специфические черты. Смена среды повлияла на характер эпоса, он становится менее воинственным и богатырским, более бытовым, зачастую откровенно житейским. Эпическому произведению присуща объективность в том смысле, что все изображаемое в эпосе (как реальное, так и фантастическое) представляется не как выдуманное, а как объективно существовавшее. Не удивительно, что в гагаузском эпосе, как, кстати, и в любом другом, мы не сталкиваемся с самим эпическим поэтом, не узнаем его личного отношения к изображаемым героям и событиям. Перед нами предстает повествование, цель которого - изображение окружающих человека вещей, явлений, а также происходящих событий.

Нельзя утверждать категорично, что гагаузское повествование носит характер самостоятельного первоисточника, так как оно является ответвлением огузской эпической версии. Это обусловлено многовековыми связями тюркоязычных народов в Средней Азии, причерноморских степях, на Балканах и в Малой Азии. Анализ содержания и сопоставление вариантов обнаруживают сходство в сюжете и в большинстве мотивов этих эпических произведений, что указывает на их общность в самой своей основе. Идет ли речь об архаических сказаниях о тепягёзах или о деяниях Кёроглу, мы убеждаемся, что основные эпизоды остаются неизменными в большинстве вариантов. Однако в гагаузском эпосе отсутствует эпическая широта, обилие сцен, эпи-

зодов, разработка деталей, что говорит о неполной зрелости устно-поэтической традиции, причина чего кроется, по нашему мнению, в многочисленных миграциях, постоянном передвижении и сложности исторической судьбы гагаузского населения.

Суммируя вышесказанное, мы обращаем особое внимание на тематическое и сюжетное сходство гагаузских дастанов с эпосами тюркоязычных народов: в них не нарушена преемственность древних традиций и основной классической сюжетной канвы; сохранена форма тюркского дастана - проза, перемежающаяся поэзией; соблюдена последовательность событий и узловых моментов; не изменилась основная функция героя – борьба за справедливость и т.д. Все перечисленные черты сходства дастанов еще не делают их одним и тем же произведением. Право считать их таковыми дает один существенный признак: идейный замысел произведений - борьба добра со злом. Если мы наблюдается единство идейного замысла в повествованиях, то мы имеем дело с вариантами одного и того же дастана, будь то фантастика дастанов о тепягёзах, героика «Кёроглы» или романические приключения «Денгибоза». Отдельные варианты, в том числе и гагаузские, позволяют приблизиться к той полноте, которая присуща дастану как народному творению. Из этого следует, что дастан как выражение народной мысли являет собой единство, предстающее в многообразии вариантов.

Рассматривая гагаузские сказания, мы должны иметь в виду то важное обстоятельство, что их создатели прекрасно знали огузский эпос, творчески от него отталкивались и от него зависели, как младшие от старшего. В «младшем» гагаузском эпосе наблюдается снижение героического и драматического до уровня бытописного. Эта кажущаяся простота представляет собой сгусток народной мысли, выработавшейся столетиями напряженной бытовой и общественной жизни.

УСТНОЕ НАРОДНОЕ ПЕСЕННО- ПОЭТИЧЕСКОЕ ТВОРЧЕСТВО

Сырф В.И.

Устное народно-поэтическое творчество во всей своей полноте проявления представляет собой одну из значимых частей духовной жизни того или иного народа. Песни, сказки, пословицы, игры и другие элементы традиционной духовной культуры оставляют, как правило, глубокие следы в памяти каждого человека.

Гагаузский поэтический фольклор (*gagauzların sözlü peet folkloru*), как и фольклор любого другого народа, является одним из самых ярких проявлений и ценнейшим достоянием национальной культуры, неиссякаемым источником обогащения для литературного языка, а также для различных видов профессионального искусства.

Кроме того, основой для возникновения и развития каждой профессиональной художественной литературы, как известно, служило устное народно-поэтическое творчество (*sözlü peet halk yaratmaları*). В одних случаях используется какой-либо мотив или сюжет, в других – заимствуются отдельные поэтические приемы, в третьих – лексика и/или фразеология. Не является исключением и гагаузская художественная литература. До появления письменности и авторского творчества словесный фольклор оставался для гагаузов основной формой художественного отражения окружающей их действительности.

Основным материалом для настоящего исследования послужили фольклорные тексты, опубликованные в конце XIX в. и на протяжении всего XX в., а также записи произведений фольклора в вариативном исполнении, хранящиеся как в рукописном фонде Сектора *Этнология гагаузов* Академии наук республики Молдова, так и в частных коллекциях гагаузоведов. К анализу привлекались также соответствующие нашей теме учебная и специальная литература, историко-этнографические источники.

Вид устного фольклора гагаузов условно определяется по его формальным характеристикам и в зависимости от функциональной направленности. В целом, всё устное народно-поэтическое творчество гагаузов может быть разделено, на наш взгляд, на следующие разделы:

1. **Песенные жанры** (*türkü jánraları*).
2. **Прозаические жанры** (*annatma jánraları*).
3. **Афористические жанры** (*özlü söz jánraları*).
4. Отдельно от данных разделов следует рассматривать вопрос о так называемом «*дастанном эпосе*» [см. Чимпоеш, 1997]. На наш взгляд, коррек-

тнее было бы говорить о наличии в устном народно-поэтическом творчестве гагаузов **редуцированных версий/вариантов общетюркских дастанов** (*türk dastannarın kısaltmış payları*), которые бывают различными по форме изложения: это может быть проза со стихотворными вставками, поющимися под аккомпанемент музыкального инструмента или чисто прозаическо-повествовательное либо стихотворно-песенное произведение.

История собирания гагаузоведами фольклорного материала показывает, что такой вид устного творчества нетрадиционен для гагаузов, и встречается, как правило, в отрывках или, как было сказано выше, в редуцированной форме в тех районах их современного проживания (Северо-Восточная Болгария, Приазовье и Крым, Северный Кавказ, Средняя Азия и Казахстан), где имелись или имеются контакты с тюркоговорящими народами, для которых свойственна дастанная традиция. У гагаузов же данные версии/варианты дастанов исполняются без инструментального сопровождения, песенные вставки в повествование поются или проговариваются речитативом. Всё это объясняется тем, что у гагаузов намного сильнее развиты традиции сказочного эпоса, чем героического и/или романического.

Старинные огузско-тюркские любовные песни (напр., «*Turkmenka*»), как и версии тюркских стихотворных *дастанов* (напр., «*Aşık-Garip*», «*Köroğlu*») у гагаузов Молдовы и Украины не имеют широкого распространения, и встречаются лишь в отрывках или фрагментах [Покровская, 1966, стр. 18]. Версии общетюркского прозаического *дастана* «*Taxır u Zoxra*» в фольклоре гагаузов Молдовы сохранились в редуцированном виде и рассказываются по сказочному канону («*Tahri, Zuhroyka hem Karaçul*» / «*Daril, Züflä hem Karaçol*») [см. ниже].

* * *

Песенные жанры (*türkü jánraları*) на протяжении долгого времени находились в центре внимания известного гагаузоведа Л.А. Покровской, в одной из последних работ ею была предложена их окончательная классификация [см.: Покровская, 2008, стр. 124–128], в которой, однако, отсутствует такой достаточно распространенный вид песенного творчества, как колыбельная песня и лишь констатируется (но не рассматривается подробно) факт наличия у гагаузов лирических четверостиший *maani*.

В своем песенном творчестве гагаузы различают *türkü* - длинную песню и *maani* - короткий лирический куплет, их образно-эмоциональный строй в большей степени выглядит контрастным.

По форме гагаузские *maani* – четверостишия и (реже) пятистишия семисложного размера (встречаются и одиннадцатисложного, но еще реже), со схемой рифмы *a a b b* (смежная или парная), *a b a b* (перекрестная), *a a a a* (единая), но чаще всего *a a b a* (сквозная; одинаковые буквы условно обозначают рифмующиеся строки-стихи), генетически родственные классическим *бейтам* (*байатам*), которыми особенно богата тюркская фольклорная тради-

ция [см. Баурчулу, 1995; Arnaut, 1999]. Такие куплеты считаются в востоковедении исконным и наиболее типичным жанром/видом тюркской народной поэзии [см. Корш, 1909; Kowalski, 1922; Гордлевский, 1961]. Они поются на различные мелодии и построены на поэтическом параллелизме: в первой части (две первые строки) описывается какое-нибудь явление природы, а во второй – приводится поэтическая параллель из жизни людей.

Жанр *таани* отличается пестротой содержания при относительно стабильной форме. Тексты таких песнопений создавались и часто использовались во время досуга в виде музыкального и/или стихотворного состязания. По своему характеру *таани* бывают шуточные, сатирические, лирические. Больше всего *таани* посвящено лирическим отношениям молодых. В числе их мотивов – воспевание красоты любимого или любимой, разлука, ожидание встречи, сватовство и др. Куплеты легко варьируются и обновляются в соответствии с потребностями, вызванными жизненными ситуациями; они продолжают сохраняться главным образом в сельской молодежной среде.

Пример *таани* со схемой рифмы *a b b* _:

<i>Дере бойу дүпе-дүз,</i>	Реки берег ровен-ровен,
<i>Файтон гидий уза-уз.</i>	Фазтон едет прямо-прямо.
<i>Файтон кыз-дилбер долу,</i>	Фазтон красавицами полон,
<i>Мутлак бизе уз йолу.</i>	Точно к нам дорогу правит.

[п. Вулканешты, 1960]*.

Пример *таани* со схемой рифмы *a b a b* :

<i>Кóфайы салдым пынара,</i>	Бадью спустила я в колодец,
<i>Вáрын-бáкын, долмуш му?</i>	Идите поглядите, полна ли?
<i>Йóрдүм чорап йáримä,</i>	Чулки связала я любимому,
<i>Айакларна уймуш му?</i>	Не знаю, впору ли они ему?

[с. Карбалия, 1960, В.Ф. Кóсá (Варналы)].

Пример *таани* со схемой рифмы *a a b a* :

<i>Индим чóшмä башына,</i>	Спустился я к истоку родника,
<i>Йáзы йáздым ташына.</i>	Письмо оставил на ее камне.
<i>Севда недир, бйлмедим –</i>	Где же любовь, не знал –
<i>О да гелди башыма.</i>	А она вот сама идет ко мне.

[с. Карбалия, 1960].

Пример *таани* со схемой рифмы *a a a a* :

<i>Айа бактым – ай айаз,</i>	На месяц глянул – он морозит,
<i>Кыза бактым – кыз бийäз.</i>	На деву глянул – лицом бела.
<i>Кесейä салдым – пара ааз,</i>	К кисету кинулся – денег мало,
<i>Етär-етмäз бүтүн йаз.</i>	На все лето едва ли хватит.

[п. Вулканешты, 1981, Е.А. Булгар, родом из Карбалии].

* Все примеры взяты из рукописного сборника фольклорных материалов, собранных Г.А. Гайдаржи во время диалектологических и фольклорно-этнографических экспедиций [Гайдаржи, 1958–1981]. Перевод выполнен В.И. Сырфом.

Близкие по своему содержанию, образному и мелодическому строю *taani* могут объединяться в длинную песню, которая представляет собой одну из разновидностей лирической и/или шуточной песни.

Türkü как особый жанр или вид песенного творчества гагаузов отличает от *taani* широкая гамма ее разновидностей. Первое место среди них принадлежит *обрядовой поэзии (adet peetleri)*, являющейся, как известно, одной из самых древних форм словесной культуры любого народа. Обрядовая песня условно делятся на следующие разновидности: 1) *календарно-обрядовая песня (kalendar adet türküsü)* и 2) *семейно-обрядовая песня (aylä adet türküsü)*.

К числу календарно-обрядовых песен, бытующих у гагаузов Молдовы и связанных с земледельческой обрядностью, относятся: так называемая «лазарская» песня (*lázari türküsü*), «пипируда» (*pipirüda türküsü*), рождественская (*kólada türküsü*) и новогодняя колядка (*tráka türküsü*).

В гагаузском обрядовом фольклоре сохранилось большое количество семейно-обрядовых песен различных подвидов: а) *колыбельная песня (uyutma / uyku / sállangaç / náni türküsü)*; б) *сиротская песня (üüsüz türküsü)*; в) *свадебная песня (düün türküsü)*; г) разряд *похоронно-поминальных песен (aalama türküleri)* включает в себя *причитание* и *плач (dizmäk / sıralamak)*.

Свадебные песни имеют свою классификацию: существуют песни о сватовстве (*dünürlük türküleri*) и целый ряд специальных песен, сопровождающих тот или иной свадебный обряд – во время приготовления теста исполнялась песня *hamur türküsü*; во время причесывания невесты пелась песня *pelik türküsü*; во время одевания ее в свадебный наряд – песня *gelini tellârkân*; во время бритья жениха – песня *traş edârkân*; во время пиршества пелись застольные песни (*sofra türküleri*), обычно протяжные, печальные песни (*garip türküleri*) различного содержания и т. д.

Похоронные причитания обычно не имеют постоянных текстов, составляются всякий раз экспромтом, но звучат речитативом на один и тот же напев [см. Мошков, 1904, стр. 314]. Поминальные песни представляют собой лиро-эпические плачи, сложенные по поводу безвременной смерти покойного [см. Покровская, 1989, стр. 66–67].

Как особый подвид гагаузских народных песен выделяются *духовные стиху (din türküleri / din peetleri)* - песнопения религиозного содержания, как правило, на библейские сюжеты. Они отражают народное понимание добра и зла, греха и искупления, справедливости и т. п. [см. Мошков, 1904, ноты, стр. 1–2]

В гагаузском песенном фольклоре значительное место занимают *баллады (balâda türküleri)* – сюжетные лиро-эпические песни, построенные на фантастическом, легендарно-историческом, семейно-бытовом материале, с мрачным колоритом и трагическим финалом. Их классификация условно представляется нам следующим образом: 1) *героическая баллада (iitli balâda türküsü)*; 2) *трагическая баллада на семейно-бытовую тему (güçlü balâda*

türküsi); 3) трагическая баллада, отражающая: а) эпоху османского ига (*osman zulumnuk için baláda*), б) разбойную деятельность хайдутов (*haydut türküsi*). Более подробная классификация гагаузских баллад дана фольклористом и краеведом М.А. Дурбайло в ее академическом сборнике [см. Дурбайло, 1991, стр. 5–26].

Подвид *исторических песен* (*istóriya türküleri*) представлен в гагаузском фольклоре в основном солдатскими песнями, связанными с русско-турецкой войной 1828–1829 гг., Крымской войной 1853–1856 гг., русско-турецкой войной 1877–1878 гг., русско-японской войной 1904–1905 гг., Первой мировой войной. К этому же подвиду относится и песня о М.Г. Буткове, управителе болгарскими колониями в период с 1832 по 1844 гг., сложенная по поводу тяжелых дорожных работ, выполнявшихся по его приказу.

Отдельное место в классификации занимают *лирическая песня* (*lirika türküsi*) на любовную тему. Она воспевает красоту девушки, передает страдания влюбленных в разлуке, затрагивает вечные вопросы верности и измены в любви. Очень популярна и в настоящее время лирическая по содержанию песня о любви девушки к пастуху «*Oglan, oglan...*» («Парень, паренек...»), исполняемая в минорной тональности.

Старинные турецкие любовные песни, как и версии тюркских стихотворных *дастанов* (*dastannar*), гагаузов Молдовы и Украины, как было нами отмечено выше, не имеют широкого распространения, и встречаются лишь в отрывках.

Разряд *шуточных песен* (*şaka türküleri*) в гагаузском фольклоре представлен такими образцами, как: «*Чекирге*» («Стрекоза»), «*Оланнар*» («Парни»), «*Ко□а кары*» («Ах ты, старая!») [см. Бабоглу, 1969, стр. 33–40].

* * *

Прозаические жанры (*annatma jánraları*). Гагаузская народная проза (*gagauzların halk prózası*) условно делится на мифологическую и историческую прозу, на сказочный эпос и на комические миниатюры. Все эти виды народной прозы систематизируются в свою очередь по жанровым разновидностям и тематическим группам.

Мифологическая проза (*mif annatmaları*) состоит из мифа и демонологического рассказа-былички. К *мифу* (*mif*) относятся этиологический рассказ, связанный с попыткой объяснить то или иное явление природы и общественной жизни. В число мифов включаем и рассказы, отражающие мифологические представления гагаузов об окружающем мире в целом и об особенностях внешнего вида животного мира в частности.

Гагаузский миф как фольклорный жанр/вид дошел до нас далеко не в первоизданном исполнении. Можно сказать, что мы имеем дело с осколками мифических представлений наших древних и средневековых предков. Реликты таких мифов и представляют собой рассказы гагаузов об особенностях внешнего облика и повадках зверей, птиц, насекомых [например, о проис-

хождении хвоста у ласточки или панциря у черепахи см. Манов, 1938, стр. 155] и другие этиологические повествования, связанные с попытками объяснить те или иные явления природы [например, о Млечном Пути (*Saman yolu*) см. Гайдаржи, 1960а, о красном цвете Солнца при закате см. Танасоглу, 1992, стр. 64-65].

В связи с длительным периодом существования у гагаузов патриархального уклада социальной жизни, а также с распространением православного христианства у них прежние мифы и верования постепенно переходят в область суеверий и демонологии. *Демонологический рассказ-быличка* (*cin annatması*) повествует о злых духах (*hobur, rusáli, tilisim*), о карликах (*ciücä*) и великанах (*dev*), о ведьмах (*cadi*) и чертях (*seytan*) и т. п. [см., напр., Колца, 1959а]. Одна из особенностей бытования таких рассказов заключается в том, что они могут свободно входить в состав волшебной сказки.

Историческая проза (*istóriya halk prózası*) условно включает в себя в основном легенду и предание. Данные виды устного творчества выражают народные воззрения на историю этноса и воспевают человека, его величие и доблесть перед окружающими его темными силами.

К *легенде* (*legénda*) причисляют рассказ на библейский сюжет, в котором встречаются элементы сверхъестественного, анимизма, тотемизма и отправления культов. Вера в истинность сообщаемого материала объясняется связью легенды с религиозностью гагаузов, что и является ее характерной чертой.

Впервые группу народной прозы религиозного содержания, в т. ч. легенды, в устном народном поэтическом творчестве гагаузов определил В. А. Мошков в своем фольклорном сборнике «*Наречия бессарабских гагаузов*» [Мошков, 1904, стр. 1–27]. К ней он отнес следующие свои записи: «Божий крестник» с двумя вариантами, «Похождения Ивана несчастного, женатого на Божьей дочери», «Работник у Солнцева отца», «Ленивец» с двумя вариантами, «Святой Петр покровительствует своему крестнику», «О Святом Николае», «Легенда о Святом Константине», «Из христианства в мусульманство обращаются люди с турецкой кровью» и другие.

Легенда апокрифического характера у гагаузов Бессарабии представлена также в данном фольклорном сборнике: «Ной», «Единоборство Давида с Голиафом», «История креста Господня» [Мошков, 1904, стр. 20–24]. Она основывается на вере в правдивость происходящих в ней событий, эпизодически повествует о жизни и деятельности библейских персонажей, рассматривая в обыденной интерпретации канонические сюжеты об их действиях и поступках. Здесь вымысел обретает характер осознанной фантастики, но выполняет не эстетическую, а поучительную, религиозно-дидактическую функцию.

Большой интерес с точки зрения исторического прошлого гагаузов представляет такой фольклорный вид их устно-поэтического творчества как *предание* (*eveldän gelmä annatma / evelki oluşlar için annatması / gerçek*

anatması) – устный рассказ о каком-либо выдающемся событии исторического или бытового характера, передаваемый с установкой на реальность. К ним примыкает рассказ о происхождении того или иного местного топонима.

Возникновение предания как фольклорного вида связано с исторической действительностью. В них отражаются общественные взгляды, мировоззрение народа в различные периоды его историко-культурного развития, часто они переплетаются с мифами и легендами.

Среди видов устного народного поэтического творчества гагаузов предание занимает небольшое место, но архивные и опубликованные материалы позволяют нам провести классификацию предания на космогоническое, историческое и топонимическое.

Космогонические предания, которые, как известно, отражают древнейшие народные представления о происхождении земли, неба, небесных светил, о смене времен года и т. д., сохранились в гагаузском фольклоре лишь в реликтовой, опосредованной форме. Среди гагаузских космогонических преданий имеются предания о происхождении звезд и созвездий, мироздания. В попытках объяснить явления природы люди прибегали к вымыслу, фантастике. В гагаузском фольклоре космогонические предания, в свое время подвергшиеся значительному влиянию ортодоксальной религии, сохранились лишь в памяти старшего поколения [см. Покровская, 1950].

Исторические предания в гагаузском фольклоре отражают конкретные исторические факты, события. Вымысел в них соответствует реальности, не противоречит правде. Предания зачастую носят информативный характер, чему способствует, в частности, их упрощенная поэтика, обусловленная спецификой вида.

Правдивость, достоверность изложения в преданиях достигается точной локализацией, зачастую в них указываются и имена действующих лиц. Традиционные сюжеты, мотивы, используемые в преданиях, конкретизируются, обрастая бытовыми деталями [см. Трефилова, 2007].

Особую разновидность гагаузских народных преданий представляют собой *топонимические* предания, повествующие об истории происхождения географических названий отдельных местностей, сел, рек и т. п. [см. Ciachir, 1921–1924]. В них, как правило, отражаются определенные события из истории или географии края, причем повествование подчиняется основной задаче: убедить слушателей в достоверности происходящих событий.

Сказочный эпос (*masal annatmalari*) гагаузов в видовом отношении схематично может быть представлен в следующем порядке: сказка о животных или зооморфная сказка, волшебная сказка, включая богатырскую, религиозную сказку, и бытовую сказку [см. Сырф, 2006-б].

Зооморфная сказка (*kurt-kuş için masal*) группируется главным образом по главным персонажам – о диких животных, о диких и домашних животных, о человеке и животных, о домашних животных. Эти группы подразделяются

на циклы сюжетов, различаемых по одному главному герою: о лисе, о волке, о других животных (о медведе, зайце и др.), о птицах (вороне, воробье, орле и др.), которые могут быть в значительной степени аллегоричны. Все циклы разнообразны по сюжетам, и многие из них имеют большое число вариантов. В животном эпосе гагаузов основное место занимают сказки, где показана борьба зверей между собой, борьба людей с хищниками [см. Сырф, 2004].

Сказки о животных невелики по объему, их композиция проста: редко употребляются традиционные начальные формулы и стереотипные концовки. Они не очень богаты по использованию средств и приемов фольклорной поэтики, сатирическое изображение главных героев достигается с помощью диалога, иронии, интонации.

Повествование в сказках о животных развивается очень динамично, чему способствуют диалоги. Они вводятся в моменты, когда действие достигает кульминации, благодаря чему лучше раскрываются образы зверей. Для зооморфных сказок характерно поведение животных в реальных человеческих обстоятельствах: животные разговаривают, обманывают, женятся и т. д. Забавные ситуации, потешные выходки, хитрые проделки – все это увлекает слушателей в своеобразный мир животных.

В сказках о животных нашли отражение разные национальные формы обращения: *"efēndi"* («господин», «госпожа»), *"bātū"* («старший брат», «дядя»), *"bay"* («дядя»), *"bey"* («господин»). Животные могут иметь свои имена: *Marivka* – имя овцы, *Kotaran* или *Mir-Miri* – имя кота.

В *богатырской* сказке (*pelivan masalı*) повествуется о борьбе главного героя с враждебными силами природы, то есть в основе сюжета лежит поединок (богатырский бой) с чудесным противником. Ее архаическая основа затемнена поздними напластованиями. На путях изучения гагаузской богатырской сказки есть еще немало сложностей, такая сказка не поддается, на наш взгляд, достаточно четкому отграничению от собственно волшебной сказки [см. Sırf, 2001].

В центре *волшебной* сказки (*büülü masal*) находится обыкновенный человек, вступающий в контакты с различными чудесными явлениями. По составу сюжетов гагаузская народная волшебная сказка различна, что обусловлено не только этногенетическим родством тюркских народов и длительными межэтническими контактами гагаузов с другими народами (совместно и по соседству проживающими), но и общечеловеческими явлениями и процессами. Поэтому в ней преобладают международные сюжеты по сравнению с заимствованными.

Система образов гагаузской народной волшебной сказки отражает народные представления о прекрасном и безобразном, о высоком и низком в человеке, о добре и зле.

Среди многочисленных образов и персонажей сказки главное внимание уделено положительным героям, воплощающим в себе народный идеал:

герою-богатырю, побеждающему злые силы природы; младшему сыну (брату) – хранителю и продолжателю родовых и семейных традиций; невинно гонимым людям (падчерице, сиротке и другим); герою-хитрецу.

Народное представление о безобразном отчетливо проявилось в образах противников героя, которые наделены отрицательными чертами характера и уродливы внешне (сверхъестественные чудовища, например).

Антиподами врагов героя выступают его добрые помощники, многие из которых так же идеализированы, как и сам главный герой сказки.

Поэтика гагаузской народной волшебной сказки также направлена на идеализацию главного героя и соответствует сказочной традиции народа. Композиция, художественные приемы и средства (гипербола, контраст, повтор, градация и другие), традиционные стилистические формулы создают красочность повествования, цельность образов и персонажей, выразительность их облика и поведения в сказке [см. Sârf, 2001].

Впервые группу гагаузских народных сказок религиозного содержания определил В.А. Мошков в своей работе “*Наречия бессарабских гагаузов*” [Мошков, 1904, стр. 1]. После В.А. Мошкова практически никто не занимался сбором и изучением гагаузских легендарных сказок, хотя они продолжали широко бытовать среди местного населения. Известно, что в советское время атеистическая пропаганда и идеология были направлены против подобных явлений и фактов народной жизни. Тем не менее, религиозные сказки сохранились и по настоящее время, доказательством чего служат собранные нами материалы [Сырф, 1994-б], а также отдельные публикации в прессе [Экономов, 1992].

Религиозная сказка (din masali) гагаузов связана с религией народа, отличается от собственно легенд своей структурой, стилистикой и устойчивым кругом персонажей, подразделяется на тематические группы по библейским сюжетам: Бог вознаграждает и наказывает; всё тайное становится явным; человек в раю; человек, обещанный дьяволу [см. Сырф, 2008].

Бытовая сказка (yaşayış için masal) условно делится на тематические группы: *социально-бытовая (cümñä masali)*, *семейно-бытовая (aylä masali)* и *новеллистическая сказка (dervişli masal)*. Действующие лица в них – не животный мир и не потусторонние фантастические существа, а реальные люди, но и с ними в обычной жизни происходит что-либо сверхъестественное. Социальная тема, семейные проблемы находят в бытовых сказках сравнительно широкое отображение под сатирико-юмористическим углом зрения [см. Сырф, 2006-а].

Надо отметить, что перечисленные выше виды и подвиды гагаузской народной сказки могут вступать во взаимодействие как друг с другом, так и с другими жанрами и видами фольклора. Так, версии общетюркского прозаического *дастана «Тохир и Зохра»* в фольклоре гагаузов Молдовы сохранились в редуцированном виде и рассказываются по сказочному канону («*Tahri,*

Zuhróyka hem Karaçul» / «Daryl, Züflä hem Karaçol») [Сырф, 1996]. Кроме того, совпадающие видовые признаки прослеживаются в мифах и сказках о животных, в анекдотах и бытовых сказках и т. п. Отметим также, что для обозначения не только сказки, но и любого другого фольклорного повествования, в том числе дастана, гагаузы пользовались одним термином – *masal*. Следовательно, сказочный эпос, на наш взгляд, свидетельствует о синкретичности гагаузского фольклора и о незаконченности формирования в нем отдельных видов и подвидов.

Комические миниатюры (*cümbüşlü annatmalar*) состоят из близких друг другу по содержанию, но отличающихся по форме и объему текстов народной прозы. *Анекдот (fikra)* занимает первое место по широте распространённости и количеству зафиксированных единиц в сравнении с *забавной историей* или *байкой (porezen)* из обыденной жизни и *небылицей (palávra)* [Çimpoeş, 1998].

Если анекдот – это повествовательное произведение эпического характера с острой ситуацией, лежащей в его основе, и неожиданностью развязки, то байка состоит из цепи смешных перипетий главного героя, действие в ней разворачивается постепенно и подробно [см. Baboglu, 1997, стр. 4–5]. Наиболее популярными персонажами анекдотов и забавных историй выступают острословы и хитрецы *Ноча Nastradin* [Танасоглу, 1959, стр. 155–163; Бабоглу, 1969, стр. 241–255; Чеботарь, 1992], *Balakir* [Танасоглу, 1959, стр. 123–124], *Çónu Mäl* [Курогло, 1983, стр. 97], *Kösä* [Мошков, 1895].

Примеры: *Бир чыфытлан бир попаз бааса конмушлар, кимин религиясында таа чок айоз вар. Ким енсейТек, о таа чок тел сач обёрүн сакалындан йола□ек. Попаз демши: “Свети Никулай” да чекмиш чыфыдын сакалындан бир тел сач. Озаман чыфыт демши: “Авраам хем Яков” да чекмиш попазын сакалындан ики тел сач. Попаз чок дүишүнмемши да демши: “Кырк айоз” да капмыш чыфыдан хепси сакалыны* [Колца, 1959–6] (Поспорили раввин с попом, в какой из их религий больше святых. Кто победит, тот больше выдернет волосков из бороды соперника. Поп говорит: «Святой Николай», и выдергивает из бороды раввина один волосок. Тогда раввин говорит: «Авраам и Яков», и выдергивает из бороды попа два волоска. Поп долго не стал думать и сказал: «Сорок святых», да и выдернул всю бороду раввина). (*Перевод автора. – В. С.*);

Достунун бири Хо□айа сормуш: «Бу сенин карын, ба дост, не окадар чок гезер?». «О аз гезер», – демши Хо□а. – «Чок гезайди, евй дй геле□ейди, осайды хеп аалемдй дурэр...» [Бабоглу, 1969, стр. 249] (Один из друзей как-то спросил Ходжу: «Послушай, друг, почему твоя жена так много ходит? «Она мало ходит», – сказал Ходжа. – «Если бы она ходила много, она бы и домой заглядывала, а так всё по другим домам болтается...») (*Перевод автора. – В. С.*)

Небылица у гагаузов представлена и как самостоятельный вид повествовательного фольклора [Мошков, 1904, стр. 204], и как разновидность присказки, где встречается, как правило, в зачинах и концовках сказок, но к

их содержанию никакого отношения не имеет [см. Гайдаржи, 1960–6]. Однако и в том, и в другом случае вымысел доведен до абсурда, чем достигается комический эффект.

Редко встречаемыми произведениями народного творчества гагаузов являются *притча* (*pílda*) – малый дидактический вид фольклора, отображающий единичный факт обыденной жизни, рассказанный к случаю в форме афоризма, выражающего философски-обобщенную мысль, в которой рациональное начало преобладает над эмоциональным. В качестве примера может служить притча о том, как бедному парню сделать правильный выбор своей будущей жены [см. Сырф, 1994-а].

* * *

Афористические жанры (*özlü söz jánraları*) в гагаузской фольклористике различаются в зависимости от функциональной направленности:

1) функция поучения – *пословица* (*söleyiş*), *скороговорка* (*yanıltmaç / şaşırtma / dil dolaştırma(k) / dil kösteklemä(k) / dil kırmak*), *загадка* (*bılmeycä*);

2) функция моделирования – *поговорка* (*deyim*);

3) функция прогнозирования – *поверье* (*inaniş*) и *примета* (*nışan*), *гадание* (*bilgiçlik / fal*);

4) функция магии – *благопожелание* (*du(v)a*) и *тост* (*tost*); *проклятье* (*betva*); *заговор* (*oku(t)mak*); *клятва* (*emin*);

5) функция развлечения – *приказка* (*masal açımı*) и *присловье* (*demäk*), *потешка* (*iilenmäk*) и *прибаутка* (*gülümsä*); *каламбур* (*söz оууну*); *считалка* (*sayılmak / badaşmak*); *дразнилка* (*yansılamak*).

В меткой, образной, лаконичной форме афоризмы гагаузов отражают их мировоззрение, нормы общественной морали и религиозной жизни, а также отношение к окружающей их природе. В пословицах и поговорках, в поверьях, приметах и гаданиях и других видах афоризмов сохранены черты прежнего быта гагаузов.

Остановимся несколько подробнее на таких важных и значимых для духовной культуры гагаузов жанрах/видах, как *пословица/поговорка* [Мошков, 1904, стр. 273–282; Колца, 1981; Покровская, 2003-а; Покровская, 2003-б; Zajaczkowski, 1962] и *загадка* [Мошков, 1904, стр. 267–272; Zajaczkowski, 1960; Zajaczkowski, 1966, стр. 35–40].

Своими истоками гагаузская пословица уходит в тот древний пласт устной поэзии, который является общим для тюркских народов. Ранние образцы тюркских афоризмов, в том числе пословиц и поговорок зафиксированы в памятниках древнетюркской письменности, например, в *орхонских надписях VIII в.* [Малов, 1951] и в словаре тюркских наречий средневекового филолога Махмуда Кашгари «*Дивану лугат-ит-тюрк*» (XI в.) [Кашгари, 2006]. Пословицы средневековых тюркских кочевых племен, составивших, по гипотезе ряда тюркологов, основной костяк гагаузского народа, вообрал в себя огузский героический эпос «*Книга моего деда Коркута*» [Бартольд, 1962].

Данный памятник тюркского фольклора со временем стал общим для тех народов, в этногенезе которых принимали участие огузские племена и прежде всего – гагаузы, азербайджанцы, турки и туркмены.

В образном строе гагаузской пословицы/поговорки, обобщившей в афористической форме вековой опыт предков, нашла свое художественное преломление жизнь гагаузского народа во всем многообразии своих проявлений, исторических и бытовых реалий.

Представляя собой образец ритмически организованной, а часто и рифмованной поэтической речи, гагаузская пословица построена на основе слоговой (силлабической) метрики. Наиболее употребителен в пословице семисложный размер, характерный для многих, преимущественно ранних по времени своего возникновения, форм тюркоязычной народной поэзии [см. выше о *taani*].

Примеры: *кимин арабасына пине* □ *ән, онун түркүсүнү чала* □ *ан погов.* петть под чью-либо дудку (букв. в чей воз полезешь, того и песню петть будешь); *аттан инди, ешйй пинди погов.* променять сапоги на лапти, променять шило на мыло (букв. с коня слез, на ишака сел) (о невыгодном обмене) (Покровская, 2003-б. С. 71-72); *сакал гитсин, кафа калсын* пропадай голова, была бы голова цела; *сел гидер, кум калэр* караван проходит, пустыня остается (букв. поток уходит, песок остается) (Колца, 1981. С. 309-310).

Загадка называется по-гагаузски «*bilmeyä*» (от отрицательного глагола «*bilmeyä*» – «не знать», «не ведать»). Наиболее ранние образцы этого жанра/вида устного фольклора у тюркских народов запечатлены в половецком письменном памятнике культуры XIII в. «*Codex Cumanicus*» [см. Гаркавец, 2006].

Гагаузская загадка может быть распределена по следующим тематическим группам: загадка о вселенной и явлениях природы, загадка о человеке и частях его тела, о животном мире, о растительном мире, о предметах домашнего и промыслового обихода и другим. Наряду с метафорическими загадками, составляющими основной фонд гагаузских загадок, в устном народном творчестве бытуют замысловатые вопросы, загадки-задачи и даже сказки-загадки.

Как и в пословицах, в гагаузских загадках используется в основном семи- или восьмисложный размер. Рифма при этом, как правило, парная.

Примеры: *сендй вар, бендй вар, бир куру далда да вар* у тебя есть, у меня есть, и у сухой ветки есть (о *гölgä* тень); *йеди деликли токмак, ону бйльмейан – ахмак* колотушка с семью дырками, кто ее не знает – тот глупец (о *кафа* голова) [Мошков, 1904, стр. 267] (*Перевод автора. – В. С.*).

Практически все жанры гагаузских афоризмов могут вступать во взаимодействие с другими жанрами и видами словесного фольклора. Кроме того, некоторые из них особенно часто используются в детской среде, в так называемом *детском фольклоре* (*uşak folkloru*).

Как известно, детский фольклор охватывает следующие категории:

а) произведения, созданные самими детьми и бытующие только в их среде: присловья, считалки/жеребьевки и дразнилки;

б) произведения устного народного поэтического творчества, специально созданные для детей и не входящие в обычный репертуар взрослых [см. Капица, 1928, стр. 76]. Песенки-потешки (*uşak iilenmäk türküleri*) сопровождают различные забавы детей: качанье на коленях, подбрасывание в воздух, игра пальцами и т. п. Пословицы и поговорки, скороговорки и загадки, сказки, прибаутки имеют развлекательно-игровую направленность и служат так же, как и все устное народное творчество развитию и воспитанию подрастающего поколения. Некоторые виды детского фольклора имеют еще и практическую составляющую, так, например, колыбельные песни исполняются с целью успокоить и ускорить засыпание ребенка;

в) обрядовый фольклор, который взрослые в настоящее время перестают исполнять. Так, обряд колядования *Kólada / Krêçun* или обход домов ряжеными в ночь накануне Святого Николая-зимнего *Kadın* в основном сохраняется благодаря детям и подросткам, следовательно, и эта часть фольклора входит в тему нашего исследования. Дети и подростки выступают активными участниками и таких обрядов, как: *Súrváki, Lázari, Pipirúda* [Курогло, 1996; Soroçanu, 2006, стр. 26-30, 39-41, 45-48].

Таким образом, нами представлены классификация видов и система терминов с учетом формальных характеристик и функциональной направленности для гагаузского фольклора.

Более ста лет гагаузский фольклор служит объектом научного исследования, лучше и больше всего в научное обращение включена область устного народно-поэтического творчества. За это время собрано великое множество материалов, изучены и опубликованы сказки, легенды, песни и другие образцы устного народно-поэтического творчества. Кроме того, написаны и успешно защищены кандидатские диссертации по таким видам устного фольклора, как: народная песня (*halk türküsü*), эпические сказания (*dastan*), лирические куплеты-четверостишия (*maani*), волшебная сказка (*büülü masal*).

Гораздо в меньшей степени изучены остальные жанры и виды гагаузского устно-поэтического фольклора, дальнейшее исследование данных видов представленной системы гагаузского фольклора, как мы полагаем, приблизит нас к более глубокому пониманию традиционно-бытовой культуры гагаузов, поможет разобраться в исторической основе фольклорного наследия народа, а также установит объективный и закономерный характер связей гагаузов с родственными и соседними народами.

НАРОДНАЯ МЕДИЦИНА

Квилликова Е.Н.

1. ИНСТИТУТ ЗНАХАРСТВА И СОХРАННОСТЬ ЗНАНИЙ НАРОДНОЙ МЕДИЦИНЫ

В традиционном обществе заболевания рассматривались как нарушение установившегося в природе соотношения сил и как результат негативного воздействия потусторонних сил на человека. Накопленные знания о лечении более сложных заболеваний передавались от посвященного к посвященному. В зависимости от характера болезни использовали различные сочетания средств и приемов лечения.

Характерной чертой народной медицины является то, что она не имеет письменных источников, ее секреты передаются устно. Народная медицина существует как область традиционных знаний в неразрывной взаимосвязи с национальной культурой. У каждого этноса сложился свой арсенал народных способов лечения, который связан с их традициями и религиозной принадлежностью.

У гагаузов сведения о лечении при помощи народных средств и лекарственных трав сохранились хуже, чем лечение с использованием врачевательной магии и заговоров. Вероятно, это в немалой степени связано с тем, что с распространением системы здравоохранения народные средства лечения были заменены лекарствами, покупаемыми в аптеках и походами к врачам. Лечение с помощью магии и заговоров хорошо сохранилось, поскольку народные лекари, используя индивидуальный подход к больному, занимали ту нишу, которой официальная медицина не уделяла должного внимания (лечили от заикания, от испуга и т. д.).

И в настоящее время многие гагаузские женщины старшего возраста обладают элементарными знаниями в этой области. Например, практически каждая мать/бабушка знает заговор от сглаза, которому, по народным представлениям, более всего были подвержены маленькие дети, и некоторые несложные способы лечения наиболее распространенных детских болезней. Широкое знание населением заговоров и врачевательной магии является, на наш взгляд, результатом сохранения у них пережитков той древнейшей эпохи, когда знание заговоров было всеобщим. Если собственные заговоры не помогали, обращались обычно к тем соседкам, которые знали как лечить ту или иную болезнь. Считалось, что одно произнесение заговора уже само по себе способно произвести нужное действие. Однако, как правило, заговоры

сопровождались определенными магическими действиями, способствующими усилению действия заговорных формул.

Большая степень сохранности и архаичности народных способов лечения характерна для с. Гайдар, в котором по ряду объективных факторов (сила традиции и общественного мнения, невысокий уровень социально-экономического развития, удаленность от путей сообщения и др.) до настоящего времени довольно полно представлена традиционная обрядность. В этом селе немало женщин знающих древние способы лечения (основанные на магии и заговорах), но не являющихся знахарями в классическом понимании этого слова (то есть лечение не является их «профессией»). Они используют свои знания на практике и в настоящее время, при обращении к ним соседок с просьбой вылечить больного ребенка. Такие женщины хорошо известны как на своей, так и на соседней улице. При указании на непрофессиональных лекарей информаторы говорили: «эта женщина тоже лечит» (*o da kari ilaqlêê*).

Именно у таких «непрофессиональных» лекарей были записаны различные архаичные способы лечения [Квилинкова, 2010а; и др.]. Они, в свою очередь получили эти знания от бабушек и матерей, также не являвшихся профессиональными знахарями. Более того, передавая свои знания как опыт ухода за детьми, они подчеркивали, что нет необходимости в случае заболевания ребенка сразу же обращаться к знахаркам, поскольку многие из болезней женщины в состоянии лечить у своих детей сами, путем совершения определенных магических действий и произнесения заклинания. В отличие от профессиональных знахарей, строго хранившим свои тайны, бабушки с охотой передавали свои знания и другим женщинам, которые желали научиться этому. Однако основным условием было «ухватить» эти знания (*кармаа*), так как записывать не разрешалось. При этом строго соблюдали правило, согласно которому, передать знания можно было только человеку младшему по возрасту.

У гагаузов довольно развит институт знахарства. В каждом селе имеется несколько особо известных «профессиональных» лекарей (обычно 2-4). Общеизвестным является представление о том, что знахари обладают магической силой. Однако в народе бытует убеждение о разной природе происхождения этой силы в зависимости от категории знахаря. Считается, что те из них, которые занимаются только врачебательной деятельностью, то есть «**знахари-лекари**» – *ilaççı* (от глаг. *ilaqlamaa* – лечить) и *oku(yu)cu* (от глаг. *okutaa* – заговаривать), действуют с помощью божественной силы. И действительно, в произносимых ими заговорах на помощь призываются Бог, Богородица и различные святые. Сами же тексты, как правило, представляют собой заговоры-молитвы. Перед началом лечения они трижды перекрещивались и просили у Бога прощения и помощи. В магии произнесение имени Бога и святых являлось одним из способов обеспечения себя божественной энергией.

У каждого из них был свой набор лечебных средств и заговоров и даже своя «специализация» (круг болезней, от которых они излечивали). Одни ле-

чили с помощью железных предметов, другие – заговариванием в печной трубе, третьи – изготовлением оберегов (*miska*) и т. д. К ним обращались при более тяжелых формах заболеваний, когда использование собственных знаний и лечение у непрофессиональных лекарей не приводило к положительному результату.

В зависимости от своего могущества знахари занимают определенное место в данной иерархии. Такое различие проистекает не от источника их силы, а скорее от суммы магических знаний и колдовских приемов, которыми они обладают. К указанной группе знахарей относятся также костоправы (*kirikçi*) и «знахарки-гадалки» (*ölçücü*). В деятельности последних акцент делается на традиционных формах гадания (платком, рубашкой, ремнем) с целью определения характера заболевания и способа его лечения. Слово «*bilgiç*» приведенное в гагаузско-русско-молдавском словаре в значении 'знахарь, гадалщик', вероятно, можно рассматривать как общий термин, который больше соответствует значению 'знающий' [ГРМС, 1973, с. 83]. В настоящее время для обозначения понятия «знахарь» оно практически не используется.

К иной категории знахарей относятся лица, занимающиеся так называемой черной магией (порча, привороты и т. д.). По отношению к ним используется термин *büycü*, который по содержанию соответствует понятию «*знахарь-колдун*». В народе существует четкое убеждение, что они действуют с помощью бесовской силы и потому стараются избегать визитов к ним.

2. НАРОДНЫЕ НАЗВАНИЯ ЛЕЧЕБНЫХ РАСТЕНИЙ И РИТУАЛЫ ПРИ СБОРЕ ТРАВ И ПРИГОТОВЛЕНИИ ОТВАРОВ

Травы считались лечебными не только в силу своих природных свойств, но и в зависимости от того, когда были собраны. Основной сбор лечебных трав осуществлялся накануне праздника Хедерлез / День Св. Георгия (*Hederlezä karşı*). Согласно народным воззрениям, любое растение, собранное в этот день, обладает сверхъестественной силой и потому способно излечивать людей от различных болезней: *Hederlez otu – pek büük dualı iş* / «Трава, собранная на Хедерез, обладает огромной освященной (заговоренной) силой».

Ввиду того, что в данной местности народ продолжал жить, сохраняя во многом традиционные воззрения и ценности, медицинский персонал местной больницы также не пренебрегал знаниями народной медицины. Для пополнения лекарственных травami прикрепленных к больницам аптек, они на праздник Хедерлез организовывали групповые походы женщин за сбором трав в указанный по народному календарю день и на те источники, которые почитались в народе как целительные. В каждом населенном пункте существовало определенное место, которое наделялось особыми магическими свойствами.

В селах сбор трав осуществлялся не коллективно, а индивидуально бабками-лекарками, которые собирали до 2 мешков целебных растений.

Травы начинали собирать рано утром до восхода солнца, так как считалось, что до тех пор, пока день нарастает (*gün ileri gidärkänä*), растительность «наполняется» этой силой. После полудня нельзя было собирать растения, так как они могли принести вред здоровью человека. Сохранение данной народной традиции происходило благодаря тому, что праздник Хедерлез в народном календаре наделялся особым значением и воспринимался как начало нового хозяйственного (скотоводческого) года и возрождения природы.

В традиционном воззрении время перехода от одного календарного цикла к другому наделялось магическим значением и связывалось с действием потусторонних сил. Сверхъестественной целебной силой накануне этого дня наделялись не только растения, но и вся природа: *Erdän imdat varmış insana* / «В праздник Хедерлез избавление (лечение) людям идет от самой земли» (с. Джолтай). Росой мыли глаза и руки, чтобы не болели; по росе ходили босиком. Вода, принесенная рано утром из колодца, также обладала магической силой. Ее использовали в женских гаданиях. Обычай сбора трав в День Св. Георгия широко распространен у многих европейских народов.

Травы собирали и в канун других праздников (например, День Свв. Маккавеев, Крестов день), осенью во время уборки винограда и др. На Рождество Иоанна Крестителя (24 июня / 7 июля) собирали чертополох (*genger*).

Целебными считались растения, освященные в церкви в специальные праздники: в Вербное воскресенье, в праздник Воздвижения Креста Господня, в Маккавеев день и др. В обычае освящения трав в церкви проявляются элементы культа растений. Освященные травы сплетали в веночек и хранили под иконой. При недомогании, от головной боли, от разных болезней из венка брали пучок растений, делали отвар, который использовали при купании.

Согласно гагаузскому народному календарю, после Троицы, разрешалось косить траву. Однако прежде чем начать заготовку сена на зиму траву освящали в церкви. На Троицу пол церкви покрывали травой, которая там лежала целую неделю. Впоследствии прихожане забирали ее с собой домой, приготавливали отвар и мыли им голову.

В магическом ритуале сбора трав тесно переплелись языческие представления с религиозной обрядностью. Перед тем как срезать растение, бабка-лекарка переkreщивалась, произносила молитву («Отче наш»), поливала корень растения освященной в церкви водой (*ayazma*) и клала туда кусочек хлеба с солью (с. Джолтай). Последнее, по-видимому, играло роль жертвоприношения духам местности или растения. Лишь после выполнения данного ритуала она выкапывала растение лопатой.

Связь народной традиции с религиозностью и ее сохранность в немалой степени объясняется тем, что обычай сбора трав на праздник Хедерлез благословлялся местным духовенством, что в глазах народа освящало его.

Ритуал приготовления лекарственных отваров также включал в себя элементы христианской обрядности. При приготовлении отвара знахарка «читала» 3 молитвы: *Otçe naş, Tatêl Nostru, Impêrat çerezit* (с. Джолтай). Они призваны были выполнять своего рода охранительную функцию – молитва-оберег. Таким образом пытались усилить их лечебное и оберегающее воздействие на человека («*duşmana deni bu otlar*»).

Лечением больных с использованием различных народных средств обычно занимались женщины, которые пользовались в селе огромным уважением. Считалось, что многие болезни вызваны негативным воздействием нечистой силы на человека. Основным способом лечения было «купание» больного отваром из лечебных трав, который должен был способствовать очищению организма. Для этого обычно смешивали понемногу от всех трав. В зависимости от болезни преобладание той или иной травы могло варьироваться. Курс лечения обычно составлял 1 неделю. Более действенным считалось, когда процедура совершалась самой знахаркой, которая трижды «купала» больного (*yikardi*). При купании она лила воду на собственную руку, повернутую ладонью наружу, произнося при этом заговор-молитву. Процедуру «купания» применяли не только при заболеваниях кожи. При порче, например, купали заговоренной водой, в которую знахарка добавляла немного меда и водки.

Значительная часть из приведенных ниже названий растений (записанных главным образом в селах Джолтай, Бешгёз, Гайдары, Баурчи; в г. Чадыр-Лунга) использовалась при изготовлении лечебных отваров или для растираний. Некоторые из них применяли в лечебной магии как предохранительное средство – оберег от нечистой силы (№№ 7, 18-21). К сожалению, не всегда представлялось возможным дать сколько-нибудь подходящий перевод наименований растений на русский язык.

1. «*Lüzgür otu*» (букв. 'ветряная трава'). Название растения связано с особенностями отыскания его при сборе трав. Его можно было обнаружить только при появлении ветерка, от которого листья этого растения издавали особый звук (как бы скрипели). Им лечили тех больных, которых «ударял душман» (то есть нечистая сила), приходивший с ветром. Больного необходимо было купать в отваре из этой травы.

2. «*5 parmak otu*» («трава 5 пальцев»). Листья этого растения стелются по земле. Его использовали при приготовлении отвара от порчи, испуга, сглаза.

3. «*12 kardaş*» («12 братьев»). О данном растении рассказывают следующую легенду: что 12 братьев поссорились и никак не могли найти общий язык. Иисус Христос помирил их («*baaraştırmış*»). С тех пор 12 братьев стали как один, то есть вместе.

4. «*Tadinsala*». По сведениям информатора, данное растение с белыми маленькими цветочками, стелется по земле и имеет неразветвленный корень. Им лечили от болезни ног (когда ноги опухали).

5. «*Köpek otu*» («собачья трава»). Использовали при лечении от «собачьей болезни».

6. «*Genger*» / «*dragayka çiçüü*» (чертополох); согласно сведениям, приведенным в ГРПС, для обозначения данного растения употреблялись и иные названия – *çökelek*, *şeytan yıldızı* (букв. □чертова звезда□) [ГРПС, 2002, с. 168, 626]. Употребленное информатором слово «*bembecik*» при описании данного растения, вероятно, следует рассматривать как указание на цветовую характеристику его цветков – «*pembecik*», то есть светло-вишневые. Девять цветков этого растения, срезанные накануне праздника Драгайка с произнесением молитвы (*okumaklan*), клали в мешок с другими травами, после того как они высыхали.

7. «*Sarı salkım*» («желтая акация»). Данный вид акации, по сведениям информатора, встречается редко (распространенной является белая акация). При приготовлении отвара из трав необходимо было положить по 2 сережки (*küpəcik*) желтой акации, произнося при этом заклинание: «*Sän da ol koorucu onnara!*» / Ты же будь для них защитником!

8. «*Salkım çiçüü*» – букв. □цветок, имеющий форму кисти□. При уточнении данного растения информатор употребил название «*ruja*» (календула). Из него делали отвар, который пили от воспаления и от цирроза печени.

9. «*Papuşoy püskülü*» – кукурузные рыльца. Из них готовили отвар, который пили вместо воды как мочегонное и желчегонное средство.

10. «*Lüläka*» / «*leläka*» (сирень). Использовали для приготовления спиртовой настойки при болезни ног (от ревматизма), при радикулите. Средство настаивали в течение 10 дней. По сведениям В. А. Мошкова, отваром из сиреневой коры лечили зубную боль [Мошков, 1901, с. 18].

11. «*Yası naani*» – сорт мяты, который использовался при лечении от насморка. У этого растения листья шире, чем у обычной мяты (*kara naani* – «дикая мята»), и ему не свойственна горечь.

12. «*Ren kökü*» (корень хрена). Использовали при изготовлении средства от боли в пояснице. Из листьев хрена «*hren yapraa*» делали настойку, применявшуюся при болях в суставах ног.

13. «*Talah otu*» – из корня данного растения приготавливали настойку, используемую при болях в желудке. Его натирали на терке и настаивали на спирту две недели. Имелся и другой интересный способ приготовления настойки, который позволял сократить время, необходимое для выдержки настойки. Бутылку с указанным содержимым клали в тесто и запекали в печи до тех пор, пока угли в печи не остывали. Затем процеживали и пили.

14. «*Deli otu*» – белена. При зубной боли в кипящую воду бросали растение и дышали над паром. Считалось, что благодаря этому из зуба вылезет зубной червь (*kurt*). С такой же целью использовали семена белены (*deli otun tohumu*), которые клали на горячие угли и дышали идущим от них запахом. В ГРМС приведено иное название данного растения – «*tátula otu*».

15. «*Kır gülü*» / «*yaban gülü*» – шиповник (букв. □ степная роза / дикая роза □).

16. «*Kaz otu*» – пустырник (букв. □ гусиные лапки □). Считалось, что данное растение помогает больным, у которых увеличена печень. Для приготовления отвара следовало налить в кастрюлю один литр воды, положить туда пучок такого растения и довести воду до кипения.

17. Названий некоторых растений, использовавшихся при приготовлении отваров, информаторы не помнили, но описывали их следующим образом: оно росло на полях и имело красные стебли (*kırmızı sapları*). Наряду с приведенными выше растениями, для лечения использовали также подорожник (*brıçka otu*), ромашку (*romaşka / laylaykúçka*) [ГРМС, 1973, с. 93, 315], «*ceviz yapraa*» – листья ореха, «*sarı çiçek*» (букв. желтый цветок – не помнит точного названия растения) – для обтирания ног, когда они болели; «*lekä otu*» – при приготовлении отваров от кожной сыпи и др.

18. «*Kenevir otu*» (конопля). Применяли при приготовлении отвара от поноса.

19. «*Çor otu*» (тмин). В народе считалось, что данное растение обладает сильнодействующим охранительным и оберегающим свойством. Его использовали при изготовлении оберегов (*miská*).

20. «*Kılıç otu*» (бессмертник). По сведениям одного из информаторов его, наряду с тмином, клали в *мыску*;

21. «*Makavey fesleni*» – базилик, освященный в Маккавеев день (1/14 августа).

3. ТРАДИЦИОННЫЕ СПОСОБЫ ЛЕЧЕНИЯ БОЛЕЗНЕЙ

У гагаузов сохранилось довольно значительное число народных способов лечения главным образом детских болезней. Это связано с тем, что они чаще болели и были подвержены заболеваниям как в силу еще неокрепшего организма, так и ввиду несоблюдения норм гигиены. Отсутствие же своевременной профессиональной медицинской помощи в селе, в свою очередь, приводило к большой детской смертности. Болезни подразделялись на заразные «*ulaşıklı hastalık*» и незаразные. В целом их можно условно разделить на четыре основные группы: 1) болезни, вызванные нервными расстройствами; 2) кожные заболевания; 3) болезни внутренних и других органов тела; 4) простудные заболевания.

Названия и способы лечения болезней, вызванных нервными расстройствами

1. *Uuramaa* – букв. «встретиться на пути», «набрести». Согласно народным воззрениям, человек, идя по улице, мог наступить на что-то (заговоренную вещь или воду), и вмиг заболеть: у него резко расслаблялись мышцы тела, и он падал без сил (не мог идти); у него перекашивалось лицо;

его парализовало; он терял рассудок. В таких случаях говорили *uuradı* (букв. □набрел□). Болезнь, приобретенную таким таинственным образом, рассматривали как результат черной магии – порчи (*büü*), совершенной при помощи выброшенного на улицу предмета или вылитой воды. Считалось, что этой болезнью мог заболеть человек, который шел посреди улицы.

По народному поверью, именно там обычно устраивает застолье нечистая сила. Человек, наступивший на их трапезу, обязательно заболел или даже мог умереть (с. Гайдары). Однако считалось, что сильно заболеть можно и в том случае, если наступить на то место, где была вылита вода от постиранного белья (*giisi suyu*). Поэтому, согласно традиционным нормам, запрещалось выливать оставшуюся после стирки воду туда, где ходят люди.

Многие информаторы отмечали, что при наведении порчи чаще всего использовали яйцо, «мертвую воду» (*ölü suyu*), в которой купали умершего, или какой-либо предмет (цветок и т. п.), взятый из гроба умершего. Воду заговаривали на определенного человека и выливали у порога его дома. Считалось, что такую порчу сложно нейтрализовать, так как вылитую воду ничем не собрать.

Для исцеления от порчи обращаются за помощью к известному знахарю, владеющему особыми приемами лечебной магии и заговорами. Он prepares отвар из трав (*su ottan*) и «купает» (*yikêêr*) больного в заговоренной воде. Для этого используется «молчаливая вода», которую берут из трех колодцев. Больной приносит с собой стакан меда, бутылку водки и нательное белье. Знахарь «читает» их и затем возвращает больному, который после «купания» в заговоренной воде надевает это белье. Такую процедуру необходимо было совершить трижды и каждый раз после «купания» больной должен был переодеться во вновь заговоренную одежду. То есть с целью выздоровления необходимо было устранить воздействие отрицательной энергии на организм, сохраняющейся в прежней одежде больного. Другим способом лечения от «уурамаа» было чтение специальных молитв-заговоров, например: «*Kem saat için*» (букв. □недобрый, трудный, тяжелый час□) и др. [тексты заговоров см.: Квилинкова, 2010а, с. 284-292].

2. *Nazar* – сглаз «лечили» в основном при помощи заговора.

3. **От страха** (*korkudan*) и связанного с ним заикания (*kekelemää*), являющихся, как правило, результатом сильного испуга, использовали различные способы «лечения», которые в основном дополнялись чтением заговора. Некоторые знахарки «заговаривали» в печной трубе кукурузную муку (*okuyardı bacalıhta papşoy ununnan*), которую затем отдавали больному. Придя домой, мать больного клала кукурузную муку в железную посуду и нагревала ее на плите до тех пор, пока она не начинала издавать характерный запах (*papşoy ununu tütüdüardı*). Ребенок должен был дышать этим запахом, накрывшись одеялом (с. Бешгёз).

При «лечении» от страха в печной трубе некоторые знахарки в прошлом использовали пшеничную муку (*pak un*) или отруби (*kepek*) (с. Гай-

дар), а в настоящее время применяют и другие способы заговаривания (*şindi başka türlü okunêr*). При совершении в печной трубе магических действий «читают», например, такой заговор: *Daaya-taşa gitsin. Bendân yok olsun. Bana yaklaşmasın. Sendân yok olsun. Sendân yıraklaşsın. Sana yaklaşmasın!* / «Пусть уйдет в скалу. Чтобы у меня исчезла. Чтобы ко мне не приближалась. Чтобы у тебя исчезла. Чтобы от тебя отдалилась. Чтобы к тебе не приближалась!». Во время чтения заговора знахарка бросает отруби в печную трубу и смотрит на вырисовавшееся там изображение, тем самым определяя от чего испугался ребенок (собаки, лошади, человека и т. д.). Потом соскребает вместе с золой это изображение из печной трубы и размешивает в воде, которую дают выпить ребенку. Символическое значение данного магического действия заключается в уничтожении болезни при помощи ее «выпивания». Остатки воды уносят домой и в течение трех дней обмывают больному лицо, руки и ноги.

Число кучек с мукой было строго определено – 9 (с. Баурчи). После того как знахарка соскребала след из последней брошенной в дымоход кучки отрубей, она бросала за спину ложку и трижды произносила: *Korkusu kalsın bacalıkta!* / «Чтобы страх остался в печной трубе!».

В с. Гайдар, например, в лечении большое значение уделялось магическим действиям, совершавшимся с использованием различных освященных предметов (травы «рука Богородицы», морской раковины, привезенной из мест паломничества, освященного в церкви венка, крестика и др.). Считается, что для большего эффекта необходимо пойти одновременно к двум бабкам, но чтобы они об этом не знали.

Существовали и несложные способы лечения от испуга, которые были доступны и использовались матерью ребенка самостоятельно до визита к знахарке. Нательную одежду больного надевали на веник и оставляли на ночь в печной трубе или у печи (*ateş başında*). При этом никакого заговора не произносили. Утром одежду надевали на ребенка. Данную процедуру следовало повторить трижды (с. Баурчи).

Простым, но действенным считается следующий способ. В кастрюлю наливали 9 стаканов воды (по 200 граммов) и кипятили до тех пор, пока не оставался всего один стакан жидкости. Затем воду процеживали и клали в нее немного сахара, так как на вкус вода становилась не очень приятной. Воду необходимо было пить каждое утро в течение 3 дней. Перед тем как ее выпить, нужно перекреститься и произнести заклинание: *Ey, Allahım, korku-mu içerim. Pakla benim canımı!* / «Эй, Боже, выпиваю свой страх. Очисти мою душу!».

Один из распространенных в народе способов лечения этой болезни тесно связан с религиозной обрядностью (с. Гайдар). В настоящее время прихожане приносят в церковь воду в банках, на которых написано имя больного ребенка. Ее оставляют возле алтаря. В течение недели священник «читает» над ними Божьи молитвы (*Allahın sıraları*). Затем ее дают пить ре-

бенку и купают его в этой воде. Нередко данный способ лечения сочетается с приведенными выше народными методами.

4. *Klinu* – детская болезнь, называемая «**КЛИНУ**», при которой новорожденный постоянно трет ножками и плохо спит. Способ избавления от этой болезни был несложным. Он включал в себя магические действия, совершавшиеся непосредственно матерью ребенка при его купании. Необходимо было «разрезать» невидимые путы, «связывающие» ноги ребенка. Для этого мать имитировала разрезание ножницами (нитей) между ног ребенка и у каждого сустава. Составной частью описанного магического действия был диалог. Один из присутствующих спрашивал: *Naşı kesersin ...* (имя ребенка)? / «Что ты режешь у (имя ребенка)?». Мать отвечала: *Klinusunu keserim* (имя ребенка)! / «Клину разрезаю у (имя ребенка!)». Подобное купание, сопровождавшееся магическими действиями, совершали каждое утро в течение трёх дней (с. Гайдары).

5. **От постоянного плача ребенка** в течение 3 дней трижды проносили на утренней заре под мостом (*köprü altından – alçacık*). По сведениям информаторов, раньше ребенка проносили (*geçirärdilär*) через так называемую водяную дыру / *su delii* (промоина, сделанная в земле вешними водами). Целью совершения данного магического действия было «очищение» ребенка от негативного воздействия, оказанного на него потусторонней силой. Из приводимых В. А. Мошковым данных следует, что аналогичный обряд существовал у гагаузов 100 лет назад, что свидетельствует о его древнем происхождении [Мошков, 1901, № 4, с. 20].

6. Нередко определить болезнь ребенка было нелегко. Если при довольно хорошем аппетите ребенок не прибавлял в весе и выглядел худым и вялым, в таких случаях лечение было следующим. Необходимо было до восхода солнца – «пока солнце идет вперед» (*gün ileri gidärkänä*) собрать в огороде 9 черенков виноградной лозы (*çıbık*). При этом собирающий должен был доставать их пальцами ног, а затем, отводя руку назад и не поворачиваясь, забирать их у себя за спиной. После этого из земли вынимали деревянный кол (*kazık aaçtan*), который обмывали в тазу с водой; туда же клали собранные черенки. Затем воду подогревали и в ней купали ребенка. По окончании купания воду выливали в ямку, из которой был выкопан кол, и вставляли его на прежнее место. Туда же клали все использованные черенки. Такое ритуальное купание необходимо было совершать каждое утро в течение трех дней (с. Гайдары).

Кожные болезни и способы их лечения

7. *Köpek hastalı* – букв. □**собачья болезнь**□. У детей, заболевших этой болезнью, «спина становится волосатой как у собаки» (*arkası tülü nicä köpektä*). Считалось, что ею заболевают те дети, у которых мать, будучи беременной (*aar güüdeylän*), пнула собаку ногой (с. Гайдары; с. Бешгёз; г. Чадыр-Лунга), или если ребенок долгое время находился возле собаки (с. Баурчи).

Лечение данной болезни основывается на магической обрядности. Одним из несложных способов очищения от этой болезни было чтение заговора, после чего ребенка проносили через так называемую «водяную дыру» (с. Баурчи) или купали в воде, в которой прежде искупали щенка (г. Чадыр-Лунга).

8. *Kancık memesi / köpek memesi* – «сучье вымя». Данное заболевание характеризуется фурункулезными нарывами обычно под мышкой. Они появляются в виде трех расположенных рядом опухолей, которые имеют неприятный запах. При этом заболевании обращались к врачу.

9. *Udma* – опухоль в виде шишки («своего рода раковая опухоль»), которая могла появиться на любой части тела (под мышкой, в паху и др.). Болезнь «лечили» при помощи заговора и некоторых народных средств. Знахарка разбивала яйцо и отделяла желток от белка. Затем брала кусок канатной веревки, трепала ее (*didärđi çati parçasını*), сверху поливала яичным желтком и произносила заговор («читала»). Средство выкладывали на повязку, прикладывали к больному месту и плотно повязывали. Через некоторое время опухоль рассасывалась (*urardı geeri*) (с. Бешгёз). Существовал и другой способ лечения этой болезни: при чтении «молитвы» к больному месту прикладывали привезенный из мест паломничества черный камень. Некоторые знахарки употребляли название «удма» при опухоли горла, возможно при «свинке» (с. Баурчи).

10. *Püsür yakma* – букв. «безобразное жжение». Название болезни происходит от действия, вызванного появлением на теле крупного прыща (*por-ka*), вокруг которого начиналось покраснение. В прежние времена болезнь лечили при помощи чтения заговора и яйца (*okuyardılar yumurtaylan*). Во время произнесения заговора яйцо разбивали и обводили им 9 раз вокруг пораженного места. Позднее, по сведениям информатора, такую болезнь лечили в Комратской больнице путем прижигания (*yakardılar*) (с. Джолтай).

11. *Kara yanık* – сибирская язва (букв. □ черное жжение □). Это кожное заболевание, при котором на теле появлялось что-то наподобие бородавки, которая нестерпимо жгла (как уголек – *koor gibi*). В середине этот прыщ был коричневого цвета, а по краям – красного. В качестве одного из способов «лечения» указанной болезни, было чтение молитвы «Отче наш» (с. Джолтай). Обычные бородавки (*bradavița*) прижигали уксусной эссенцией.

12. *Kızamak / kızımak* – корь, краснуха. Считалось, что 3 дня она высыпает (*kızârêr*), 3 дня «стоит» (*durêr*) и 3 дня «убывает» (*geeri urêr*). В течение этих дней соблюдали запрет на купание. Каких-либо способов лечения болезни не зафиксировано.

13. *Su çiçää / çiçek bozumu* – ветряная оспа, ветрянка; *çiçek çıkarmaa* – □ заболеть ветрянкой □. Народное название этой болезни связано с ее основным признаком. Прыщик, наполненный жидкостью, называли «водяной цветок» (*su çiçää*), иногда *süt çiçää* «молочный цветок» (с. Баурчи). Процесс протекания этой болезни аналогичен при кори и краснухе. Чтобы не спо-

собствовать распространению болезни, больных на 9 дней изолировали от здоровых детей.

Во время болезни ребенка соблюдали ритуальный запрет на использование острых предметов. Запрещалось шить и стирать, чтобы у ребенка не осталось после болезни шрамов. Известна и другая форма кожного заболевания со схожим названием – *çiçek / haliz çiçek* (букв. □цветок / настоящий цветок□), но для нее не характерны так называемые «водянистые цветки». Судя по названию, данным термином обозначали непосредственно оспу.

14. *Tatlı yara* – букв. □сладкая рана□. По-видимому, данное заболевание представляет собой одну из форм дерматита. Для обозначения общего понятия «рана» / «язва» использовали слово *yara*.

15. *Giciik* – **чесотка**. При появлении на коже сыпи говорили, что ребенок «*dolmuş kurdeşinnän*». При заболевании чесоткой необходимо было обмазываться специально приготовленным составом, в который входила сера (*kükürt*), перемешанная со средством для опрыскивания виноградников (*gök taşı*) (с. Баурчи). Одним из способов лечения кожных болезней было купание больного в отваре из целебных трав, взятого у лекарки.

16. *Lişa* – **лишай, парша**. Известная гагаузам одна из разновидностей лишая имеет специфическое название – *kara tauun götü* (букв. □зад черной курицы□). В основе лечения указанной болезни лежит симпатическая магия. Для этого брали черную курицу и ее задней частью обводили вокруг пораженного участка кожи (с. Бешгёз).

17. *Arpacık* – **ячмень на глазу**. Считалось, что он мог появиться в результате сглаза (*üstünä söylemişlär fâna laf, nicä ani nazarlanêr*). От «ячменя» читали специальный заговор, который завершался заклинанием, произносимым трижды: *Tfu! Büün gördüm – yaarin görmeyim! Hau, hau, hau!* / «Тьфу, сегодня вижу, а завтра чтобы не видела! Гав, гав, гав!». После этого на больной глаз брызгали «заговоренной водой» (с. Бешгёз). Вероятно, звукоподражание лаю собаки, используемое при лечении данной болезни, было направлено на то, чтобы испугать болезнь, что подтверждается сведениями, приведенными В. А. Мошковым: «чтобы вылечить ячмень на глазу, нужно больного чем-нибудь напугать» [Мошков, 1901, № 4, с. 18].

Ряд способов избавления от ячменя, широко распространенных в народе, связан с цифровой символикой. Необходимо было сжечь или положить в цветочный горшок 3, 6 или 9 зерен ячменя. Считалось, что таким образом «ячмень» сгорит или сгниет. С числом 9 связан и другой способ избавления от данного заболевания. Брали черную нитку и делали на ней 9 узелков. Затем ее завязывали на средний палец, который в народе называется «цыганский» (*çingenä parmaa*), и носили до полного выздоровления.

Заболевания внутренних и других органов тела и способы их лечения

18. *Babița* – «бабица» – **диарея** (несварение желудка, тяжелая форма поноса). Понос называли также терминами *sürgü, pîrpîrița* [ГРМС], *ürek /*

ürek tutması, но за лечением к знахаркам обращались в основном при «бабице». По народным представлениям, причиной данного заболевания, распространенного главным образом у детей, являлась жирная пища, сглаз, простуда и т. п. В прежние времена некоторые знахарки заговаривали болезнь в печной трубе (*okuyardılar bacalıkta*). В кружку с водой высыпали немного золы (*kül*), клали железную ложку (*demir kaşık*) и «читали» в дымоходе. Затем эту воду давали выпить больному (*içerderlär o suyu*). Золой делали крест на суставах и ступнях (*uşaan ekleni yalêrlar, kruça yapêrlar hep o sudan*); ею же натирали ладони и пупок ребенка, трижды произнося заклинание. Считалось, что путем чтения заговора в печной трубе болезнь «изгоняется из тела».

В одном из зафиксированных нами способов лечения доминирует обрядовая сторона. Он применяется и в настоящее время при тяжелой форме поноса у ребенка, сопровождающейся рвотой. Лекарка ставит кружку воды на огонь. В тарелку, находящуюся рядом, кладет коноплю (*kenevir otunu*), 3 клочка пакли, нож, ножницы, 3 ложки. Все эти предметы она берет в руку и читает заговор над кипящей водой, а затем произносит его, держа кружку на уровне головы, живота и ступней ребенка. По окончании «чтения» заговора она дотрагивается до воды всеми предметами поочередно. Стекающие с них капли собирает в одну из ложек и дает ребенку выпить эту жидкость (*uşaa içirdersin*). В конце паклю и коноплю кладет на пупок ребенка, чтобы «живот собрался» (*göbâ toplansın*). Считалось, что паклей сжимают и связывают болезнь (*keserim babiņasını, daadêrim, sıkêrim, baalêêrim*), ножом и ножницами «режут бабицу», а ложкой разбрасывают. Это процедуру «лечения» необходимо было совершать в течение трех дней до еды три раза в день. Таким образом лечат тяжело больных, которым, несмотря на пройденный в больнице курс лечения капельницами, официальная медицина не смогла помочь (с. Гайдары).

Другим способом лечения «бабицы» было натирание живота отваром из чеснока и употребление его внутрь [Мошков, 1901, № 4, с. 19]. Чесноком следовало растирать также руки и ступни, а также так называемое «уздечко» (*damak*), находящееся во рту под верхней губой (с. Бешгёз).

19. *Dalak şiş / dalak olma* – **заболевание селезенки**, при котором вздувается живот и человек пьет много воды («болезнь наподобие водянки»). Нами зафиксирован архаичный способ лечения этой болезни у детей – *kesmüü dalaani* (букв. «резать селезенку»). Возможно, у взрослых оно осуществлялось аналогичным образом. Главными атрибутами лечения являются соль, вода и магические заклинания. На бумагу, которую клали прямо на порог дома, просеивали через сито немного соли. Затем ребенка одной ножкой опускали на просеянную соль. В то время, когда лекарка обводила ножом вокруг его ступни, мать должна была спрашивать: *Naş kesersin?* / «Что ты режешь?» Лекарка отвечала: *Uşaan dalaani keserim!* / «Режу селезенку ребенка!». Вопрос–ответ необходимо было произнести трижды. Затем знахарка брала три щепотки соли от оставшегося на бумаге следа от ступни, заворачивала ее

в клочок бумаги и отдавала матери ребенка. В течение 3 дней до восхода солнца мать ходила к колодцу с ключевой водой (*sızıntı pınar*) и высыпала немного соли в след от лошадиного копыта (*izindän*), где обычно скапливалась вода. Если время было засушливым и воды в копытце не оказывалось, то она должна была налить туда воды из колодца и насыпать немного соли, произнося при этом заклинание: *Nicä tuz er(iy)er, uşaan dalaä da ölä erisin!* / «Как соль тает, пусть так же растает селезенка ребенка!» (с. Гайдары).

20. **Solucan** – глисты. Считалось, что от глистов можно избавиться употребляя в пищу сырые тыквенные семечки.

21. **Kisma** – паралич, костный туберкулез. Данная болезнь считалась довольно распространенной и «самой большой» (*hepsindän büüktü*). Если ее вовремя не лечить, человек становился горбатым. Основным средством лечения было чтение заговора, во время которого знахарка делала на теле больного лезвием небольшие порезы (*okuyêr hem lamaylan keser*).

22. **Sancı** – острая боль, колики, рези. При подобном заболевании обычно прибегали к помощи знахарок. Существовали различные способы ее лечения, которые основаны главным образом на заговорах и магии. Так, при болях в боку и в животе использовали яйцо или морскую раковину, привезенную из мест паломничества. Во время чтения заговора этими предметами водили по телу. Несколько иной способ лечения этой болезни при помощи подобной раковины приводит в своей работе В. А. Мошков, что свидетельствует о его древнем происхождении. Суть описанного им способа лечения состоит в том, что раковину клали в чашку с водой и через два часа смотрели, если в воде показались звездочки, то ее нужно было выпить [Мошков, 1901, № 4, с. 19].

23. **Sarılık** – желтуха. В народе известны различные ее разновидности, в частности *kara sarılık* – букв. «черная желтуха». Ее симптомами были физическая усталость, сонливость, но при этом цвет кожи больного не приобретал характерный при желтухе желтый цвет. При данном заболевании, по утверждению знахарок, под языком и на внутренней стороне верхней губы появляется небольшой прыщик (*popkasık*), удалить который можно путем его прижигания кусочком стекла, нагретым на свече, или эссенцией. Другим способом было разрезание этих прыщей лезвием, в результате чего «плохая кровь» (*fäna kan*) вытекала, и больной выздоравливал.

24. **Baş aarısı** – головная боль. В зависимости от характера головной боли использовали различные способы лечения. Холодную картошку, разрезанную дольками, накладывали на лоб и повязывали голову платком (г. Чадыр-Лунга). Иным способом лечения головной боли было перекручивание шерстяных нитей, из которых делали что-то наподобие повязки. Ею плотно повязывали голову (с. Бешгёз). В зависимости от времени года могли использоваться и другие способы лечения головной боли: летом на голову накладывали холодное полотенце, а зимой – холодную соленую капусту [Мошков, 1901, № 4, с. 18].

25. *Ak / ak benek* – бельмо на глазу. В прошлом бельмо лечили «снямая его с глаза пухом, растущим на поверхности листа подсолнечника, если дело происходит летом, если же зимой, то вылизывают друг у друга языком» [Мошков, 1901, № 4, с. 18]. «Вылизывание» болезни с последующим ее «сплевыванием» – это один из архаичных способов лечения. Несмотря на то, что при описании данного способа В. А. Мошков не упоминает о заговоре, можно все же предположить, что при «сплевывании» произносили какую-то заклинательную формулу.

26. *Çapak* – **глазной гной**. Эту болезнь, по утверждению некоторых женщин не знахарок, можно излечить при помощи сока, собранного при обрезке виноградной лозы. С этой же целью глаза смазывали слабой заваркой чая или мочой (с. Бешгёз).

27. *Kulak aarısı* – **боль в ухе** лечили при помощи соли или отрубей. Их нагревали на плите и прикладывали к больному уху. В качестве согревающего средства применяли теплое растительное масло, которое закапывали в ухо. В случае появления в ухе опухоли прибегали к услугам знахарки. Она брала тарелку с водой и свежесорванный листочек (по-видимому, комнатного растения, возможно герань) и обводила им вокруг больного уха, читая заговор (г. Чадыр-Лунга). Боль в ухе лечили также при помощи луковицы порея (*nraco*). Ее клали в горшок с горячей золой и держали над ним ухо. Затем сок от этой луковицы закапывали в ухо [Мошков, 1901, № 4, с. 18].

Одно из народных названий вирусного заболевания, известного как «свинка», отражает симптом болезни, затрагивающий область ушей: *kaba kulak* (букв. □мягкое ухо□) [ГРМС, 1973, с. 224].

28. *Ürek aarısı / ürek acıması* – **боль в животе**. Считалось, что она вызвана физическим перенапряжением. Довольно часто у ребенка в результате чрезмерной активности (при прыганье, беге и др.) появлялись боли в животе. В таких случаях говорили, что у него «развязался пуп» (*göbü çözülmüş*). Данное недомогание излечивали довольно просто. Для того чтобы «собрать пуп» («*göbek sarmaa*» / «*göbeeni toplamaa*»), указательным пальцем, завернутым в носовой платок, вертели в пупке по часовой стрелке слегка надавливая (закручивали – *kıvradardılar*). Потом руку больного клали на живот, а его самого поворачивали на бок, оставляя полежать в таком положении некоторое время.

По свидетельству В.А. Мошкова, считалось, что пуп у человека мог «развязаться» если он надорвался на работе или сильно оступился при ходьбе. Интерес представляет описанный им способ лечения при помощи поваренной соли: «посыпают ее на пуп, на колени и на плечи, а, кроме того, три раза правят руки и ноги. Хорошо также поставить на пуп сухую банку из горшка, внутри которого зажигается пакля» [Мошков, 1901, № 4, с. 19].

Схожий (с последним описанным указанным исследователем) способ лечения женской болезни был зафиксирован нами с. Бешгёз. При данном

заболевании, охарактеризованным как «разваливание живота» (*açan ürek daalêr*), женщины обращались за помощью к знахарке, которая делала специальный массаж и «собирала живот» (*ürek toplamaa*), «закручивала пуп», сверху ставила банку. Напоследок она обвязывала женщине живот большим платком, с которым та должна была проходить 2-3 дня.

29. **Yılançık – аппендицит.** Появившаяся в нижней части живота (*kasık*) опухоль ассоциировалась в народных представлениях с маленькой змеей, от чего и произошло название болезни. При данном заболевании обращались к врачу. У гагаузов Болгарии этот термин использовался для обозначения ревматических болей, связанных в основном с влажным и дождливым временем [Стаменова, Таниелян, 2007, с. 189].

30. **При болях в пояснице** готовили специальное согревающее средство из натертого корня хрена (*ren kökü*). Предварительно некоторое время его настаивали на спирту. Хрен выкладывали на платок, которым обвязывали поясницу.

31. **От болей в ногах** делали ножные ванны из кипяченой воды с солью. При болях в суставах использовали листья капусты или лопуха, которые намазывали медом и прикладывали к больному месту, или делали спиртовую настойку из листьев хрена – *hren yapraa*.

Способы лечения простудных заболеваний

32. **Sıtma – лихорадка / малярия** относится к одной из наиболее распространенных в прошлом болезней. Основным ее симптомом был озноб (*titireder, üşüder*). Поэтому больного укладывали в теплое место и делали растирание. В ГРПС зафиксировано народное название этой болезни – **sılmäk** (букв. □трясучка□), которое отражает состояние человека, заболевшего лихорадкой. Согласно данным В. А. Мошкова, распространенным средством от лихорадки было ношение «муски» – талисмана-оберега. Ребенка, заболевшего этой болезнью, три раза проносили через «водяную дыру» (*su delii*) [Мошков, 1901, с. 27, 20]. В народных воззрениях данное заболевание связывалось с воздействием на человека нечистой силы.

У гагаузов Болгарии при таком заболевании (*самма, сътма*) ребенка водили на источник, название которого связано с этой же болезнью – *Самма чушма, Сътма чешме*. У такого источника, почитавшегося в народе как целебный, совершали магические действия с целью запугать и изгнать болезнь [Стаменова, Таниелян, 2007, с. 189].

33. **При простуде – suuklamak** – и для общего оздоровления организма детей водили к бабкам-лекаркам. Они делали массаж (*uiêrlar*), используя при этом свиной жир, ставили на спину банки (*banka urmaa*), а затем лезвием делали на спине небольшие порезы. Считалось, что втирание в тело свиного жира способствует прибавлению крови у ребенка. При воспалении у женщин половых органов делали согревающие процедуры: нагревали казан, накрывали его мешковиной и садились на него.

34. **От насморка** – *dumaa / dumaa olmaa* – дышали, накрывшись одеялом, паром от вареной картошки или картофельной кожуры. Интерес представляет схожий способ лечения при помощи «винного пара» (*buu şaraplan / şarap buusu*). Для этого в таз клали большой раскаленный камень (*kızdırıldılar taşı*), который время от времени поливали вином, и дышали паром, накрывшись одеялом (с. Бешгёз). Вместо вина использовали также воду.

Существовал и другой способ лечения насморка с применением специального сорта мяты – *yası naani*. Высушенное растение посыпали на небольшой кусок ткани синего цвета, которую затем поджигали. Больной должен был дышать этим запахом.

35. **При сильном кашле**, известном в народе как *yorgaca* (**коклюш**), ребенку давали пить лошадиное молоко [ПМА, с. Бешгёз; г. Чадыр-Лунга], которое, как известно, имеет большой процент жирности. Для обозначения данной болезни использовали также термин «*eşek üsürüü*» (букв. □ослиный кашель □) (ГРПС).

Известен и другой способ лечения от сильного кашля (*üsürük için*) и воспаления – с помощью вина и отрубей (*şaraplan kepek*). Немного вина наливали в казан и ставили на плиту. Когда вино закипало, туда постепенно подсыпали отруби, постоянно помешивая. Получалась своего рода лепешка (*pıtacık*) наподобие мамалыги. Когда она немного остывала, ее клали на грудь (с. Бешгёз). В качестве внутреннего согревающего средства употребляли подслащенное кипяченое вино с перцем (*kaynanmış şarap*).

36. **Ангину** – *buaz / buaz şişmesi* – некоторые лечили путем так называемого «поднятия гланд» (*buazlarını kaldırmaa*). Знахарка делала на платке три узелка и «поднимала» гланды, после чего «они уменьшались и больше не увеличивались» (*onnar yasilêr, birtaan(e) büümerlär*) (с. Бешгёз).

4. ОТРАЖЕНИЕ МИФИЧЕСКИХ ОБРАЗОВ БОЛЕЗНЕЙ В ГАГАУЗСКОМ НАРОДНОМ КАЛЕНДАРЕ И ФОЛЬКЛОРЕ

Болезни, особенно эпидемического характера, вызывали у людей панический страх и ужас. Тот факт, что они воспринимались в народе как агрессивные по отношению к людям живые существа. С одной стороны, они связывались с воздействием нечистой силы, а с другой, – рассматривались как судьба, Божья воля, от которой не уйдешь. Чаще всего в фольклоре речь идет о **Чуме** (*Çuma*), образ которой настолько страшный, что в одной из сказок имеется указание на то, что ее боится даже Бог [Мошков, 1901, № 4, с. 3, 16].

В народных воззрениях гагаузов Чума представлена в виде курносой старухи с бледным лицом. Она ходит по деревням и останавливается на ночлег у своих знакомых, которым в благодарность за гостеприимство не делает ни малейшего вреда. Согласно народным представлениям, эффективным способом предохранения от эпидемических заболеваний являлось принесение

ние умиловительных жертв. Если в давние времена жертвовање совершали в честь так называемых низших духов, о чем сохранились сведения в календарной обрядности, то с принятием христианства жертвы приносили в честь Иисуса Христа и Святых-покровителей, которые должны были защитить людей от этих болезней. Жертвы приносили как от имени семьи, так и от всего сельского общества.

Общесельский «**курбан по требованию**», с целью задобрить болезнь и предохранить село от эпидемий (чумы, холеры, тифа) и других бедствий, продолжали совершать и в начале XX в. [Ciachir, 1934. Nr. 6, с. 6]. Обряды жертвоприношений, совершавшиеся от имени семьи, сохранились до настоящего времени. С целью предохраниться от оспы, в День Св. Варвары (4/17 декабря) готовили обрядовую лепешку «за здоровье детей», которую смазывали медом (*balli pita*). Лепешку протыкали вилкой, так, что на ней оставались вмятины. Рано утром ею угощали соседей (*ileştirmää*). В представлениях гагаузов образ **Оспы** имеет некоторое сходство с образом Чумы. Существовало поверье, что болезнь голодная рыщет повсюду, а у тех, кто о ней не позаботился, она уносит кого-нибудь из домашних. В некоторых селах помимо большой лепешки пекли еще три маленькие (*saçak pitası*) с целью задобрить болезнь, «чтобы она наелась и не вошла в дом». Св. Варвару почитали как целительницу от кори и оспы.

Одаривание «за здоровье» соседей лепешкой, смазанной сверху медом (или тарелкой муки со свечей – с. Баурчи), имело место и в День Св. Харлампия (10/23 февраля). Его совершали с целью предупреждения у детей заболевания ушей [Манов, 1938, с. 115].

В народных представлениях ряд болезней являлись результатом несоблюдения ритуальных запретов, приуроченных к определенным праздникам. К таким относится **русальная болезнь**. Так, в Русальную среду (Преполовение) и в Русальную неделю (после Троицы) нельзя было работать (особенно в поле), стирать, купаться (лицо будет в веснушках – *çilli*), входить в воду (можно утонуть), а также спать в обеденное время. Считалось, что тех, кто не соблюдал эти запреты Русали «ударяют» / «сжимают» (*Rusali çarpêr / sıkêr*): сводят с ума, парализуют и т.п.

Чтобы предохранить себя от физических увечий, а будущее поколение от рождения с физическими недостатками, в специальные дни соблюдали ритуальные запреты на работу с острыми предметами: с Игнатъего дня до Рождества (в том числе соблюдали запрет на прядение), в День Св. Трифона, Св. Симеона, Св. Спиридона. С целью уберечь домочадцев и скот от воздействия нечистой силы, в Игнатъев день, в День Св. Георгия и на Троицу рассыпали во дворе просо; в День Св. Федора (Тодоров день) на чердаке дома подвешивали завернутую в платочке освященную в церкви кутью; в День Св. Андрея на воротах и на дверях дома чесноком делали кресты; чеснок носили с собой в кармане; и т.д. Отметим, что основная часть дат, к которым

относятся ритуальные запреты, связана с их особой временной характеристикой в солнечном календаре (с днем зимнего солнцестояния, с началом нового хозяйственного года). Согласно народным представлениям, происходил прорыв временного пространства, в результате чего активизировалась нечистая сила.

У гагаузов Северо-Восточной Болгарии существовали культовые места, особо почитавшиеся в народе во время определенных календарных праздников (сбор в День Св. Афанасия летнего (2 мая), на Троицу, День Св. Марины (17/30 июля) и др. [Манов, 1938, с. 123, 132-133; Квилинкова, 2005а, с. 61-65, 71-72]. Традиция коллективного почитания сакральных объектов, которым приписывали целительные свойства, отражает религиозные воззрения народа, непосредственно связанные с лечебной магией.

Традиция почитания источников и проведение возле них общесельских и межсельских праздников (*сбор*) довольно длительное время сохранялась у задунайских переселенцев (гагаузов и болгар) после переселения в Бессарабию вплоть до начала XX в. [Мошков, 1902, № 3, с. 54].

5. ОТНОШЕНИЕ ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА К НАРОДНОЙ МЕДИЦИНЕ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ

В отличие от официальной Церкви, отношение местного духовенства ко врачевательной магии и знахаркам в XIX – первой половине XX в. было неоднозначным. Они писали: «Нельзя сказать, чтобы поверья этого рода были ничтожны и маловажны, не имели никакого значения и удерживались народом только в силу давности их; нет, это поверья имеют в жизни народа серьезное значение и сопровождаются часто самыми пагубными последствиями... Нельзя отвергать, что знахарям доступны некоторые знания целебных трав, кореньев и других снадобий, на которые случайно набрел наблюдательный ум наших предков; но объем этих знаний весьма ограничен и притом они спутаны с многочисленными суевериями и обставлены таинственными приемами, что часто теряют свое действительное значение» [Щеглов, 1885, № 11, с. 272, 286]. В публикуемых статьях, в которых описывались распространенные в народе языческие обряды и суеверия, священники признавали действенность используемых знахарками средств лечения [Кульчицкий, 1873, № 22, с. 824; Федоров, 1877, № 9, с. 382].

Официальная Церковь запрещала какую бы то ни было магию, в том числе лечение, в котором присутствовал заговор и магические действия. Знахарей наказывали епитимьей (определенным количеством земных поклонов во время церковной службы, отказом причащать в течение нескольких лет и т. п.). Однако не все местное духовенство придерживалось столь жестко этих взглядов. Некоторые из них отмечали, что в лечении знахарок «есть много верного, но много суеверного» и «потому священникам весьма трудно

боротся с суевериями, относящимися к лечению больных». Они обращали внимание епархиального начальства на то, что «нужно быть весьма осторожным в этом отношении, чтобы не потерять доверия к себе прихожан» [Федоров, 1877, № 9, с. 386].

Однако, из историографического и полевого материала видно, что в XIX – первой половине XX в. некоторая часть местного духовенства сама искренне верила в действенность оберегов и народных средств, основывающихся на вере в Божью силу. Как сообщила нам знахарка из с. Гайдары, священник с. Думбровены, благословляя ее врачевательную деятельность (*açan sän okêrsin dooru üreklän*), подарил ей освященный венок «фенец» из различных лечебных трав, который используется ею в лечебной магии. Священнику на тот момент исполнилось 105 лет. Со слов опрошенной нами знахарки, ее способности признаны даже монашками из соседнего монастыря, которые, направляя к ней больных, говорили им, что ей не запрещается лечить даже в день Пасхи, так как она может излечивать от «тяжелой болезни» (*aar astalık*). (Подробнее см. Квилинкова, 2010а, с. 248-253.)

В настоящее время отдельные представители местного духовенства более строго соблюдают предписания официальной Церкви. В целом же, местное духовенство смотрит на народную медицину (лечение без колдовских приемов) довольно снисходительно, прилагая все же определенные усилия для борьбы с этим.

6. НАУЧНОЕ ОБЪЯСНЕНИЕ НАРОДНЫХ СПОСОБОВ ЛЕЧЕНИЯ

Из приведенного материала видно, что и в настоящее время в гагаузских селах широко применяются народные способы лечения, составной частью которых является магия и заговоры. Вера в их силу и действенность не является современным модным увлечением, а основано на традиционных воззрениях, сохраняющих свою значимость и в начале XXI в.

Многие из народных способов лечения основываются на многовековом опыте пастухов и крестьян. Широко использовали отвары из лечебных трав, которое употребляли внутрь или использовали при купании; активно применяли согревающие процедуры из соли, отрубей; лечение паром и др. В подобных способах отчетливо сохранились традиционные лечебные приемы, основанные на использовании целебных свойств паровых бань: пламени костра, водяного пара, разогретых камней.

В разнообразных способах лечения с использованием целебных свойств вина при простудных заболеваниях ярко проявляется хозяйственная деятельность гагаузов – занятие виноделием. Древним является использование лошадиного молока как лекарственного средства при лечении кашля у детей. Запрет на употребление у гагаузов мяса (и молока) лошади можно было бы

объяснить влиянием христианства. Однако отметим, что турки, в отличие от многих тюркских народов, также не употребляют в пищу мяса лошади. Возможно, данный запрет связан с особым почитанием этого животного.

Использование золы в медицинской практике не случайно. В настоящее время хорошо известны различные функции древесного угля – связывание (адсорбция за счёт освобождающейся структуры микропор) и выведение из организма токсинов, образующихся при интенсивном разрушении посторонних вредных бактерий (дисбактериозы кишечника), и т. д. Аналогичное действие по своему содержанию оказывал чеснок, который использовался при «лечении» как внутреннее, так и наружное средство от поноса.

Немалая часть народных способов лечения отражает мифические взгляды народа на болезни как на живые существа, в основе которых лежит страх перед природой и болезнями (особенно эпидемическими). Уникальными являются сохранившиеся до настоящего времени способы лечения, в которых сохраняется связь слова (заговора) с магическим действием, временем суток и положением луны.

Всякие болезни, особенно нервные, приписывали порче, сглазу или действию нечистой силы. С целью предохраниться от болезней носили талисман-оберег («муска») [Квилинкова, 2008з, с. 339-372; 2009б, с. 291-309; 2010а, с. 137-168], соблюдали ритуальные запреты в определенные праздники, а также совершали жертвоприношения как от имени семьи, так и от всего сельского общества.

Многие из заговоров сопровождалась совершением ритуальных действий с использованием магических предметов (нож, ножницы, сито и др.) и растений (конопля, базилик и др.), выполнявших функцию оберега. Рассмотрение народных способов лечения основанных на обряде показывает, что магия направлена на то, чтобы передать магическую силу объекту, на который оказывается воздействие. Заговорное слово призвано было лишь закрепить магию, содержащуюся в символических ритуализованных действиях. Показательно, что при этом болезнь не запугивали и изгоняли (как в заговорах), а уничтожали: резали ножом или ножницами, душили (сжимали), выпивали, растворяли в воде и т.д.

В лечебной магии часто встречается числа 3 и 9, имеющие магическое значение. Непременным атрибутом многих магических обрядов является яйцо, символ возрождения жизни. Оно используется как средство, вбирающее в себя всю отрицательную энергию и очищающее организм. Вместе с тем, яйцо выполняло функцию обезболивающего средства способного одновременно снимать опухоль.

Жизнестойкость народной медицины у гагаузов заключается в том, что она сохраняет свою значимость в системе жизнедеятельности и в мировоззрении народа и является составной частью современной народной культуры. Сохранившиеся в быту вплоть до конца XX в. патриархальные начала, а

также компактное проживание в сельской местности во многом способствовали консервации народной обрядности и традиционных ценностей. Немаловажным фактором сохранения народных способов лечения являлось то, что материальный уровень большинства сельских семей был невысоким, поэтому оплата услуг знахарей представляла значительную трудность. Это в свою очередь способствовало передаче народных знаний по лечению болезней, особенно детских, от матери к дочери или от бабушки к внучке. В немалой степени на сохранность народной медицины оказало влияние то, что профессиональных врачей и больниц в Бессарабии до второй половины XX в. было недостаточно. Помимо этого в сознании крестьян достаточно глубоко укоренилось недоверие к лечению с помощью лекарств.

В народной медицине выбор средства лечения совершался с учетом традиций народной культуры и религиозных воззрений. Значительное влияние на народную медицину оказало христианство: использование числа 3, призывание на помощь Христа, Богородицы (в заговорах), чтение молитв (от головной боли, от сглаза – «Отче наш», от испуга, паралича – «Кем саат» и т.д.). Тот факт, что практически все элементы религиозно-магической обрядности гагаузов и связанные с ней представления находят широкие аналогии в мировоззрении и обрядовой практике народов Юго-Восточной Европы, объясняется общностью их происхождения и единой религиозной принадлежностью.

В настоящее время характер медицинской культуры гагаузов претерпел значительные изменения. Развитие государственной системы здравоохранения привело к тому, что современные поколения пользуются в основном квалифицированной медицинской помощью. И в настоящее время при ряде заболеваний, а также когда лечение, предлагаемое врачами неэффективно, обращаются к знахаркам. Несколько реже при лечении определенных болезней в народе используются лекарственные растения.

НАРОДНАЯ МЕТЕОРОЛОГИЯ. ПРИМЕТЫ И ГАДАНИЯ.

Квилинкова Е.Н.

1. ПРИМЕТЫ, СВЯЗАННЫЕ С НАРОДНЫМ КАЛЕНДАРЕМ И ХОЗЯЙСТВЕННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬЮ

Составной частью народных знаний являются приметы и гадания, которые в той или иной степени присутствуют в обрядности почти каждого праздника. «В приметах и гаданиях отношение человека к действительности ограничено стремлением узнать будущее, чтобы подготовиться к нему» [Пропп, 1963, с. 81]. Однако нередко они сопровождаются обрядовыми действиями, направленными на то, чтобы не только определить погоду и, соответственно, время посева, но и повлиять на урожай, семейное благополучие, замужество, счастье. Многие приметы восходят к тысячелетнему опыту древних земледельцев и скотоводов, передаваясь из поколения в поколение.

Основная часть примет и гаданий, занимавших важное место в жизни крестьян, связана с трудовыми обычаями и обрядами, началом сельскохозяйственных работ и т. д. Наполненность сезонов хозяйственными работами была неодинаковой. Поэтому различные временные отрезки обладали разной ценностью для человека, и *время воспринималось как переход от одного вида деятельности к другому*. Зачастую сроки сельскохозяйственных работ устанавливались в соответствии с народными приметами. В их основе лежали знания, основывающиеся на локальной системе указания времени, связанной с местными природными циклами, например: *teren (?) papuşoyu ekerlär, açan çekeder güvennä çiçek açmaa* / «позднюю (?) кукурузу начинали сеять, когда расцвел терновник» [ПМА, с. Карбалия].

Особый интерес представляет сохранившийся у гагаузов традиционный способ отсчета начала сельскохозяйственных работ от праздников *Касым* (дня Св. Димитрия) и *Хедерлез* (День Св. Георгия), являющихся основными датами скотоводческого календаря (начало и окончание выпаса скота на летних пастбищах). До наших дней дошла рифмованная пословица, отражающая народные знания о природно-климатических условиях региона проживания в связи с хозяйственной деятельностью: *Üz on – tarlaan başına kon* [ПМА, Карбалия; Малай, 1875, с. 831; Манов, 1938, с. 111]. Считалось, что по прошествии 110 дней после праздника Касым почва достаточно прогрелась и можно смело начинать сеять, несмотря на капризы погоды.

Отсчет начала уборочных работ вели от праздника Хедерлез / день Св. Георгия (жатва начинается через 40 дней после праздника «Идриллес») [Маринов, 1956, с. 109]. В день Св. Георгия мужчины верхом на лошадях совершали обрядовый обход полей с целью определения степени зрелости зерновых. Своеобразным критерием служила следующая примета: если заяц может спрятаться в колосьях пшеницы, то будет хороший урожай, что, соответственно, обеспечит благополучие хозяйства. Подобный способ отсчета и связанные с ним приметы и обряды свидетельствуют о применении гагауза-ми в земледелии скотоводческого календаря.

В основе ряда примет лежат народные воззрения о том или ином виде животного или птицы, что в свою очередь отражает их значение в жизни народа. Так, например, считалось, что, отправляясь первый раз весной на поле, встретить на пути волка – хорошо, а кошку или зайца – нехорошо [Мошков, 2004, с. 219]. Приметы, связанные с образами некоторых птиц, напрямую соотносились с земледельческой деятельностью: «Кто увидит весной в первый раз аистов («лелек» – Е. К.), должен их сосчитать. Число это укажет, сколько кило пшеницы уродится у сосчитавшего в наступающее лето. То же самое наблюдается и по отношению к журавлям («турна»). Если услышавши в первый раз кукушку, сосчитать сколько раз она прокукует, то число это также укажет число кило пшеницы, которое уродится в текущее лето [Мошков, 2004, с. 263].

Приход весны в народном календаре связывался с 1 марта. Согласно народным наблюдениям, для начала этого месяца характерна неустойчивая погода. Для того чтобы будущий урожай не пострадал от капризов погоды, крестьяне соблюдали ритуальные запреты и совершали ряд обрядовых действий, направленных на защиту будущего урожая и «обеспечение» плодородия. С 1 по 9 марта запрещалось стирать и вывешивать белое белье, чтобы не способствовать возвращению зимы. Нарушение данного предписания, по существующему в народе поверью, может привести к заморозкам, результаты которых скажутся на будущем урожае.

Окончательный приход весны и начало нового сельскохозяйственного года связывались с днем 40 мучеников (9 / 22 марта). Согласно народной метеорологии, «после этого дня погода становится значительно теплее». Однако, на всякий случай, следовало «пробудить землю от сна». С этой целью стучали 40 раз длинной палкой по земле (с. Баурчи). Установлению теплой погоды и предохранению виноградников от заморозков, согласно народным представлениям, способствуют костры, с помощью которых старались «согреть землю». Для этого в день 40 мучеников утром во дворе каждого дома, под деревом или возле калитки, разжигали из «мусора» небольшой костер. Через него перепрыгивали все домочадцы.

По мнению ряда ученых, в обрядовых огнях, зажигавшихся в день 40 мучеников, просматривается рациональная основа – окуривание деревьев

против вредителей [Календарные обычаи и обряды..., 1977, с. 254, 301]. По сведениям В. А. Мошкова, 1 марта также разжигали костер из соломы, чтобы «обработать» шерстяные вещи от моли: «утром старухи выносят из дому все шерстяные вещи, зажигают солому и, развесивши вещи по направлению ветра, окуривают их дымом, для того, чтобы их моль не ела» [Мошков, 2004, с. 327].

Отметим, что и в обрядности других весенних праздников хозяйственная магия, связанная с использованием огня играет важную роль. Обрядовые огни (костры) являлись также составной частью масленичной обрядности (Прощеного воскресенья), Чистого четверга (на могиле или во дворе дома), Благовещения (не во всех селах). Праздник Благовещения (25 марта / 7 апреля) считался окончательной датой наступления весны. Согласно народной примете, с этого дня «можно начинать купание в реке и продолжать его до Успенья» [Мошков, 2004, с. 329].

Приметы сами по себе, без «необходимых» практических действий, быстро утратили бы свою значимость. Они продолжали сохраняться благодаря тому, что крестьяне не только пытались узнать будущее и психологически подготовиться к нему, но и стремились использовать полученные сведения в своей хозяйственной деятельности. Во многих совершавшихся магических действиях отражаются народные знания земледельцев, направленные на заботу о хозяйстве.

Приуроченность обрядовых огней к весеннему циклу свидетельствует об их связи с солярным культом. В основе совершавшихся обрядовых действий лежат воззрения об умирающей и воскресающей природе, тесно связанные с культом предков, со стремлением пробудить последних, чтобы они содействовали приходу весны. Большое значение в обрядовых кострах имела очистительно-предохранительная магия. Помимо данной функции ярко прослеживается в приметах и поверьях связь огня с семейным благополучием: не разрешалось давать огонь в первый день сева, «чтобы из дома не ушло благополучие». Аналогичные поверья распространены у многих европейских народов [Календарные обычаи и обряды..., 1983, с. 124, 118].

У гагаузов отчетливо прослеживаются следы почитания огня, проявляющиеся в большей степени в религиозных воззрениях: плевать в огонь нельзя; если в него плюнул маленький мальчик – то он будет страдать недержанием мочи, если же взрослый – то распухнут половые органы. Кроме того, нельзя бросать в огонь волосы, нельзя в него мочиться и т. д. Огонь использовался как средство народной медицины в семейной и скотоводческой обрядности. К примеру, всех входящих к роженице гостей окуривали огнем; при эпидемиях в целях профилактики скот прогоняли между двумя кострами и т. д. [Мошков, 1901, № 4, с. 57; Мошков, 2004, с. 359].

Если в одних приметах и поверьях, сопровождающих значимые календарные праздники, отражается рациональная основа хозяйственной деятель-

ности, то происхождение ряда ритуальных запретов, связанных с огнем, объясняется суеверным страхом перед ним как природной стихией. Так, основу обрядности трех праздников наиболее жаркого месяца июля, составляет ритуальный запрет на разжигание огня: День Св. Марины (17/30 июля), Св. Ильи (20 июля / 2 августа), Св. Фоки (22 июля / 4 августа). Его соблюдали для того, чтобы в хозяйстве ничего не сгорело. Наиболее опасным (*hatali gün*) считался в народе праздник в честь Св. Фоки, в который запрещалось разжигать огонь даже для приготовления пищи.

Таким образом, обрядность дней, отмечавшихся «от пожаров», и праздников с «предписанием» обрядовых огней, связаны с культом плодородия, но имеют разное содержание. Основу первых составляет предохранительная магия, главной целью которой было сберечь собранный урожай. Основным же предназначением обрядовых огней являлось стремление активизировать природные процессы, ускорить приход весны с помощью умерших предков, то есть проявляется их связь с культом предков. Наряду с этим они выполняли очистительную и предохранительную функции.

Хозяйственная деятельность крестьян во многом основывалась на приметах, включающих в себя народные знания о природе. Согласно классификации С. А. Токарева, *приметы о погоде* делятся на три группы: краткосрочные (погода на завтра), долгосрочные (какая будет весна, лето), фиксированные (в день такого-то святого полагается быть такой-то погоде) [Календарные обычаи и обряды..., 1983, с. 58]. Эти приметы были приурочены к наиболее значимым в календаре датам и циклам.

Так, День Св. Спиридона (12/25 декабря) в народе связывали с днем зимнего солнцестояния. Считалось, что с этого праздника «солнце поворачивает» к лету (*gün dönmesi*) – день начинает увеличиваться на одно пшеничное зерно или на один куриный шаг. И потому не случайно гадания о погоде, охватывающие временной промежуток в течение 12 дней (по месяцам года), начинались со дня Св. Спиридона до Рождества. Так, по погоде в день Св. Спиридона определяли какой будет погода в январе. Каждый последующий день обозначал в порядке очередности соответствующий месяц года, например: день следующий после праздника в честь Св. Спиридона указывал на то, каким будет февраль и т. д. В зависимости от погоды, установившейся в тот или иной день, делали прогнозы о погоде на соответствующий месяц будущего года (облачный, дождливый и т. д.) [ПМА, с. Бешгёз].

Исходя из прогнозируемых погодных условий, пытались предугадать урожайность тех или иных сельскохозяйственных культур, засеваемых в определенные месяцы. Такого рода прогнозы в известной степени влияли на принятие определенных хозяйственных решений, например: опытные хозяева старались засеять больше одной или другой культуры (чтобы предохранить домочадцев и домашний скот от голода). Если, согласно прогнозам, ожидался богатый урожай винограда, рачительные хозяева стремились за-

ранее прикупить еще одну бочку, так как в разгар сезона они значительно дорожали и т. п.

По погоде в День Св. Симеона (3/16 февраля) гадали о погоде на лето: если ледяные сосульки под стрехой хоть немного отстают, то говорят, что лето будет теплое [Мошков, 2004, с. 322]. В этой связи существовала следующая поговорка: *Simon söleycek – saçaklardan akıcek, söläymicek – akımicek* / «Симон велит – с крыш потечет, не велит – не потечет, то есть будет позднее лето». Эта примета, вероятно, связана с воззрениями о встрече зимы с весной. У других народов о погоде на лето гадали в праздник Сретения.

С днем Св. Ильи у гагаузов связана следующая примета: «до дня Св. Ильи дождь идет по ветру, а после этого дня – против ветра» [ПМА, с. Карбалия]. Согласно народным воззрениям, Св. Илья заведует небом, ветрами, облаками и дождем. Этот день отмечали, чтобы уберечься «от опасных дождей», от града, которые могли повредить уже созревшему урожаю (*hatalı yaamurlar*), а также от пожаров. Считалось, что если в этот день гремит гром – значит Илья щелкает своим кнутом. В связи с этим в народе существовало следующее поверье: услышав в первый раз гром в новом году, необходимо легонько удариться головой о какой-то железный предмет, «чтобы она была такая же сильная» [ПМА, с. Баурчи]. В основе данного верования лежит контагиозная магия.

В День Св. Ильи пекли обрядовую лепешку, которую смазывали медом (*ballı pita*) и раздавали соседям [ПМА, с. Дезгинджа]. Можно предположить, что в древности люди, принося лепешку в жертву божеству, связанному с данной природной стихией, пытались умилостивить его и тем самым «обеспечить» благоприятную погоду и урожай. При длительном бездожде в честь этого святого произносили специальную молитву «для дождя». В ней после прославления Пророка Ильи следовала мольба к нему о том, чтобы он «своим словом остановил тучи и (направил на землю) эти льющие воды» [Квилинкова, 2010, с. 373].

Ряд примет, являющихся составной частью обрядности некоторых календарных праздников, сопровождался определенным стереотипом поведения. Так, например, считалось, что как проведешь Масленицу и Новый год, таким и будет весь год. С целью влияния на собственное благополучие в эти праздники устраивали обильное угощение, что связано с верованием о магии первого дня. С точки зрения современного человека, у многих примет и связанных с ними ритуальных запретов отсутствует логическая связь, как, например, в следующем: «Чтобы летом не страдать от жажды стараются в день Пасхи воздерживаться от употребления яиц» [Мошков, 2004, с. 330].

Ряд народных примет связан с религиозными представлениями. Запрет на работу в праздник Благовещения объяснялся тем, что даже прилетевшие птицы (ласточки) не вьют в этот день гнезд. Эта примета являлась своего рода народным доказательством объяснения непорочного зачатия Девой Марией и божественности самого Иисуса Христа. В научной литературе отме-

чается, что данное поверье, распространено у многих европейских народов. Однако информаторы-гагаузы сообщали нам, что достоверность данной приметы была лично проверена ими в действительности [ПМА, с. Джолтай].

В основе ряда примет, со временем превратившихся в ритуальные запреты (табу), лежат народные знания, отражающие заботу о физическом здоровье человека и здоровом питании (запрет на употребление фруктов в пищу или на купание в водоемах до определенных праздников), в основе других – религиозные воззрения и суеверный страх.

2. ПРИМЕТЫ И ОБРЯДЫ, СВЯЗАННЫЕ С ГАДАНИЯМИ

Если приметы в значительной степени основывались на народных знаниях природы, то гадания представляли собой стремление человека получить информацию о будущем из обстановки, искусственно создаваемой самим человеком [Календарные обычаи и обряды..., 1983, с. 63-64]. Гадали больше всего зимой, точнее, с поздней осени, после уборки урожая и завершения всех хозяйственных работ. Наибольшее количество гаданий совершалось в семейном кругу. С. А. Токарев классифицировал гадания по времени (к каким дням приурочены), по цели (о чем гадают), по способу их осуществления.

Наиболее богат гаданиями и приметами новогодний цикл праздников, который начинался со дня Св. Игнатия до Крещения. Считалось, что этот временной отрезок оказывает магическое воздействие на весь последующий период, то есть в основе данного воззрения лежит инициальная магия, или «магия первого дня». Он включает в себя разнообразные по цели и способам гадания: о погоде, об урожае, о приплоде домашних животных и птиц, о счастье, о суженом.

Погоду и урожай предсказывали по обрядовой лепешке, приготавливаемой в Игнатьев день. За ужином хозяин дома разламывал ее на две части, которые условно обозначали две половины года. Какая из них оказывалась больше, в тот период года и ожидали большее количество осадков.

В Игнатьев день по первому посетителю (*poleznik*) предсказывали судьбу крестьянского хозяйства в целом. Первого пришедшего в дом человека усаживали около очага «*nică kloçka*» (как квочку) и угощали едой и вином. Считалось, что пол полезника влияет на пол будущих цыплят и животных и от того, «насколько легкая у него рука, зависит плодородие в хозяйстве». Поэтому иногда хозяйки сами приглашали известного им человека к себе домой, посещение которого считали благоприятным для разведения домашней птицы. Функциональной направленностью обрядовых действий Игнатьева дня было обеспечение плодородия земли, увеличение числа домашней птицы, а также домашних животных.

Начиная со дня Св. Игнатия и до Рождества во многих гагаузских селах резали откормленных свиней, еду из которых готовили лишь на Рождество. По селезенке свињи предсказывали продолжительность зимы.

Более всего гаданий совершалось под Новый год, что связано с инициальной магией («магия почина»). Гадали об урожае, о погоде, о счастье и т. д. В ночь под Новый год на подоконнике раскладывали 12 луковичных перьев, которые называли в соответствии с 12 месяцами года. Их посыпали солью и наутро смотрели: в каких из них появилась влага, те месяцы и будут дождливыми. Наиболее пристальным было внимание к тем месяцам, когда должен был происходить рост растений.

Об урожае гадали по кресту на праздник Крещение Господне / *Ay Yordan* (6 / 19 января). Во время большого водосвятия, происходившего в общественном месте у колодца или у проточной воды, священник опускал крест в воду. При совершении обряда у моря или реки группа парней тут же бросалась за ним в воду. Согласно народным представлениям, это обеспечивает человека здоровьем на весь год. По состоянию креста гадали о будущем урожае: если крест покрывался льдом, считалось, что год будет урожайным.

Под Новый год (1/14 января) гадали о счастье по праздничному пирогу. Накануне готовили слоеный пирог с творогом (*döşemä, kiş kurması, plaçinta*), в который запекали монету, разные палочки, соломинку, перышко. Каждая из палочек обозначала определенный вид хозяйственной деятельности. Пирог делили на всех членов семьи и по тому, кому какой предмет доставался, судили об успехе в этом виде деятельности в наступающем году (в разведении птиц, ягнят, коров и т. д.). Считалось, что кому досталась монета, тот будет хозяином дома или станет богатым.

Разнообразные гадания о суженом также совершались под Новый год. Так, например, в полночь девушка выходила во двор и прислушивалась: откуда донесется лай собаки или пение петуха, с той стороны села и будет жених. Аналогичный тип гадания совершали при помощи брошенной через ворота туфли. В какую сторону указывал носок туфли, «оттуда и жди жениха». О времени замужества гадали при помощи небольшой обрядовой лепешки (*pitacık*), приготовленной на «молчаливой» воде (*saklı su*). Несколько девушек, собравшихся в одном доме, выносили свои лепешки на порог и звали собаку; чью лепешку собака съест вначале, та первой и выйдет замуж [Квилинкова, 2002а, с. 47].

Использовался и другой способ гадания о суженом с элементами магии. Два зеркала ставили напротив друг друга и зажигали две свечи. В полночь девушка, оставшись в комнате одна, должна была раздеться догола, распустить волосы и смотреть в одно из зеркал, в котором отражалась улица. Кто промелькнет в зеркале, за того она и выйдет замуж или так будут звать ее мужа.

Гадания о счастье и о суженом – *kismetini bakmaa* – составляли основу праздника летнего солнцестояния – *Драгайка* (Рождество Иоанна Крестителя – 24 июня / 7 июля). Накануне этого дня (*Dragaykaya karşı*) девушки собирали в степи чертополох (*genger*). В честь каждого члена семьи, кроме родителей, назначался цветок, верхушку которого подстригали. Наутро смо-

трели, у какого цветка верхушка выросла больше всего, того ждало счастье в будущей семейной жизни. Девушки загадывали по нескольким цветкам чертополоха, которые также подстригались, имена своих возлюбленных. Таким образом, они пытались определить имя суженого. Данный обычай, по-видимому, связан с воззрением о том, что природа накануне дня летнего солнцестояния, приобретает магическую силу.

Близкое по форме гадание о счастье и семейном благополучии совершали в некоторых селах накануне дня Св. Георгия (*Хедерлез*). Женщины сеяли перед домом семена базилика в виде креста. На следующий день смотрели, если семена проросли, то семью ожидало счастье и достаток [ПМА, с. Джолтай]. Этот вид гадания связан со значением праздника Хедерлез как начала нового хозяйственного года и, вероятно, имеет древние корни.

Кроме Св. Георгия, особые свойства приписывали также празднику Пасха, и Успению Пресвятой Богородицы (*Büük Panaiya*). Согласно народным воззрениям, накануне этих дней зарытые клады странным образом проявляют себя – «светятся» (*mal oynamasi, mal oynâr*) [Мошков, 2004, с. 337; ПМА]. Для того чтобы стать обладателем клада, необходимо было принести жертву (животное, птицу), вид которой устанавливался в результате проведения специального обряда. Необходимо посыпать золой место возле клада и наутро посмотреть и определить, чьи следы там видны.

В прошлом у гагаузов Молдовы имело место гадание при помощи чеснока, совершавшееся в специально предназначенный для этого праздник – День Св. Андрея / *Sarmisak günü* («День Чеснока»). Накануне этого дня парни и девушки, собиравшиеся в специально назначенном доме на посиделки, приносили с собой головку чеснока и клали ее в тарелку. Весь вечер за ней наблюдали девушки, чтобы она не пропала, а парни пытались незаметно ее «украсть». Под утро каждый из присутствующих брал с собой домой головку чеснока. Зубчики чеснока сажали в цветочный горшок по количеству домочадцев. По их росту гадали о счастье членов семьи, а девушки – о суженых [Квилинкова, 2002а, с. 22-23]. То, что для гадания использовали именно это растение, связано с «открытием сезона» употребления чеснока, имевшего практическую значимость. День Св. Андрея символизировал собой окончательное наступление зимы и холодов, во время которых чеснок был лучшим профилактическим средством от различных простудных заболеваний.

3. ПРИМЕТЫ И ГАДАНИЯ, СВЯЗАННЫЕ С ПРЕДСТАВЛЕНИЯМИ О ВОЗДЕЙСТВИИ КОСМИЧЕСКИХ ОБЪЕКТОВ НА ЧЕЛОВЕКА И ЕГО ХОЗЯЙСТВО

Значительная часть примет опиралась на народные знания о природных явлениях, а потому имела практическое значение. В основе некоторых из них лежал суеверный страх, выражающийся в бессилии перед природой. Суще-

ствовали также приметы, связанные с Солнцем и Луной, в основе которых лежало понятие «счастливого и несчастливого времени».

Характерной чертой космогонических представлений является бифуркативность (разделение на мужское и женское начало), которая проявляется в противопоставлении Луны и Солнца по половому признаку (оппозиция мужское – женское). Обычно Солнце выступает как существо женского рода («*gün-ana*»), а Луна – мужского («*ay-boba*»). Однако следует отметить нечеткость этих представлений [Мошков, 1904, с. 41-43; 1901, № 4, с. 53].

Согласно древним воззрениям гагаузов, сутки рассматривались как рождение Солнца и его символическая гибель, т. е. ночь в этом случае ассоциировалась со смертью Солнца, с уходом его в загробный мир. Представление о том, что Солнце умирает или связано с миром умерших ярко проявляется в сказках [Мошков, 1901, № 4, с. 53; 1904, с. 15-16].

Воззрения о рождении и смерти Солнца отражаются также в названиях сторон света – *gün duuması / gün duudu / güneş duudu* (рождение Солнца – восход) и *gün batisı* (заход Солнца – запад). Составной частью религиозной обрядности является почитание Солнца и восточной стороны неба (ежедневное утреннее моление совершали, повернувшись лицом к востоку; голову жертвенного животного в ритуальном жертвоприношении (курбан) также поворачивали на восток и т. д.).

Наряду с этим довольно отчетливо просматриваются и элементы почитания в прошлом Луны. У гагаузов, как и у многих других народов, слово *ay* включает в себя понятие «светило» (Луна) и «отрезок года» (месяц). С другой стороны, оно имеет значение □Святой□, а в представлениях о Луне отражается восприятие ее как живого существа, которое проживает целую жизнь в течение одного месяца: рождается (*ay duusu* – восход Луны / рождение Луны), взрослеет, стареет и умирает, что в природе соответствовало фазам Луны – *eni ay* (новый месяц), *dolu ay / bütün ay* (полный месяц), *yarım ay* (половинный месяц) / *ay dalantisı* (Луна на ущербе – «откушенная»).

Более всего народных примет связано с начальной фазой Луны, по состоянию и положению которой гадали о погоде [ПМА, г. Чадыр-Лунга]. При появлении месяца «следят, куда направлены рога молодого месяца, а также – длинны они или нет. Если рога направлены вниз, то весь наступающий месяц будет мокрым, если же вверх, то сухим. Если рога длинны, то погода, которая наблюдается в настоящую минуту, будет продолжаться еще долго. Если коротки, то она скоро переменится. Если месяц бывает красным, то говорят, что его кусают волки. Такой вид месяца вообще считается дурным предзнаменованием: либо град пойдет, либо убийство случится, либо другое какое-нибудь несчастье. <...> Круги около луны зимою предвещают крепкие морозы» [Мошков, 2004, с. 256-257].

В народном представлении *качественные характеристики времени* («благоприятное» и «неблагоприятное» время для благополучия человека –

при начале посева, строительстве дома, лечении и т. д.) находились в прямой зависимости от времени суток, дней недели, положения Солнца, фаз Луны [Квилинкова, 2003, с. 149-151]. Это свидетельствует об использовании для хозяйственной регламентации знаний, учитывающих ориентацию на солнечное и лунное природное время.

В традиционном мировоззрении сохранились архаичные элементы, из которых видно, что течение времени ассоциировалось с движением солнца. При этом «правильным» признавалось движение солнца с востока на запад. Например, обрядовые хороводы в правую сторону (*horu üzünä*) считались правильными, а в левую – неправильными (*horu tersinä* / «хору наоборот»), которые водили в русальные праздники – с. Джолтай). Магические действия с движением влево (сторона, связывающаяся с нечистой силой) широко распространены в новогодних гаданиях: бросание туфли через левое плечо и т. п.

Составной частью народного мировоззрения было представление о том, что космические и природные объекты также могут оказывать энергетическое воздействие на человека или животных. С целью воспрепятствовать негативному воздействию человек выработал определенные способы защиты себя и своего хозяйства.

Считалось, что одним из источников вредного воздействия может быть космический объект, находящийся в определенной фазе. Так, с конкретными фазами Луны соотносили некоторые виды действий, запретов и предсказаний. Например, важные хозяйственные работы (посев, пахоту и т. п.) начинали рано утром, когда день «набирает силу», чтобы дело спорилось и также «набирало силу», и избегали для этого понедельник, который считался неблагоприятным днем недели [Мошков, 1902, № 4, с. 64].

Лунный календарь являлся частью народной хронологии и также регламентировал хозяйственную жизнь. С конкретными фазами Луны соотносили определенные виды действий, запретов и предсказаний. Например, «первая четверть луны (новолуние) считается вообще временем неблагоприятным для начала работ. В это время не сеют и не сажают деревьев» [Мошков, 2004, с. 257]. Полнолуние считалось благоприятным временем для начала важных дел: посев, строительство дома [Маруневич, 1980, с. 149]. Сведения, приводимые В. А. Мошковым, свидетельствуют о том, что воззрения гагаузов о новолунии противоречивы. С одной стороны, новолуние считалось благоприятным временем для начала посева. С другой стороны, новолуние, а также понедельник наделялись отрицательной магической силой. Согласно народному поверью, человек, впервые увидевший молодой месяц, сразу после этого должен посмотреть в степь, но не на людей и дома, «чтобы не навредить» [Мошков, 1901, № 4, с. 55; 1902, № 4, с. 64]. Вероятно, данные поверья связаны с представлениями о том, что взгляд человека может удерживать и передавать полученную из космоса (от космических объектов) энергию.

Тесная связь с фазами Луны ярко проявляется в лечебной магии, основанной на обряде. Так, чтобы болезнь убывала, «молчаливую воду» (прине-

сенную молча из трех колодцев) оставляют во дворе на ночь во время убывающего месяца. Затем обряд дважды совершают при нарастающем месяце, чтобы ребенок рос и крепчал (ПМА, Гайдар, К.Е.И.). Данные сведения свидетельствуют о том, что в народных представлениях природные и космические объекты рассматривались как сила, способная, при соблюдении определенных предписаний, основанных на древних знаниях, оказывать влияние на здоровье человека и на все его хозяйство.

Дни недели в народных представлениях также наделялись разной значимостью. Почитание четверга, например, имело строго фиксированный временной промежуток и связано с культом умерших: «Все четверги от Пасхи до Вознесения празднуют, то есть в эти дни работают только около дома, но в поле не выходят, из боязни, чтобы град не побил поля» [Мошков, 2004, с. 332].

Особо почитались среда, пятница, воскресенье, которые выступают в сказочном фольклоре в роли трех мифических существ: *Çarşamba-Karısı* или *Çarşamba-Babası* (Среда-Женщина или Среда-Баба), *Cumaa-Karısı* или *Cumaa-Babası* (Пятница-Женщина или Пятница-Баба), *Pazar-Ana* (Воскресенье-Мать). Их представляли в виде старух, которые зорко следят за тем, чтобы накануне этих дней никто не работал, особенно с пряжей [Мошков, 1901, № 4, с. 14].

Происхождение подобного рода персонажей восходит к дохристианским и домусульманским традициям, хотя современная трактовка (информаторами) почитания среды, пятницы и воскресенья связывается с библейскими событиями, с именем Иисуса Христа. Аналогичные образы, связанные с почитанием определенного дня недели, известны у многих народов.

В ряде обрядов народной медицины важна временная ориентация. Эффективность лечения тесно увязывалась с соблюдением определенных временных параметров: совершение обряда в строго установленное время суток, в определенные дни недели и в соответствии с конкретными фазами Луны. Как правило, начало лечения было приурочено к убывающему месяцу, а окончание – к нарастающему и т. д.

Так, ритуал лечения от «собачьей болезни» совершали три раза. При этом нужно начинать в среду и обязательно тогда, когда месяц шел на убыль (*açan ay gider geeri*). Считалось, что это будет способствовать «убыванию» болезни (*uşaan deerdi geerlesin*). Затем необходимо было два раза искупать ребенка в период, когда месяц нарастал (*açan ay gider ileri – ay ilerişkänä*), чтобы ребенок «шел вперед» (*uşak ilerlesin*), то есть набирался сил и креп. Второй раз купание совершали в субботу. К среде «лечение» необходимо было завершить (с. Гайдар).

Аналогичная связь обряда с фазами Луны имела место в брачной магии (с. Гайдар): заговаривание воды совершали один раз при убывающем месяце (*ay bitkisindä*) и два раза – при нарастающем (*ay en(i)lendinän*). Другим временным промежутком, имеющим магическое значение, является время, связанное с восходом солнца. При лечении болезни неизвестного происхождения сбор

использовавшихся в ритуальном купании черенков также осуществлялся до восхода солнца. При лечении от собачьей болезни после обрядового купания воду следовало вылить до восхода солнца на корень какого-нибудь дерева, «чтобы ребенок рос и крепчал, как дерево» (*uşak ilerlesin nicä fidan ileree*). Ритуалы пронесения ребенка через водяную дыру или под мостом и т. п. также совершали до восхода солнца. Для сбора лечебных трав на праздник Хедерлез существовал определенный временной промежуток – от восхода солнца и до полудня. Время после заката солнца связывалось с миром умерших, в связи с чем соблюдали ряд запретов: «огня из хаты нельзя давать после заката солнца, потому что дети будут плакать» [Мошков, 2004, с. 359].

Некоторые знахарки (с. Баурчи) соблюдали запрет на лечение во время «больших» религиозных праздников и по понедельникам. Считалось, что в эти дни, воспринимавшиеся как «тяжелые», пользы от лечения не будет (*aar gün – ilaç ollmêêr*). [Подробнее см.: Квилинкова, 2010а]

Таким образом, в основе разнообразных гаданий и совершавшихся магических действий лежало стремление крестьян не только предугадать будущее, но и повлиять на него. Многие приметы, основанные на народных знаниях, в той или иной мере влияли на хозяйственную деятельность человека традиционного общества. В советский период, несмотря на то, что в каждом колхозе имелись специалисты-агрономы, председатели некоторых хозяйств при принятии решений о начале посева той или иной хозяйственной культуры нередко руководствовались народными знаниями (с. Карбаля). Тем не менее, в силу произошедших преобразований в социально-экономической сфере, данная область знаний сохранилась хуже всего.

Из приведенного материала видно, что основная часть примет и гаданий у гагаузов связана с земледельческой деятельностью, но при этом наиболее значимые сельскохозяйственные работы были прикреплены к датам скотоводческого календаря. Такое было возможно лишь в том случае, если наряду с земледелием скотоводство продолжало играть важную роль, а земледелие, как более поздний вид хозяйственной деятельности, подстраивалось под скотоводческий календарь.

Что касается гаданий, то они в науке квалифицировались как суеверия. Вместе с тем отметим, что они выполняли в традиционном обществе важную функцию – снятие у крестьян стресса. Например, если в результате гадания оказывалось, что год будет засушливым, то крестьяне заранее психологически готовились к этому явлению. Кроме того, они совершали так называемые «предупредительные» обряды (по вызыванию дождя и др.) с целью повлиять на ситуацию.

Рассмотрение примет и гаданий, связанных с народным календарем, позволяет говорить о том, что они во многом схожи с аналогичными обрядами, существующими у европейских народов, причем в большей степени – с обычаями народов Балкано-Карпатского региона.

РАЗДЕЛ VII

ГАГАУЗСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В СИСТЕМЕ ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

ГЛАВА 30

ГАГАУЗСКАЯ ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ЛИТЕРАТУРА

Чеботарь П.А.

Каждая литература так или иначе связана с устным народным творчеством. Аксиомой считается закономерность: чем менее развиты письменные национально-художественные традиции, тем сильнее связь литературы с фольклором. Бывает даже так, что на начальном этапе развития литературы и фольклор неотделимы друг от друга и существуют как единое целое. Не случайно первая книга на гагаузском языке, опубликованная в 1959 г. с использованием гагаузского алфавита, представляла собой фольклорно-литературный сборник.

Национально-художественные традиции складываются, с одной стороны, путем унаследования идейных, жанровых и языковых особенностей национального фольклора, с другой стороны, – под влиянием традиций соседних, более развитых литератур. Для развития младописьменной гагаузской литературы огромное значение имеют достижения русской и молдавской художественных традиций.

Каждый гагаузский писатель в той или иной степени может считать себя фольклористом. Д. Танасоглу, Н. Бабоглу и М. Дурбайло опубликовали фольклорные сборники. Богатые коллекции произведений устного народного творчества собраны в архивах Д. Карачобана, С. Куроглу, Г. Гайдаржи, Е. Колцы, М. Кёся.

До утверждения письменности гагаузский фольклор также был объектом сбора и исследования. Например, русский ученый-этнограф В. А. Мошков в конце XIX – начале XX в. посетил ряд гагаузских сел в Буджаке и на Балканах и собрал там богатый фольклорный материал, опубликованный им в научных изданиях. Отдельные фольклорные произведения выходили в свет в 30-е гг. в Кишиневе благодаря усилиям просветителя М. Чакира. Наконец, в 1950 г. советский тюрколог-гагаузовед Л. Покровская собрала гагаузский

песенный фольклор, научное исследование которого завершилось написанием и защитой кандидатской диссертации.

Развитие поэзии как литературного жанра органично связано с фольклорно-песенными традициями. Ведь по сути своей песни как раз и представляют собой жанр народной поэзии. С введением официальной письменности на гагаузском языке были созданы благоприятные условия для развития письменной поэзии. И не случайно многие стихи гагаузских поэтов конца 50-х – начала 60-х гг. стали песнями и получили широкое распространение в народе. Среди гагаузов и ранее было немало сочинителей песен, а когда появилась возможность публиковать свои произведения на родном языке, поэты-песенники как бы легализовались.

Интересное свидетельство о песенном творчестве гагаузов конца прошлого века оставил выдающийся русский гагаузовед В.А. Мошков: “Песни вырастают в таком же изобилии, как листья на дереве, так как сочиняются чуть ли не каждым индивидуумом. Иногда они, как и листья, увядают, не успев расцвести, так как не идут дальше своего автора. Иногда же они имеют временный успех, и тогда существование их несколько продолжительнее, так как подобные песни перенимают и распевают многие знакомые автора. Но если они не имеют глубокого смысла и общечеловеческого значения, то с течением времени также засыхают и уносятся “рекой забвения”. Только весьма немногие из всей этой многочисленной массы песен имеют шансы пережить своего автора, получить широкое распространение и обогатить умственное достояние народа. ...В сфере созидания тюркю (песен. – П.Ч.), – продолжает В.А.Мошков, – народное творчество гагаузов также еще пока не иссякло. Так, у гагаузов существуют еще присяжные стихотворцы, своего рода баяны, занимающиеся сочинением песен как ремеслом”. Эти слова были написаны в 1901 г.

В с. Гайдар Чадыр-Лунгского района Гагаузии живет еще один сочинитель и исполнитель собственных песен – Пётр Георгиевич Чеботарь. Уровень его текстов нельзя назвать профессиональным, но в силу ряда других достоинств его творчество пользуется успехом у земляков. Довольно виртуозный аккордеонист, П.Г. Чеботарь не только сочиняет новые песни, но и обрабатывает уже известные, приспособлявая их под местные условия. Популярности этих песен может позавидовать иной профессионал. Достаточно сказать, что они записываются любителями на магнитофонную ленту и “ходят по рукам”.

Таких поэтов-певцов в гагаузских селах немало. Их творчество существует как бы вне литературы, но гагаузским поэтам-профессионалам, думается, есть чему поучиться у местных “акынов”, часто умело интегрирующих устную народную и официально-письменную песенные традиции.

Гагаузские поэты, опираясь на традиционную фольклорную поэтику, также создают произведения, со временем переходящие в разряд народных.

К числу специфических и наиболее распространённых жанров гагаузского фольклора относятся поэтические четверостишия **маани**.

Главные черты поэтики этого жанра – краткость (отсюда – оперативность), образность, меткость. Точная, звучная рифма – непрменный компонент маани. Основной способ рифмовки – **ааба**, но изредка встречается и парная рифма: **аабб**. Данный жанр оказал сильное воздействие на творчество поэтов. Едва ли не у каждого гагаузского стихотворца есть свои циклы маани.

Как правило, маани по содержанию делятся на две части: в первой даётся какая-нибудь картина или деталь, имеющие отношение к явлениям природы, вторая часть представляет собой сообщение (наблюдение, шутку, мечту) любовного, бытового или исторического содержания, она всегда неожиданна и призвана создать комический эффект, который достигается тем, что между первой и второй частями маани логической связи не существует. Целостность этому жанру придают единство формы, четко выдержанные размер и рифма.

Профессиональные поэты расширили жанровые границы маани и обогатили их тематику. Появились четверостишия о колхозах, о полётах в космос, о строительстве новой жизни. Традиционная тематика маани стала нарушаться.

Заметный след оставили фольклорные влияния и на гагаузской литературе для детей. Здесь также встречаются различные атрибуты фольклорной поэтики: всякого рода присказки, зачины народных сказок, загадок, считалок, песенок. Например, “дана-дана-дастана”, “нани-нани-нани-на”, “кон-кон-келебек” (“садись-садись, бабочка”) и т. д.

Таким образом, в творчестве гагаузских писателей значительную роль играют традиции устного народного творчества. В одних случаях используется сюжет, в других – заимствуются отдельные мотивы и поэтические приемы, в третьих – лексико-фразеологические черты. Но в целом – и это самое главное – из фольклора литераторы заимствуют “самый взгляд на природу и человека, а вместе с тем и те живительные народные соки, которыми питается национальное чувство”.

Безусловно, художественная литература более тесно соединена с фольклором на изначальном этапе. Со временем эта связь ослабевает, но никогда полностью не исчезает. Как показывает опыт больших литератур, фольклор воздействует на литературу в разные времена, в том числе в эпоху всеобщей грамотности и расцвета литературы. Этот неиссякаемый источник народного опыта и философии жизнеспособен до тех пор, пока живы народ и его духовная культура.

* * *

Одним из первых гагаузских писателей-просветителей был Николай Георгиевич Танасоглу (1895-1970). Его литературная деятельность начинается до введения гагаузской письменности (1957), но наиболее плодотворно она развивается в конце 50-х – 60-е гг.

Детство будущего писателя прошло в родном селе Кириет-Лунга. С ранних лет приходилось помогать родителям в нелёгком крестьянском труде. Учился он сначала в сельской школе, затем поступил в Реальное училище г. Комрата, которое закончил в 1917 г. В 1918–1940 гг. работал учителем. В 1940 г. Н. Танасоглу был назначен директором школы. Он сразу же взялся за большую разъяснительную работу среди родителей, многие из которых в силу консервативных традиций не желали обучать своих детей грамоте. Одновременно Н. Танасоглу активно включился в общественную деятельность. В военные годы (1941–1944) Н. Танасоглу учительствовать не пришлось. После августа 1944 г. Николай Георгиевич вернулся к педагогической деятельности: снова работал директором школы, участвовал в ликвидации неграмотности среди односельчан, был избран делегатом на 1-й республиканский съезд учителей.

К литературной деятельности Н. Танасоглу стал обращаться в конце 40-х гг., уже будучи в зрелом возрасте. Пробовал себя в переводах, писал стихи, рассказы, собирал и обрабатывал фольклор, собирал и систематизировал лексический материал для гагаузского словаря. Но вся его литературно-просветительская деятельность обрела истинный смысл только после введения гагаузской письменности. Появилась возможность публиковаться, выступать на радио и телевидении, перед учащимися школ. В эти годы Н. Танасоглу написал ряд сказок, легенд, баллад. Мотивы и сюжеты, очевидно, почерпнуты автором из устного народного творчества. В качестве примера можно привести небольшую сказку “Кушлар бей сечерләр” (“Птицы выбирают вожака”). Сюжет сказки простой. Давным-давно собрались все птицы и решили выбрать себе бея, т. е. вожака, лидера. Долго спорили, но не могли сойтись во мнении, кто же достоин стать беем. Наконец, по предложению жаворонка, победителем согласились признать того, кто выше всех взметнётся в небо. И тут всем стало ясно, что беем суждено быть орлу – кто может тягаться с ним в этом споре? Но когда началось состязание, жаворонок незаметно для орла пристроился у него на спине и таким образом поднялся выше всех. Остальные птицы сильно отстали. Когда орел достиг высшей точки и обессилел, жаворонок в этот момент оттолкнулся от его спины и взлетел еще выше. Но птицы разгадали хитрость жаворонка, и звание бея справедливо получил могучий орел. С тех пор, говорится в сказке, жаворонок постоянно пытается взлететь как можно выше, но затем резко снижается и повторяет: “Я птичий бей”.

Эта сказка – не просто занимательное повествование для детей, она включает в себе определенную воспитательную идею: ведь и в человеческой жизни нередко случается так, что некоторые люди стремятся взойти на вершину славы “на чужой спине”.

В балладах Н. Танасоглу “Хайдук Йуван” (“Гайдук Йуван”) и “Андрей” запечатлены картины тяжёлой жизни гагаузского народа на Балканах. По-

ложенные в их основу события отражают свобододолюбивый дух народа, его стремление к справедливости.

Н. Танасоглу – один из первых проводников школьного обучения на гагаузском языке. Он принимал деятельное участие в создании первых гагаузских учебников, издававшихся в 1958–1962 гг., занимаясь главным образом разработкой литературных разделов.

В 50-е гг. Н. Танасоглу выступал в печати и как автор стихов. Его поэтический багаж сравнительно невелик. В сборник “Буджактан сесләр” (1959) попало, например, всего три стихотворения. В них явственно слышны отголоски народной поэзии. В жанровом отношении они выполнены под четверостишия маани.

В дальнейшем, особенно в последние годы жизни, Н. Танасоглу больше обращался к прозе. 9 февраля 1970 г. был сдан в набор сборник его рассказов и очерков “Буджак, Буджак...”, а через 13 дней писателя не стало. Он так и не увидел свою книгу, не дожив до ее выхода в свет всего нескольких месяцев.

Книга “Буджак, Буджак...” стала итогом литературной работы Н. Танасоглу. В ней сконцентрирован весь литературный и жизненный опыт автора. Книга имеет не только художественное значение, но и историко-познавательное, этнографическое, бытописательское.

Большой по объему рассказ “Софи” (имя главной героини) – пожалуй, лучшее достижение Н. Танасоглу как прозаика. Действие происходит в конце 40-х гг. в одном из гагаузских сёл, названном автором условно Сарылык: “Прошло уже четыре года после окончания войны. Осталась позади голодовка, унесшая из жизни многих селян. Люди, переведя дух, все еще старались вернуться к нормальному ходу жизни, как это бывает после страшного пожара или большого наводнения” (С. 8). Это было то нелёгкое для Бессарабии время, когда стали организовываться колхозы, создавались и укреплялись партийные и комсомольские ячейки. Объектом художественного описания в повести служит семья крестьянина-бедняка Харчу Моти. Сам Харчу Моти, его жена Матрона и их дочь Софи являются главными героями повести. Их характеры обрисованы наиболее подробно.

Через образ Харчу Моти писатель показал трудности, которые приходилось преодолевать организаторам колхозов в послевоенной Бессарабии. Однако автор по неизвестным причинам, о которых можно только догадываться, не касается одного важного вопроса, без которого историческая правда о колхозном строительстве представляется неполной. Речь идёт о жёстких мерах, порой жестоких репрессиях по отношению к зажиточным крестьянам, не желавшим вступать в колхоз. “Сталинские соколы” зачисляли их в категорию врагов народа и выселяли в отдаленные сибирские края. Теперь мы знаем, что это были волонтаристские перегибы. Возможно, Н. Танасоглу сознательно обошёл данную тему, но и не исключено, что ему препятствовал в этом метод социалистического реализма, превратившийся в определенные годы в закостенелую догматическую теорию.

Характер Софи раскрывается не только во взаимоотношениях с родителями, но и ее поведением на работе. Примечателен такой эпизод. Бригадир Ламбу собрал членов своей бригады и сообщил, что надо немедленно начинать косьбу, хотя все прекрасно понимали, что косить еще рано – колося влажные. Однако что мог поделывать бригадир, если из района поступила соответствующая директива. Правда, колхозный агроном попытался было возразить уполномоченному из района, но в ответ посыпалась брань и последовало страшное по тем временам обвинение во вредительстве. Агроном сразу осёкся. А Софи не побоялась выступить против. “Пусть меня назовут вредителем, – говорит она бригадиру, – а я им скажу, что косить незрелую пшеницу – еще большее вредительство!”

Хотя внешне Н. Танасоглу и склоняется к мысли о прогрессивности новых порядков на селе, вместе с тем объективно он нет-нет да и обнаруживает противоречивость своих взглядов. Например, когда в селе открылся клуб, старые обычаи, такие как хору, посиделки и т. п., постепенно стали забываться, а взамен их ничего равноценного не пришло. В этом проявлялись и противоречие самого времени, и непоследовательность отношения писателя к нему. В конечном итоге картина получалась, надо признать, достаточно реалистической.

В сборник “Буджак, Буджак...” вошли еще два произведения, отнесённые автором к жанру очерка. В действительности они, на наш взгляд, ближе к мемуарной хронике. Здесь и впечатления детских лет, и сохранившиеся в памяти рассказы родителей, односельчан. При чтении очерков вспоминаются такие старинные литературные жанры, как житие, жизнеописание.

В целом творчество Н. Танасоглу занимает скромное, но вполне достойное место в гагаузской литературе. Деятельность этого неутомимого человека и просветителя заслуживает большого уважения уже потому, что она была первопроходческой. Оценивая значение литературного наследия Н. Танасоглу с позиций сегодняшнего дня, мы не должны забывать о том, что писатель был сыном своего времени. Это обстоятельство не могло не повлиять на его творчество.

* * *

Одной из значительных фигур в гагаузской литературе и культуре в целом, несомненно, является уроженец села Кириет-Лунга Чадыр-Лунгского района Дионис Николаевич Танасоглу (1922 – 2006).

1957 г. для гагаузской культуры во многом является переломным. В частности, именно в этом году произошло событие, обусловившее рождение гагаузской литературы: 30 июля в республиканских газетах “Советская Молдавия” и “Молдова Социалистэ” был опубликован Указ Президиума Верховного Совета МССР об утверждении письменности для гагаузского языка. Но прежде чем утвердить письменность, необходимо было разработать алфавит, максимально точно и полно отражающий звуки гагаузской

речи, а также правила орфографии, без которой ни одна письменность функционировать не может. Вся эта непростая работа в короткие сроки была выполнена. Самое деятельное участие в ней принял Дионис Николаевич Танасоглу. Конечно, не всё получалось с первой попытки, ведь опыта практически не было. К примеру, в конце упомянутого года по настоянию московских тюркологов (в первую очередь, Л. Д. Покровской) пришлось вернуться к уже утверждённому алфавиту и внести в него некоторые коррективы. Гагаузский алфавит, как известно, основывался на русском, однако ряд специфических звуков нуждались в соответствующем графическом отображении. Первоначально было решено обозначить их буквосочетаниями **об, аб, уб**. На практике же выяснилось, что такой подход крайне неудобен, особенно в тех случаях, когда необходимо передавать на письме длинные гласные переднего ряда. Получались сочетания букв, невероятно затруднявшие правописание и даже чтение. Тогда было решено для обозначения этих звуков ввести новые, буквы: **ö, ä, ü**.

В конце 50-х гг. под руководством и при активном личном участии Д. Танасоглу была развернута большая литературно-просветительская работа. В 1957–1960 гг. был налажен выпуск еженедельного приложения к газете “Молдова Социалистэ”. В этот же период впервые в эфир стали выходить радиопередачи на гагаузском языке. Благодаря усилиям Д. Танасоглу первые шаги стали делать коллективы художественной самодеятельности. В Чадыр-Лунге был создан гагаузский ансамбль песни и танца, принявший участие во Всемирном фестивале молодёжи и студентов, проходившем в Москве.

Особенно много сил и энергии Д. Танасоглу отдавал школьному делу. Уже в 1958 г. в научно-исследовательском институте школ (ныне институт педагогических и психологических исследований) были организованы специальные курсы по подготовке учителей родного языка, и с сентября того же года в школах с гагаузским контингентом учащихся впервые в истории началось преподавание на родном языке. Для обеспечения учебного процесса в кратчайшие сроки были подготовлены и отпечатаны учебники для начальной школы, изданы “Правила орфографии гагаузского языка” (авторы Д. Танасоглу и Л. Покровская), “Орфографический словарь” (Д. Танасоглу).

На фоне этих событий стала зарождаться гагаузская художественная литература. Условно годом ее рождения можно считать 1958-й, когда в Кишиневе состоялся II съезд писателей Молдавии. На нем Д. Танасоглу выступил с докладом.

В том же году Д. Танасоглу первым из гагаузской среды был принят в члены Союза писателей СССР.

В 1959 г. стараниями Д. Танасоглу был подготовлен и опубликован фольклорно-литературный сборник “Буджактан сесләр” (“Буджакские голоса”). На гагаузском языке и до этого выходили книги, но все гагаузские тексты в них были написаны с помощью иноязычных алфавитов: греческого,

болгарского, русского, румынского. Сборник “Буджактан сесләр” – первое печатное издание, в котором использован собственно гагаузский алфавит. В этом смысле книга имеет известное историческое значение.

Основную часть сборника составили произведения устного народного творчества: баллады, песни, сказки, пословицы, поговорки, маани и т. д., т. е. наиболее распространённые в народе образцы фольклора, созданные порой в далёком прошлом и чудом сохранившиеся до наших дней.

Во вторую часть “Буджактан сесләр” вошли литературные пробы (в основном поэзия) гагаузских авторов: Д. Танасоглу, Н. Танасоглу, Н. Арабаджи, Н. Бабоглу, К. Василиоглу, Д. Карачобана, М. Кёся, Ф. Попаза, А. Тукана, И. Чакира. Впервые творческие достижения гагаузских писателей были опубликованы в книге.

Сборник “Буджактан сесләр” получил многочисленные положительные отзывы в прессе.

После того, как в 1962 г. была закрыта национальная школа и прекращено преподавание гагаузского языка, Д. Танасоглу сконцентрировал свои силы в области литературного творчества. В течение десяти лет он опубликовал один за другим четыре поэтических сборника: “Чал, тўркўм” (“Звени, моя песня”, 1966), “Адамын ишлери” (“Дела человека”, 1969), “Хошлук” (“Счастье”, 1970), “Генчлик тўркўлери” (“Песни молодости”, 1975).

Первая из перечисленных книг отражает атмосферу начала 60-х гг. – времени так называемой хрущевской оттепели. Издание открывается стихотворением “Ленинә тўркў” (“Песнь о Ленине”):

Какие чудесные дни пришли
В бедные дворы.
Кто их привел
К нам, гагаузам?

К числу поэтических удач Д. Танасоглу можно отнести стихотворение “Родной язык”. Автор последовательно сравнивает материнский язык то со сладким мёдом, то с запахом цветов акации, то с красивой музыкой, тем самым выражая идею его красочности и многогранности. Красоту родного языка невозможно передать каким-либо одним сравнением или эпитетом, какими бы ёмкими они ни были.

В первой же своей книге Д. Танасоглу стал активно обращаться к стилистике гагаузской народной поэзии. Например, цикл “Космос, улица моя” целиком написан в жанре **маани**, которым, как уже отмечалось, свойственны короткие (обычно трехстопные двухсложные) размеры и регламентированный традицией способ рифмовки, уходящий корнями в глубокую древность, – **ааба**. Новаторство Д. Танасоглу проявилось в том, что традиционно изолированные друг от друга **маани** он соединил в сюжетное повествование, и в итоге получилось довольно своеобразное поэтическое произведение, близкое к поэме, и в то же время пропитанное духом народной поэзии.

Во второй своей книге – “Адамын ишлери” (“Дела человека”) – Д. Танасоглу, оставаясь в целом верным наметившимся творческим ориентирам, расширяет жанровые и тематические рамки поэзии. Именно в этой книге поэт впервые обращается вплотную к исторической тематике. Появляются стихи, посвященные конкретным историческим событиям и деятелям. Автор славит мужество и героизм своих выдающихся земляков: вдохновителя Комратского восстания 1906 г. Андрея Галацана (ему посвящена небольшая поэма, названная именем главного героя), участника боев против фашизма в Испании Емельяна Стойкова (“Баллада о Стойкове”).

Стихотворение “Стуян-хайдук” (“Стоян-гайдук”) повествует о легендарном народном мстителе, память о котором сохранилась с балканского периода истории гагаузов.

Ключевым произведением сборника “Адамын ишлери”, бесспорно, нужно считать одноименную поэму. В гагаузской литературе это, пожалуй, самое крупное по объему поэтическое произведение. Поэма содержит в себе эпическое начало. Как уже отмечалось, это одна из особенностей поэзии Д. Танасоглу. В поэме пунктирно обозначен исторический путь гагаузского народа, пройденный с начала века (русско-японская война, первая русская революция) вплоть до середины 50-х гг., когда наметились существенные сдвиги в развитии гагаузской культуры и пробуждении национального самосознания.

Из поэтических книг Д. Танасоглу сборник “Хошлук” (“Счастье”) занимает особое место. По композиционной завершенности этот труд коренным образом отличается от других книг поэта. В кратком вступительном слове Г. Гайдаржи акцентировал внимание на его художественном своеобразии: “Сборник назван „Счастье», но это не обычное описание человеческого бытия, труда и творчества людей, их радостей и волнений. Автор олицетворяет понятие счастья: оно повествует, само ведет рассказ, ведет читателя по жизни, думает вместе с ним, ставит и решает вопросы, спорит...”

В сборнике “Генчлик түркүлери” представлены все основные тематические особенности и мотивы поэзии Д. Танасоглу. Здесь, конечно же, есть стихи гражданского звучания, выражающие отношение автора к своему народу, к древним традициям и обычаям. Тёплые, трогательные строки посвящает поэт Родине:

Я даже не песня, а просто слог
В той песне, где славит тебя народ.
Пылинка твоих бесконечных дорог,
Капля бескрайних вод.

(Перевод В. Чудина)

И так же, как в других своих книгах, Д. Танасоглу объясняется в сыновней любви к родному буджакскому краю:

Смотри, как степь украшена цветами,
А родники прозрачнее стекла.
Тут небо дышит тихо над лугами
И смотрится в озера-зеркала.
Вокруг лежат бескрайние равнины,
На них лучи наводят мягкий лоск,
Повсюду склоны подставляют спины
Упрямым толпам виноградных лоз.

(Перевод М. Хазина)

Невозможно не поверить в искренность этих строк, поэт беспредельно любит родной Буджак, обжигаемый горячим летним солнцем, но, тем не менее, вечно красивый и близкий сердцу в любое время года.

Что касается интимной лирики, то она, конечно же, широко присутствует в поэзии Д. Танасоглу, да и можно ли представить себе поэта, не пишущего о любви к Женщине!

В 60-е гг. поэт пишет о любви преимущественно в фольклорном стиле, как правило, в жанре маани, одной из особенностей которых является широкое использование приема параллелизма. Вот ряд примеров:

Гөктә йылдызлар ачык,	В небе звезды расцвели,
Беним урежиим йанык. Моя душа опалена.	
Бекледим де гелмедин,	Я ждал, а ты не пришла,
Кызгын дуйгума йазык.	Жаль мои горячие чувства.
Шу гоклерә йылырлар	В небе громоздятся
Бурма-бурма, булутлар.	Кучерявые облака.
үреемдә сансын гезәр	На сердце словно бродят
Далга-далга дуйгулар.	Волнами чувства.
Гүлләр ачты ал, биаз,	Розы расцвели красно-белые,
Гүжүлә тутәр далжаз.	Еле держатся веточки.
Гөзал кызын койнусу –	Грудь красивой девушки –
Ачык феслен кокусу.	Аромат цветущего базилика.

В дальнейшем Д. Танасоглу постепенно отходит от фольклорной поэтики, что само по себе нельзя считать достоинством или недостатком, поскольку это позволяло расширить пределы формального уровня: фольклорные жанры при всех своих положительных характеристиках все же ограничивают возможности самовыражения поэта.

После 1975 г. Д. Танасоглу приступил к созданию большого произведения, в котором намеревался отразить сложную и малоисследованную историю гагаузского народа. Результатом многолетнего настойчивого труда стало издание первого в истории гагаузской литературы романа – “Узун керван” (“Долгий караван”, 1985). Книга сразу же была замечена гагаузской

общественностью, она явилась не только литературно-художественным, но и, в известной мере, историческим по своему значению, фактом для развития культуры малого народа. В откликах на роман отмечалось, что даже без глубокого анализа его художественного уровня ему суждено занять заметное место в истории гагаузской литературы. “Рождение романа Д. Танасоглу, – писал в предисловии доктор исторических наук М.Н. Губоглу, – явление далеко не случайное. Без риска ошибиться можно сказать, что оно подготовлено всей нашей социальной и культурной действительностью и что такое произведение крупного жанра отвечает уже возросшей объективной потребности малого народа художественно осмыслить свой исторический опыт. И в этом – одно из проявлений неизбежного роста национального самосознания народа”.

Д. Танасоглу поставил перед собой задачу: отобразить в художественной форме историю гагаузского народа с древнейших времен до начала XX в. Здесь следует напомнить, что даже новейшая история гагаузского этноса не становилась объектом фундаментального исследования ни со стороны ученых-историков, ни со стороны писателей. Сведения по этой проблеме носят весьма фрагментарный характер. Попытка заглянуть в раннюю историю гагаузов, кроме эрудиции и специальной подготовки, требует еще и дерзости, уверенности в своих силах.

Композиционно роман включает в себя три книги: “Узак деделър” (“Далекие предки”); “Балканда йуртлук” (“На Балканах”); “Буџак кыры” (“Степь буджакская”).

Ввиду того, что хронологически произведение охватывает значительный отрезок времени – в десятки раз больше продолжительности жизни одного поколения, – автору пришлось искать формы связи его частей. В этих целях использован литературный приём, позволивший в значительной мере сгладить фрагментарность произведения из-за отсутствия единой фабулы и сквозных героев. Что собой представляет этот прием, становится ясно уже с первых абзацев:

“– Расскажи-ка, дедушка, старый каушчу-пиетчи, что ты помнишь о давно минувших временах нашего народа. Откуда мы приходим? Где, как жили наши предки?”

– Э, друзья мои, наши родовые корни древние, очень древние. Такие древние, что уже забываются, и вам даже не поверится, какие события произошли, например, более двух тысяч лет назад с тюрк-огузами, которые в то время появились в легендарных местах старого Алтая. Вам будет казаться, что это сказка, но нет, все было на самом деле”.

Итак, читатель сразу знакомится с первым героем романа – старым каушчу-пиетчи. Этот образ нельзя считать нововведением писателя. Дело в том, что на Востоке хранителем народной мудрости и исторической памяти традиционно выступал старец, вещавший слушателям о “грядущем, сущем

и былом”. Как известно, такие старцы у разных народов назывались по-разному: акын, ашуг. Д. Танасоглу обозначил своего героя словосочетанием каушчу-пиетчи, что в переводе с гагаузского означает “поэт-каушист”.

Множество героев проходят перед глазами читателя в первой книге романа. Местами даже теряется нить повествования, так как персонажи часто сменяют друг друга, создавая впечатление фрагментарности, калейдоскопичности. Обилие исторического материала также затрудняет читательское восприятие.

Балканский период в истории гагаузов, описанный во второй книге романа, представляет собой более или менее ясную картину, хотя и здесь в распоряжении автора была весьма скудная историческая литература. Творческое воображение дорисовало недостающие звенья, и надо отметить, что эти звенья не выглядят инородным телом, они вполне естественно вписываются в логику развития событий.

Именно на Балканах гагаузы окончательно сформировались как народ. Д. Танасоглу передал в романе аксиому всякого исторического развития: жизнь есть борьба за выживание с враждебными силами, с природной стихией. И на Балканах эта борьба не прекращалась. Непродолжительные отрезки сравнительного спокойствия сменялись противоречиями и антагонизмами. Лилась кровь. Но народ в самые критические моменты своей истории находил в себе дополнительные силы, консолидировался, и снова караван отправлялся в путь.

Третья книга романа посвящена последнему переселению гагаузского каравана – с Балкан через Дунай в Буджакскую степь. Чем было обусловлено это переселение? Как оно происходило? На эти вопросы в книге даны подробные, аргументированные ответы.

В начале прошлого века Болгария уже пятое столетие находилась под гнетом Османской империи. Невзирая на этногенетическую и языковую близость с турками, гагаузы страдали от этого гнета не меньше, чем другие балканские народы. Дело заключалось в том, что гагаузы исповедовали византийскую ветвь христианской религии, а турки-мусульмане с этим не могли смириться. История свидетельствует, что идеология (а религия суть идеология и философия вместе взятые) играет в жизни народов огромную роль.

За время русско-турецких войн XVIII–XIX вв. жителям северных районов Болгарии приходилось особенно тяжело. Со второй половины XVIII в. отдельные группы гагаузов и болгар начинают переправляться через Дунай и искать прибежище в Бессарабии.

Завершается роман главой “Бужакта йалын” (“Пламя в Буджаке”), рассказывающей о Комратском восстании 1906 г. Эта часть произведения, кажется, несколько выпадает из общего стилистического рисунка романа. В ней много диалогов, а авторский текст напоминает театральные ремарки. Возникает ощущение, что это переделанная пьеса. Если рассматривать главу как самостоятельное произведение, то она оставляет благоприятное впечатление.

чатление своим динамизмом, соразмерным сочетанием исторического и вымышленного. Словом, картина создана в реалистическом духе.

Художественный уровень произведения, откровенно говоря, невысок. Вообще романом его мы называем с большой долей условности, поскольку, с точки зрения теории, “роман – это литературный жанр, эпическое произведение большой формы, в котором повествование сосредоточено на судьбах отдельных личностей и в их отношении к окружающему миру, на становлении, развитии их характеров и самосознания”.

И все-таки историко-познавательное и культурное значение романа “Узун керван” большое. В нем сконцентрирован богатый материал. В ходе работы автор ознакомился с огромной литературой: исторической, художественной, фольклорными текстами и т.п.

Сразу после выхода в свет роман получил немало откликов в отечественной и зарубежной прессе. Однако большинство из них носят своего рода констатирующий характер.

Литературное творчество Д. Танасоглу – лишь часть его многогранной плодотворной деятельности на ниве искусства, народного образования и других сфер культуры.

В гагаузской литературе явно доминирует поэзия. Такое положение типично для молодых литератур, когда писатели обращаются преимущественно к коротким, оперативным жанрам. Проза, как правило, начинает развиваться позднее.

* * *

Николай Игнатьевич Бабоглу (1928-2008) – один из тех немногих гагаузских литераторов, кто посвятил себя главным образом прозе. Когда и где родился писатель, лучше всего сказать словами “патриарха” гагаузской литературы Д. Н. Танасоглу: “В живописном гагаузском селе Кыпчак, в самом сердце солнечной Буджакской степи, в лунную ночь 1928 г., родился в семье крестьян сын Николай. Кто бы мог предсказать, что тогда в маленьком домике взошла звезда будущего писателя?”

С детских лет Н. Бабоглу тянулся к знаниям. В этом плане красноречив и показателен эпизод, подробно описанный в рассказе “Божьим соизволением”, героя которого, по-видимому, можно целиком идентифицировать с автором.

Бабоглу-старший – Игнат – решил отдать сына на учёбу в духовную семинарию. Отцу, естественно, хотелось получше устроить сына. Перспективы рисовались заманчивые: получив духовное образование, сын мог рассчитывать на должность в церкви и тем самым обеспечить безбедное существование не только себе, но и всему семейству. Вопрос престижа также играл не последнюю роль...

Итак, Бабоглу-младший должен был поступать в духовную семинарию. Не будем забывать, что действие происходило в 30-е гг. До этого в школе

мальчик учился на одни десятки, особенно заметные успехи он делал на уроках закона божьего. Но ни блестящие знания, ни даже ходатайство местного священника Тудорана, благоволившего семье Бабоглу, не могли помочь ему поступить в семинарию. Мешала одна запись в документах, та самая, которая указывала на национальность. Детей гагаузов и других национальных меньшинств, по утверждению писателя, в такие учебные заведения, как духовная семинария, не принимали. Для этого надо было родиться румыном. Центральная сцена рассказа – визит к нотариусу, от которого зависела дальнейшая судьба отрока. Поп Тудоран и Бабоглу-старший убеждают нотариуса, что “мальчик божьим соизволением создан румыном, а нам ли не верить в провидение Всевышнего?” Нотариус поначалу упирался, возражая, что во всех документах мальчик записан гагаузом и для того, чтобы доказать его румынское происхождение, не хватает “аргументов”. И тут главным аргументом, развеявшим все сомнения нотариуса, стала баранья туша, предусмотрительно захваченная с собой в качестве взятки.

Герой поступил в духовную семинарию, но доучиться не успел – наступил сороковой год, в Бессарабию вошли советские войска. Ввиду того, что дальнейшая необходимость оставаться румыном отпала, Н. Бабоглу вернул себе первоначальную национальность. “В первое время после освобождения, – пишет он, – мы еще многого не понимали, и оттого я всерьез струхнул, когда некоторые коллеги поугивали меня тем, что я румын, а работаю в советской школе. Во избежание неприятностей я решил сам объяснить в роно чудесное перерождение... Инспектор роно товарищ Лушников сказал, что для советской власти национальность не имеет значения, был бы человек советским по духу”. Что касается духа, эта категория в документах не фиксируется...

Рассказ “Божьим соизволением” выдержан в едко-иронической тональности, что, по замыслу автора, должно было усилить критическую направленность повествования. Осуждение системы, в которой царят национальное отчуждение, нетерпимость и взяточничество, также является одной из идейных установок рассказа.

Первые литературные опыты Н. Бабоглу появляются п печати в конце 50-х гг. Это были незамысловатые эскерсисы, не отличавшиеся ни техническим совершенством, ни яркостью лирических образов, ни идейной глубиной.

Большое внимание Н. Бабоглу уделял сбору и обработке гагаузского национального фольклора. Его многолетняя кропотливая работа увенчалась изданием сборника “Гагауз фольклору” (“Гагаузский фольклор”), в который вошли все основные жанры устного народного творчества гагаузов, записанные в с. Татар-Копчак Тараклийского района республики. Это, в первую очередь, исторические песни, баллады, сказки, маани, легенды, предания и т. д. Кроме того, отдельными разделами в сборнике были представлены пословицы, поговорки, загадки, поучительные и веселые истории (или попросту анекдоты) о знаменитом герое восточного фольклора Ходже Насреддине.

При знакомстве с художественной прозой Николая Бабоглу без труда можно прийти к заключению, что стиль народных сказок из рассматриваемого сборника и стиль бабогловской прозы восходят к одному создателю.

Таким образом, тяготение Н. Бабоглу к художественной прозе обнаруживается задолго до выхода в свет его первой книги рассказов – “Легенданын изи” (“След легенды”). Нисколько не преувеличивая, можно утверждать, что в этой книге отразились все основные свойства прозы Н. Бабоглу: тесная связь с фольклором, обращение к рассказам старожил, сочный язык, динамичные диалоги.

Рассказ “Легенданын изиндән” (“По следам легенды”) весьма велик по объему, хотя не отличается оригинальным или хитроумным сюжетом, по сути это своеобразная хроника одного реального события.

С рассмотренным рассказом во многом перекликается ещё один – “Бурук бейин ежели” (“Судьба Кривого бея”). Здесь также в основу положена легенда, услышанная автором из уст старого колхозного сторожа Карасинни. Легенда, или, может быть, точнее, предание, повествует о драматической судьбе рода Карасинни, в числе других когда-то основавшего буджакское село Конгаз.

В рассказ “Дерево Пушкина” отсутствует сквозной сюжет. Здесь много этнографических описаний. Оказывается, один из далеких предков Мануша – помещик Костаки Каназирский – был знаком с самим Пушкиным. Более того, именно благодаря Каназирскому и Пушкину в Болграде был заложен, парк, в котором до сих пор растёт дерево, посаженное этими двумя благородными, людьми.

В 1979 г. был опубликован второй сборник рассказов Н. Бабоглу “Бужак ежеллери” (“Буджакские судьбы”), ставший, пожалуй, лучшей книгой писателя. Именно здесь автору удалось найти и соблюсти ту золотую середину между художественностью и реалистичностью, а самое главное – искренним отношением к своим героям и проблемам, которые встают перед ними.

Рассказ “Табеет” (“Характер”) из этого сборника отличается завершенностью и ясностью изложения. Автор удачно “вживается” в образ своего героя, и, хотя рассказ написан от третьего лица, временами кажется, что читателю предложен фрагмент автобиографии.

Привлекателен, симпатичен главный герой рассказа – простой, трудолюбивый, непривередливый человек, которому кажется дикостью, непозволительной роскошью целыми днями валяться на морском песке. Его мучают угрызения совести, а руки жаждут дела.

В рассказе “Тракторжулук” (“Трактористы”) Н. Бабоглу обращается к послевоенным временам, когда на селе появились первые колхозы, первые трактора. Основу повествования составляет анекдотичный случай: два неопытных тракториста разобрали трактор, смазали его, а когда дело дошло до сборки, выяснилось, что для них это очень сложная задача. Мучались горе-трактористы, мучались, и в результате кое-как трактор был собран, но вот беда – целая куча деталей осталась лишней.

В прозе Н. Бабоглу работает преимущественно в жанре рассказа. Но однажды он предпринял попытку создать более панорамное эпическое полотно. Это закончилось написанием повести “Каранфилләр ачтылар енидән” (“Гвоздики расцвели вновь”). В ней рассказывается о событиях в Буджаке в два предвоенных года – последний год перед присоединением Бессарабии к Советскому Союзу и год кануна Великой Отечественной войны.

Немаловажной гранью творческого амплуа Н. Бабоглу можно считать его публицистическую деятельность.

Н. Бабоглу – писатель “деревенского” направления. Его традиционные герои – сельские жители: крестьяне, батраки, колхозники-трактористы, сви-нари, пастухи, водители.

Заметное место в прозе Н. Бабоглу занимает романтический рассказ “Демирчу” названный по имени главного героя. В его основе – драматический случай, имевший место в одном из гагаузских сел.

Думается, невозможно найти в писательском мире человека, занимающегося исключительно прозой. Более типична другая ситуация: сначала идет поэзия, а затем рано или поздно писатель обращается к прозе. Н. Бабоглу также начинал с поэзии, но вскоре перешел на прозу, а стихи писал sporadически. Многолетнее поэтическое творчество вылилось в конечном итоге в издание объемного сборника стихов “Тарафымын пиетлери” (“Напевы родного края”, 1988).

Включенные в сборник стихи условно разбиты на четыре раздела: “Асирим” (“Мой век”), “Поэмалар, легендалар, масаллар” (“Поэмы, легенды, сказки”), “Инжә дуйгулар” (“Тонкие чувства”), “Гӧлгелар” (“Тени”). Видимо, нет необходимости растолковывать, какого характера стихи вошли в каждый из указанных разделов, названия говорят сами за себя.

Одной из особенностей лирики Н. Бабоглу является ее абстрактность, всеохватность. Поэт обращается к эпохе, к человеку, к земле. И даже когда он говорит о себе, читатель чувствует, что речь идет не конкретно об авторе стихотворения, а выходит за рамки индивидуального “я”, приближаясь к универсальной формуле “человека вообще”.

Абстрактность стихов из первого раздела проявляется, к примеру, в частом употреблении глаголов повелительно-сослагательного наклонения:

Пусть виновные будут наказаны,
Пусть истина будет истиной,
Пусть люди будут людьми.
 (“Етти!” – “Хватит!”)

Говоря о поэзии Н. Бабоглу, нельзя обойти ее тесную связь с устным народным творчеством. Речь идет не только об отдельных мотивах или образах – поэт заимствует из фольклора целые сюжеты, творчески переосмысливает их и создает новые произведения (сказки, легенды, баллады), основанные на национальном колорите. Наиболее яркой иллюстрацией “фольклорности” поэтического твор-

чества Н. Бабоглу может служить поэма “Тарафымын пиетлери” (“Напевы родного края”), герои которой – юноша Оглан и красавица Лянка – заимствованы из фольклора. Поэма воспевает любовь и преданность, стремление к свободе, даже если на пути к ней лежат непреодолимые препятствия.

В последние годы жизни писатель продолжал плодотворно трудиться.

Язык поэзии Н. Бабоглу близок к народному. Обилие органично вкрапленных в текст пословиц, поговорок, крылатых выражений придает стихам яркий национальный характер.

* * *

Дмитрий Николаевич Карачобан (1933-1986) родился 27 мая 1933 г. в с. Бешалма Комратского района.

С детских лет его притягивали книги, литература, искусство. Учился будущий писатель с жадностью. Уже в школьные годы он ощутил в себе творческие способности: с удовольствием писал сочинения, неплохо рисовал и лепил.

Литературный дебют молодого поэта состоялся в историческом 1957 г., когда он стал публиковаться на родном языке в листке-приложении к газете “Молдова Социалистэ”. Поэтические опыты Д. Карачобана были тогда еще ученическими. Однако первые шаги в литературе показали, что он тяготеет к образной, вдумчивой поэзии. Этим основным принципам он остался верен на протяжении всего тридцатилетнего пути в литературе.

В его ранних стихах, как правило, присутствовал стержневой образ или одна главная мысль, проходившая через все стихотворение. Например, в стихотворении “Нистру, Нистру” поэт говорит о своем отношении к Днестру, и центральным образом является одно-единственное сравнение, ради которого стихотворение и написано: река Днестр сравнивается с красивым ожерельем на шее Молдовы. Безусловно, сравнение довольно простое, но в чем поэту нельзя было отказать с самого начала, так это в искренности, свежем взгляде, стремлении избежать штампа. Следовательно, им были взяты верные ориентиры в художественном плане. И это было очень важно.

В стихотворении “Расти, акация” поэт обращается к древней обитательнице буджакских степей – акации.

Расти, акация,
Стройна и высока.
Достань, акация,
Вершиной облака.
Следи за девушкой,
Что в тишине
Придет грустить
С тобой наедине.

(Перевод К. Шишкани)

Образ этого неброского, на первый взгляд, но выносливого дерева, вечно борющегося с засухами и суховеями, сопоставим с людьми, населяющими эту землю. Известный литературный критик В. Дементьев писал о гагаузах: “Словно низкорослая, с перекрученным стволом акация, выдержавшая напор степных ураганов и бурь, устоял этот народ против испытаний и бед, выпавших на его долю”. Поэтому не случайно Д. Карачобан обращается именно к акации. Для него это не просто живой образ, знакомый с детских лет, а нечто большее – частица малой родины, ее символ.

В 1959 г. 26-летний Д. Карачобан поступил на заочное отделение Литературного института имени А. М. Горького, успешное завершение которого помогло ему стать первым профессиональным писателем, пишущим на гагаузском языке.

В том же 1959 г. в издательстве “Картя Молдовеняскэ” увидела свет первая книга с использованием гагаузской письменности. Руководитель поэтического семинара, в котором занимался Д. Карачобан в Литературном институте, В. Дементьев, позднее вспоминал: “Однажды он (Д. Карачобан. – П. Ч.), широко улыбаясь, подал мне толстую книгу с аляповатым рисунком на обложке и сказал, что здесь напечатаны его стихи. Книга эта вышла на родном поэту языке, и я смог среди выходных данных по-русски прочитать только, что называется она “Буджакские голоса” и что вышла книга в Кишиневе. Мог ли я знать тогда, что это один из первых литературно-фольклорных сборников гагаузов, а стихи в нем – стихи первого поэта-профессионала Дмитрия Карачобана”.

Итогом раннего этапа творчества поэта стала книга стихов “Илк лаф” (“Первое слово”, 1963) – первый авторский сборник на гагаузском языке. В него вошло 60 стихотворений, разбитых на четыре цикла. Главной особенностью этой книги можно назвать ее органическую связь с устным народным творчеством. Поэт широко использует художественные приемы, свойственные народной поэзии: параллелизм, сравнения, повторы, постоянные эпитеты, уменьшительно-ласкательные слова и т. д. Особое место в поэзии Д. Карачобана занимает такой популярный жанр гагаузского фольклора, как маани.

К числу наиболее заметных и удачных в сборнике “Илк лаф” следует отнести лирические стихотворения, выдержанные в фольклорном духе: “Сөлә бана” (“Скажи мне”). “Истейиш” (“Желание”), “Аарээрэм бан” (“Я ищу”), “Аушам усту” (“Под вечер”). Они глубоко народны и трудно переводимы на другой язык ввиду их ярко выраженной национальной самобытности. В то же время это не апологетическое подражание фольклору, в них четко ощутима авторская концепция.

Отдельного рассмотрения заслуживают три стихотворения, построенные на использовании междометий: “Ча-хэйс”, “Ляк-тык”, “Йорту ойуну” (“Праздничная пляска”). Междометия, как известно, в каждом языке свои. Как правило, они не имеют определенного значения, являясь звукоподража-

ниями. В гагаузском языке междометная пара “ча-хэйс” используется для по- нукания волов: “ча” означает направо, “хэйс” – налево.

Ранним утром по проселочной дороге едет одинокая подвода, а в пей два бедняка: отец и сын. Они держат путь на свою делянку, расположен- ную далеко за селом. В стихотворении нет какой-то ясно выраженной идеи, это своего рода живая картина, создающая настроение. Никакого описания, никаких “подсказок” читателю – только ряд деталей: телега, дорога, скрип колес, акациевая роща, поздняя потухающая звезда и через каждое двустип- шие – рефрен: ча-хэйс, ча-хэйс. По эмоциональному тону и техническо- му исполнению – это, безусловно, одно из самых сильных стихотворений Д. Карачобана.

Стихотворение ““Ляк-тык”” включает в себе антивоенный заряд, прот- ест против бессмысленных войн:

Летит отряд
За рядом ряд,
Земную твердь
Качает смерть.
Огонь кипит,
Сверкает штык.
Седло скрипит:
Ляк-тык, ляк-тык!
Ляк-тык, ляк-тык!
Со всех сторон –
Последний крик,
Предсмертный стон...
Ляк-тык, ляк-тык!

(Перевод В. Кузнецова)

Междометие, вынесенное в название, в гагаузском языке передаёт скрип седла. Поэт же использует его не просто как звукоподражание: в контексте стихотворения оно приобретает значение образа. Вместе с тем это звукопод- ражание придает также стихотворению ритмический рисунок и напряжение.

Будучи прекрасным знатоком истории родного края, Д. Карачобан всег- да стремился показать жизнь парода изнутри, а не как сторонний наблюда- тель. Он всю жизнь прожил в родном селе, внешне ничем не отличался от односельчан: ходил в невзрачной крестьянской одежде, был приветлив и раз- говорчив. Но при этом он ни ни минуту не забывал о своем высоком предна- значении, о задачах творчества.

Д. Карачобана волнуют, прежде всего, нравственные конфликты. И даже в тех случаях, когда он обращается к вечной поэтической теме всех времен и народов – любви, нередко от его стихов исходит печальное чув- ство. Безответная любовь или трагические ситуации, когда влюбленные по разным причинам не могут соединиться, – любимые темы поэта. Возьмем

для примера стихотворение “Старинная песня”. Это монолог юноши, присутствующего на свадьбе своей возлюбленной, которая выходит замуж за другого. Здесь Д. Карачобан предстает мастером лирического сюжета. В каждой строфе органично соединяются два плана: даётся какая-нибудь деталь свадебной атрибутики, и тут же мысль юноши, как бы комментирующего происходящее перед его глазами:

Молнии, как стружки,
Ленты не сожгли,
Что тебе подружки
В косы заплели.
Горькою отравой
Сладкий мед не стал.
Что тебе – неправой –
Поднесли к устам.
Не было расплаты,
Не ударил гром
В дом, куда вошла ты,
Нежеланный дом.
Лишь слеза проклятьем
Стыла на щеке...
Шла ты в белом платье
Со свечой в руке.

(Перевод В. Кузнецова)

В каждом четверостишии – этнографическая картинка, эпизод свадебного ритуала, и везде – печать душевного состояния несчастного юноши. Это стихотворение, пронизанное большой эмоциональностью, является одной из вершин лирики Д. Карачобана.

Поэт пробует себя в разных лирических жанрах. И для каждой осевшей его идеи он находит наиболее адекватную форму выражения. Обратимся к стихотворению, написанному в жанре колыбельной песни. Оно так и называется: “Колыбельная (30-е годы)”. Мать, баюкая дочь, поет ей песню, первая часть которой выдержана в традиционном духе:

День окончился, ночь заливают сады,
Все отчетливей слышится голос воды.
Ты мала еще, ты, как травинка в росе,
Спи, усни, моя умница, спят уже все...

(Перевод В. Измайлова)

Но затем из колыбельной выясняется, что отец девочки скоро должен вернуться из Добруджи, куда он поехал на заработки. Теперь становится понятно, почему песня “привязана” именно к 30-м гг. В этот период гагаузам часто приходилось покидать родные края и наниматься на чужбине на самую

тяжелую физическую работу, чтобы получить немного денег и как-то свести концы с концами. Финал стихотворения еще более усиливает общее тягостное впечатление и отличается сильным художественным воздействием:

Но я чувствую сердцем, малыш мой родной,
Что отец твой приедет? без денег домой.

Поэт постоянно развивался, он сомневался, боролся, порой впадал в отчаяние. К нему легко применимы знаменитые слова Н. Заболоцкого:

Душа обязана трудиться
И день и ночь, и день и ночь.

Душа Д. Карачобана, действительно, не знала покоя, но, что очень важно, непрерывная душевная работа не мешала поэту творить. И не только в литературе, но и в других сферах: живописи, скульптуре, музейном деле. Вся жизнь и деятельность Д. Карачобана – яркий пример диалектического развития, умения доказывать свою правоту, признавать ошибки и преодолевать их. Этот человек представлял собой некую философскую модель жизни, в которой можно было наблюдать различные законы: отрицания отрицания, единства и борьбы противоположностей, развития по спирали и т. д.

Незадолго до смерти Д. Карачобан как бы подвел итог своей тридцатилетней работы в литературе – подготовил и издал два небольших тома, в один из которых вошли его лучшие стихи, в другой – прозаические произведения. Это были не просто избранные сочинения, а лучшее, что вышло из-под его пера. Первая книжка открывается маленьким примечанием автора: “Из всего написанного мною завершенным я считаю только те тексты, которые я включаю в свои книги „Стихи» и „Проза»”.

Во второй книжке (она стала последним прижизненным изданием писателя) авторское примечание воспринимается как завещание: “Прошу в будущем не публиковать моих текстов, которые я не включил в свои книги „Стихи» и „Проза»”.

Показательно, что под многими стихами, вошедшими в сборник “Стихлар” (“Стихи”), стоят две даты: год первоначального написания и год переработки. Некоторые из переработанных стихов неузнаваемо изменились. Все остальное писатель отверг как несостоятельное, незавершенное, не отвечающее его требованиям на тот момент.

Начав с поэзии, со временем Д. Карачобан стал все чаще и чаще обращаться к прозе. Более четверти века он параллельно работал и в поэзии, и в прозе, показав себя приверженцем малых форм. В прозе Д. Карачобан отдавал предпочтение классическому рассказу, зарисовке, небольшому очерку. Однажды он попробовал себя в жанре романа, но остался недоволен результатом и сжег рукопись.

Тематика рассказов Д. Карачобана во многом повторяет тематику его стихов, по крайней мере здесь можно найти немало точек соприкосновения.

Серию прозаических произведений писатель посвятил исторической судьбе своего народа и в частности односельчан. В рассказе “Душәр йылдыз” (“Падающая звезда”) показана типичная судьба бедной гагаузской семьи досоветского периода. Первый ребенок Лянки, жены Ганчу Киру, заболел и умер только оттого, что не к кому было обратиться за элементарной помощью – в селе не было ни одного медицинского работника. Ребенок буквально таял на глазах. Все попытки спасти его народными средствами ни к чему не привели. И вот Лянка ждет второго ребенка. Муж всячески оберегает ее от тяжелой работы, во всем помогает. Но Лянка не может усидеть без дела, и однажды после того, как она подняла ведро с зерном, ей стало плохо. “Всю ночь горел в доме свет, – пишет Д. Карачобан, – были слышны страшные крики Лянки. И только под утро бабка-повитуха открыла дверь и сообщила, что Лянка здорова, но ребенок родился мертвым.

Небо прочертил свет падающего метеора. Киру заметил его и поверил, что это закатилась звезда его сыночка”.

В рассказах “Окоļжу” (“Скотник”), “Дуа” (“Молитва”), “Бир чифт чарык” (“Пара постолов”), “Сопа жинкмесиндә” (“Бросание палки”), заложен большой силы протест против существовавших порядков.

Многие рассказы Д. Карачобана автобиографичны. Личность автора легко узнать, к примеру, в герое рассказа “Фанатик”.

Д. Карачобан любил простых людей за их скромность, приветливость, непосредственность. Ему нравилось, когда конфликты между людьми разрешались тихо и мирно, путем взаимных уступок и уважения друг к другу. Он терпеть не мог скандалистов, старался всячески избегать общения с ними. При этом писатель прекрасно понимал, что жизнь – это постоянная борьба. И он вел нескончаемую борьбу с невежеством, бескультурьем и бюрократизмом. Судя по всему, он от этой борьбы удовольствия не получал, а вступал в нее вынужденно, когда уже иного выхода не оставалось.

Еще один весьма характерный для творчества Д. Карачобана рассказ – “Мария”. Работала в рекламной конторе девушка, скромная, молчаливая, безропотная. Она всегда аккуратно выполняла свою работу. Директор иногда срывался и повышал на нее голос, но, не встретив ни отпора, ни даже намека на обиду, тут же раскаивался, ему становилось стыдно за допущенную несправедливость. Образом директора Д. Карачобан показывает, какие большие надежды он возлагает на человеческую совесть, самоочищение.

Действие рассказов Д. Карачобана почти всегда происходит в селе, однако назвать его “деревенским” писателем значит сузить круг его творческих интересов до деревенских проблем, что не соответствует объективной реальности. Писателя волнуют не столько социальные аспекты сельской жизни, сколько морально-нравственные, эстетические, философские, то есть общечеловеческие. Его герои (простые крестьяне, представители сельской интеллигенции, чудаки, ухитряющиеся в сельских условиях заниматься искусством) – люди мыслящие, беспокойные, стремящиеся к духовному совершенству. Они ча-

сто отличаются от окружающих тем, что умеют замечать и задумываться над тем, что для большинства кажется обыденным и непримечательным. Один из его героев, например, возмущается названием торта “Наполеон”. Он не может никак понять, почему у людей такая короткая историческая память, почему они не проклинаят имя человека, погубившего ради собственной славы тысячи и тысячи жизней. Герою возражают, разгорается спор. Так через маленькую бытовую деталь – название торта – писатель выходит к важнейшей проблеме, волнующей человечество в течение многих столетий.

Народность творчества Д. Карачобана бесспорна. И проявляется она различным образом. В одних случаях писатель использует мотивы и композиционные приемы из фольклора. В других – открыто признается в любви и симпатиях к простому человеку, пытается проникнуть в его внутренний мир. Но это не все.

Полон грусти и умиления рассказ “Злата”. В центре повествования – образ молодой женщины – исполнительницы старинных народных песен.

Идеи гуманизма, сострадания к людям пронизывают все творчество писателя. Даже самых, казалось бы, падших людей Д. Карачобан стремится понять, объяснить причины их падения и тем самым вынести оправдательный приговор. Наиболее наглядным примером здесь может служить рассказ “Йанык” (“Проклятая”).

Выскажем несколько кратких наблюдений над техникой рассказов Д. Карачобана. Первое и неотъемлемое качество его стиля – простота и ясность изложения. Короткие, четкие предложения, не загроможденные вводными оборотами и придаточными предложениями, – основа карачобановской прозы. “Краткость – сестра таланта”, “Писать надо так, чтобы словам было тесно, а мыслям просторно” – этим крылатым выражениям Д. Карачобан следовал на протяжении всей своей писательской биографии. За редким исключением, объемы его рассказов не превышают трех-четырёх страниц. В такие жесткие рамки писатель втискивал свои сюжеты, которые при соответствующем подходе могли бы быть развернуты в пространные повествования. Но кредо Д. Карачобана было иным. Многословие, витиеватость, ложная многозначительность категорически отклонялись им как в творчестве, так и в жизни. Они противоречили его человеческому и художническому духу. Отсюда – поразительная цельность его лучших рассказов. Никаких долгих вступлений и отступлений, никакого увлечения подробностями – ничто не должно отвлекать читателя от стержневой идеи. И даже там, где по характеру сюжета в соответствии с замыслом не обойтись без описания, подробности не замедляют, не заслоняют хода авторской мысли и сюжета. В таких случаях на помощь призывается яркая и точная художественная деталь. В умении своевременно ее найти Д. Карачобан достиг большого мастерства. В этом отношении в гагаузской литературе ему, пожалуй, равных не было, и нет.

Писатель оставил своим читателям десять книг стихов и прозы. Они полны поэзии и народной мудрости, гуманизма и красоты, стремления к нравственному совершенству. В них сохраняются душа и мысль их создате-

ля. Литература – всего лишь одна сторона многогранной деятельности Д. Карачобана. В юности он серьезно увлекался также живописью, скульптурой, но впоследствии литература взяла верх. И все же, думается, есть основания считать его небесталанным художником. Так, в 1987 г. в Комрате состоялась художественная выставка, посвященная 30-летию гагаузской советской литературы и письменности. Там были выставлены работы многих профессиональных художников. Virtuозные по технике линогравюры и литографии, замысловатые композиции, многоплановые натюрморты и авангардистские пейзажи. Но, кажется, ни в одной из этих работ не было столько любви к человеку, сколько в нехитрых, “старомодных” портретах Д. Карачобана. Написанные, видимо, с натуры, они поражали своей простотой и искренностью. Что ни портрет, то яркая личность, особый характер, живой человек.

Д. Карачобан был также кинематографистом-любителем. И здесь он сумел сказать свое негромкое, но веское слово. В тяжелейших условиях, обрекая семью на лишения, он отснял около двух десятков художественных короткометражных фильмов под общим названием “Гагаузские новеллы”. Первые из этих киноминиатюр были показаны в Москве в Литературном институте. “Не скрою, меня захватили эти самодельные, во многом naive и уж, конечно, несовершенные ленты своей глубокой искренностью и правдивостью,— писал В. Дементьев. – Вот когда я по-настоящему увидел пустынные степи вокруг гагаузских сел, одинокие акации, беленькие хатки, пыльные, широкие большаки, увидел все это так, как не могли мне показать опытные и профессиональные кинохроникеры”.

Писатель был и музейным работником. Причем профессионалом с большой буквы. По крупницам день за днем, год за годом собирал он экспонаты. Исходил вдоль и поперек всю Буджакскую степь. Его узнавали в каждом гагаузском селе. Многие считали чудачком, и они не ошибались. В одном из своих выступлений о Д. Карачобане, доктор филологических наук Л. А. Покровская из Ленинграда сказала так: “Он был человеком совсем бескорыстным, чудачком, на таких чудачах держится мир. Кто думает о себе, о своем богатстве, после него ничего не остается. А после Карачобана осталось огромное богатство, наследником которого является весь народ”.

Ушел из жизни писатель в расцвете сил. Как ни избито это звучит, но он действительно был полон творческих планов и энергии. В последние годы обстоятельства сложились так (а они, как известно, создаются в основном людьми), что ему был нанесен ряд тяжелых ударов. Хрупкая поэтическая душа не выдержала, и писатель покончил с собой. Как будто о нем писал Евгений Евтушенко:

Только убийства бывают на свете, запомните,
Самоубийств не бывает вообще!

Когда человек безвременно уходит из жизни, это всегда печально. И если речь идет о простом, обыкновенном человеке, как правило, можно ус-

лышать: “Он мог бы еще порадоваться жизни”. Если же это был человек незаурядный – художник, поэт, творец, – говорят по-другому: “Он мог бы еще многое совершить, он мог бы еще порадовать нас”.

Таким незаурядным, талантливым человеком в истории гагаузской культуры был и остается Дмитрий Николаевич Карачобан.

* * *

Мина Васильевич Кеся (1933 – 1998 гг.) – уроженец с. Бешалма Комратского района Республики Молдова. Окончил исторический факультет Кишиневского госуниверситета. Работал учителем, директором школы, секретарем партийной организации местного колхоза, директором Бешалминского историко-этнографического музея имени Д. Карачобана. Первые стихи М. Кеся были опубликованы в 1959 г. в сборнике “Буджактан сесләр” (“Буджакские голоса”). Ничем особенным они не отличались, это были типичные упражнения в стихотворчестве, выполненные неопытной, еще не уверенной рукой.

В дальнейшем стихи поэта неоднократно печатались в школьных учебниках и хрестоматиях, однако в полный голос он заявил о себе в 1973 г., когда вышел в свет его сборник стихов “Кысмет” (“Счастье”). Книга состояла из четырех циклов, очертивших основные темы поэтических замыслов и поисков поэта: “Кысмет” (“Счастье”), “Вақыт ресимнери” (“Картины времени”), “Генчлик” (“Молодость”), “Хем да таа...” (“И еще...”).

Общая тональность дебютного сборника выражается уже в первом из перечисленных циклов. Поэт полон оптимизма, он буквально заряжен положительными эмоциями. Об этом красноречиво свидетельствуют названия стихотворений: “Йашасын кысмет!” (“Да здравствует счастье!”), “Чал түркү!” (“Пой песни”), “Кысмет сеслери” (“Счастья голоса”), “Кысмет боллуу” (“Обилие счастья”), “Гүлүш” (“Смех”), “Севинерим” (“Радуюсь”), “Тост” (“Тост”), “Кысмет кужаа” (В объятиях счастья), “Кысмет бүүнку” (“Счастье нынешнее”) и т. д. и т. п.

Итак, чему же поэт так неистово радуется? Что воспевает в своем творчестве с изощрённостью молодого любовника? Ответы на эти вопросы долго искать не надо. Поэт сам обо всем сказал предельно откровенно и просто:

Да здравствует земля!
Щедрая, ласковая.
И – любящая меня
Новая жизнь!
Да здравствуют руки
Трудолюбивые!
Родине – забота,
Моему дому – счастье!
Да здравствует Родима,
Построившая колхоз!

Главным свойством процитированных строк является, на мой взгляд, неприкрытая плакатность, их обращенность не к отдельно взятому потенциальному читателю, а ко всем людям сразу.

С первых стихов М. Кёся показал свою приверженность земледельческой тематике. В стихотворении “Алтын елләр” (“Золотые руки”) поэт признается:

Люблю, земледелец, тебя,
Твои красивые дела,
За то, что ты неустанно трудолюбив,
Щедр и не жаден.

Впрочем, своё творческое кредо поэт без обиняков выразил в стихотворении “Чалэрым” (“Пою”):

Пою: замечательна жизнь,
Я со счастьем побратался,
Село мое заполнено цветами –
Оно охотно выбрало этот путь.

Наверно, нет другого поэта, который бы посвятил Буджаку больше поэтических строк, чем М. Кёся.

Главный прием, используемый поэтом, когда он говорит о Буджаке, – это противопоставление современного поэту цветущего края голодному, выгоревшему уголку земли, каковым, по мнению М. Кёся, его родина была в историческом прошлом.

Так сложилась судьба поэта, что временами он ощущает в себе раздвоенность. С одной стороны, поэт крепко связан с землей, с традиционным укладом жизни своих предков-хлеборобов; с другой стороны, основную часть времени и сил он отдает совершенно новому для земледельца занятию – стихосложению. В результате рождаются следующие строчки:

И тогда, когда я дивлюсь сам себе,
Своей нынешней зрелой судьбе,
И пытаюсь понять, и теряю покой.
Сам себя вопрошая:
– А кто ты такой?
Хлебороб, чьи уголья – тетрадь на столе?
Стихотворец, чей стих – борозда на земле?

(Перевод) В. Измайлова)

Таким образом, обе ипостаси, в которых ощущает себя поэт, суть сообщающиеся сосуды: жизнь в крестьянской среде, где царят свои неписанные законы и обычаи, стимулирует поэтическое творчество М. Кёся, и, наоборот, работа за письменным столом помогает ему глубже и тоньше понять поэзию, романтику и красоту повседневного физически напряженного труда своих земляков.

На протяжении всего творческого пути поэт остается верным своим любимым темам и идеям. Никаких сенсационных новшеств в области формы

или содержания он не признает, предпочитая ортодоксальные, проверенные классической литературой трюизмы, которые сводятся к декларациям о необходимости защищать Родину, почитать предков, любить жену и детей, беречь хлеб, боготворить человеческий труд и т. д.

Наверно, поэтому, творчество М. Кёся не становится объектом бурных, эмоциональных дискуссий. Какие, например, споры и возражения может вызывать стихотворение “Как брат брату”:

Заходи во двор ко мне, гость дорогой!
Нет замка на воротах моих.
Ты их только легонько толкни рукой
И откроются в тот же миг.
Поднимись на крыльцо, распахни мою дверь,
Как водится у нас на селе.
Угощу я на славу тебя, поверь,
Все давно уже на столе.
...Заходи, мой брат! Если братья вдвоем –
Можно всякой беде помочь.

(Перевод М. Поздняева)

Во второй половине 80-х годов М. Кёся в некотором смысле сменил свое амплуа и один за другим издал два сборника стихов, обращенных к читателям младшего и среднего школьного возраста: “Хазыр ол!” (“Будь готов!”, 1986) и “Сабансээрсын, гүн” (“Доброе утро, день!”, 1990). Судя по тому, что в названиях обеих книг ость восклицательный знак, можно догадаться, какие настроения доминируют в помещенных в них стихах. Безудержный оптимизм и жизнелюбие, бьющие ключом во “взрослой” поэзии М. Кёся, здесь получают дальнейшее развитие. Главным образом за счет расширения тематики стихотворений. В книгах для детей появились многочисленные образы из мира растений и животных, играющих огромную роль и жизни маленьких читателей.

В стихах для детей М. Кёся не забывал о таких функциях поэзии, как воспитание любви к родной земле и к красоте окружающего мира, к материнскому языку и отчуждению.

С точки зрения техники исполнения, детские стихи М. Кёся точь-в-точь повторяют его поэтическое творчество, обращенное к взрослым: они достаточно ритмичны, читаются легко, я бы даже сказал, несколько монотонно и убаюкивающе. Поэт не делал культа из рифмы: она могла быть, а могла и не быть, могла быть точной, а могла быть настолько приблизительной, что возникал вопрос: а рифма ли это вообще? Словом, читая стихи М. Кёся, ощущаешь какую-то легковесность, граничащую порой с лихостью. Вполне вероятно, что подобная легкость стала одной из причин беспрецедентной для гагаузской поэзии плодовитости: поэтических сборников поэт издал больше, чем кто-либо из его товарищей по литературному цеху.

Таковы идейный арсенал и художественный стиль одного из самых опытных гагаузских стихотворцев, который стоял у истоков национальной поэзии.

Мина Васильевич Кёся является автором слов гимна Гагаузии, утвержденного 4 декабря 1995 г. (<http://www.gagauzia.md>).

* * *

Имя Гаврила Аркадьевича Гайдаржи (1937-1998), родился в с. Карбалия Вулканештского района, в гагаузской культуре известно в нескольких ипостасях. Во-первых, он был одним из видных лингвистов-гагаузоведов. Его монографии по синтаксису гагаузского языка получили всесоюзное и даже международное признание. Г. Гайдаржи был одним из авторов и редактором гагаузско-русско-молдавского словаря (1973). Его перу принадлежат также научные работы по топонимике, ономастике, этимологии, лексикологии. Словом, это филолог с широким кругом научных интересов.

Во-вторых, Г. Гайдаржи вёл большую педагогическую работу. Его стаж на этом поприще в высшей школе составляет более двадцати пяти лет. С возобновлением преподавания гагаузского языка Г. Гайдаржи отдавал много сил подготовке педагогических кадров для гагаузской школы. Начиная с 1986 г. он ежегодно преподавал на республиканских курсах по повышению квалификации учителей гагаузского языка и литературы.

Наконец, в-третьих, Г. Гайдаржи занимался художественным творчеством. Его рассказы, очерки и обработки фольклорных текстов опубликованы в школьных учебниках. Стихи изданы отдельной книгой “Ана тарафым” (“Родная сторона”).

Что касается прозаических произведений, то они занимают в творчестве Г. Гайдаржи сравнительно скромное место, и нет необходимости подробно останавливаться на их анализе.

Книга “Ана тарафым” – поэтический дебют Г. Гайдаржи. К сожалению, в дальнейшем автор редко обращался к поэзии, и дебютная книга осталась его единственной художественной публикацией. Добрая половина книги посвящена Буджаку, то есть родному краю поэта, где он не только родился, но и вырос, сложился как личность. Несомненно, это центральный образ книги, пронизывающий ее насквозь.

Ай, Буджак мой, Буджак,
Твои зори розовые.
Я счастлив тем,
Что родился здесь.
Ай, Буджак мой, Буджак,
Песенный и щедрый,
Превратился ты
В разноцветный луг.

Затем поэт обращает свой взор в прошлое, напоминая читателю о сравнительно недалеких временах, когда Буджакская степь была полумертвой цели-

ной, где, кроме диких зарослей сорных трав, ничего не росло. Но вот времена изменились. Трудолюбивые жители Буджака превратили его в благодатный край. И людям жить стало легче, и степь преобразилась, повеселела.

В стихотворении “Каавийсин сән” (“Ты могуч”) поэт беседует с дубом и вспоминает свое детство, когда он скрывался под сенью молодого тогда деревца. Прошло много лет, дерево окрепло, разрослось буйными ветвями. В конце стихотворения поэт возвращается к теме земли:

Ты силен и я силен,
Трудно нас сломать.
Наша сила от земли,
От ее соков.

Мотивы родной природы в поэтическом творчестве Г. Гайдаржи занимают значительное место. Поэт размышляет о прошлом и будущем своей родины, рисует различные пейзажи. Уже сами названия стихотворений подсказывают читателю, о чем пойдет речь: “Илкйаз сабаасы” (“Весеннее утро”), “Илкйазын” (“Весной”) “Тузун” (“Осенью”), “Бүүк йаамурун ардына” (“После грозы”), “Бүүк йолда кавак” (“Тополь у шоссе”) и др.

Интимная лирика в сборнике представлена на удивление скромно – в общей сложности стихотворений пять, зато на редкость мелодичных и искренних. К сожалению, эти стили не переводились на другие языки, что можно объяснить, видимо, скромностью автора. Ведь часто бывает, что тот или другой литератор в переводах печатается чаще, чем и оригинале (благодаря упорному обиванию редакционных и издательских порогов).

Два замечательных стихотворения посвятил поэт Матери. Особенно эмоциональным, берущим за душу получилось стихотворение “Афет бени” (“Прости меня”). Так получилось, что лирический герой (в данном случае автор) узнает о смерти матери далеко от родительского дома. Чувство скорби усиливается тем, что в последнее время сыну редко удавалось приезжать в гости к матери. По эмоциональности и стилистической выдержанности данное стихотворение можно смело отнести к лучшим художественным достижениям автора.

На поэтическое творчество Г. Гайдаржи наложили отпечаток бессмертные шедевры М. Эминеску. Это можно проследить, в частности, на примере стихотворения “Гел даайа” (“Приходи в лес”):

Гел даайа, пек сускуннуктур,	Приди в лес, где тишина,
Сел чакыллан лаф едер,	Где ручей беседует с галькой,
Нердә отлар – килимжиктир,	Где трава, как коврик,
Дал алтында сакланэр.	Скрывается под ветками.
Севгили кужаам өзнектир	Мои любящие объятия скучают
Саз гиби шу тенинә,	По твоей фигуре, похожей на тростинку,
Дудакларым да хасреттир	А губы мои тоскуют
Йангынны опушунә.	По твоему горячему поцелую.

Результатом влияния национального фольклора на творчество Г. Гайдаржи явился цикл четверостиший маани. Автор умело использует не только классический размер и ритмику маани, но и некоторые другие поэтические приемы и тропы, вплоть до вплетения в ткань четверостиший целых строк, взятых из фольклорных образцов.

Как и в фольклоре, эти строки выполняют функции своего рода зачинов и абстрагированы от первоначальной семантики.

В тематическом отношении стихи Г. Гайдаржи не претендуют на новаторство, о чем свидетельствуют и их названия: “Сенсиз сыкынтылы” (“Без тебя тоскливо”), “Женгә йок ер” (“Войне нет места”), “Бүүдүн екмек” (“Растите хлеб”), “Чөрөк” (“Хлеб”) и т. д. Свежесть и неповторимость поэзии автора проявляются в поиске оригинальных сравнений и параллелей, порой подспудных, порой лежащих на поверхности. Характеризуя нравственные основы творчества поэта, можно утверждать, что главным для него являются общечеловеческие ценности.

На основе известного фольклорного сюжета Г. Гайдаржи создал поэтическую сказку для детей, зачин которой опять-таки целиком заимствован из фольклора:

Естек-пестек,
Топал ешәә көстек,
Ким масалы сеслеер –
Бана ага,
Ким сесләмеер –
Аннысына дамга.

Естек-пестек,
Хромому ослу подножка,
Кто слушает сказку
Мне брат,
Кто не слушает –
На лоб ему клеймо.

Для более яркой характеристики личности Г. Гайдаржи и своего отношения к нему приведу фрагмент из газетной статьи, написанной мной к 50-летию юбилею героя настоящего очерка:

“Наше знакомство с Гаврилом Аркадьевичем состоялось более десяти лет назад. Еще в студенческие годы я не раз обращался к его работам и к нему лично за консультацией. И никогда он мне не отказывал, всегда у него находилось время для беседы и дружеского совета. И хотя я не слушал его лекций с кафедры, не сдавал ему экзаменов, тем не менее, считаю себя его учеником. У него есть чему поучиться. Взять, к примеру, знание языков. Не считая немецкого, который Гаврил Аркадьевич знает на уровне кандидатского минимума, он в совершенстве владеет еще четырьмя: румынским, русским, болгарским, гагаузским, то есть не просто изъясняется на этих языках, а говорит, пишет и даже на профессиональном уровне разбирается в их грамматических тонкостях. Сам Гаврил Аркадьевич ничего необычного в этом не видит, но мы-то с вами знаем, что современные ученые-филологи (доктора наук и даже академики), как правило, чувствуют себя свободно лишь в пределах одного языка.

Где бы мы с ним ни встречались – в академическом коридоре или в его гостиничном номере – у нас всегда находится интересная тема для разговора. Один из нас (это я) преимущественно слушатель, другой – рассказчик. Причем рассказчик замечательный. Много лет он работал в пединституте (преподаватель, доцент, заведующий кафедрой), это выработало в Гавриле Аркадьевиче высокую культуру речи. Он всегда облакает свои мысли в стройные, плавные фразы, голос его звучит ровно и уверенно. Часами он может рассказывать о гагаузской литературе, о судьбе нашего языка, об этимологии тех или иных слов, о жанровых особенностях четверостиший маани, о современной поэзии и т. д.

С ним очень приятно было спорить. Он не бывал резким, категоричным, назойливым. Умел тактично выслушать собеседника, спокойно изложить свою позицию. Но одно его качество имеет особую ценность. Это чувство юмора...

По природе своей Гаврил Аркадьевич был мягким, деликатным человеком. Но эта мягкость не мешала ему быть настойчивым, принципиальным и требовательным. Если к нему попадало на рецензию научное исследование или рукопись будущей книги стихов, автору не следовало обольщаться надеждами, что ему попался сердобольный, сговорчивый рецензент, и многое сойдет с рук. Напрасные надежды! Не волнуйтесь, рецензия всегда была обстоятельной, предметной, что, в конечном счете, играло добрую службу автору. Лично я в этом не раз убеждался.

...В шестьдесят лет Гаврила Аркадьевича не стало. Гагаузская филология осиротела.

* * *

Степан Степанович Куроглу (родился в 1940 г.) – уроженец с. Димитровка Болградского района Одесской области Украины. Окончил исторический факультет Кишиневского государственного университета, отслужил в рядах Советской Армии, работал преподавателем истории, затем – директором школы в родном селе. В 1974 г. окончил аспирантуру. Кандидат исторических наук, ведущий специалист в области гагаузской этнографии.

Литературный дебют С. Куроглу состоялся в конце 60-х гг. Одну за другой молодой автор издал две книги: сборник стихотворений “Бир кужак гүнеш” (“Охалка солнца”, 1969) и сборник рассказов “Йоллар” (“Дороги”, 1970). Романтик по натуре, С. Куроглу в дальнейшем к прозе почти не обращался, по крайней мере, факт остается фактом: его первая книга прозы оказалась и последней. Все свои литературные пристрастия он сосредоточил на поэзии, и в последующие тридцать лет из-под его пера вышли еще четыре поэтических сборника: “Кызгын чийләр” (“Горячая роса”, 1974), “Кауш авалары” (“Напевы струн”, 1977), “үүсек кушлар” (“Птицы поднебесья”, 1982) и избранная поэзия в переводе на русский язык – “Родословное дерево” (1988).

Уже сами названия книг свидетельствуют о тяготении автора к образной, ёмкой и романтической манере стихосложения, что находит подтверждение и в содержании указанных книг.

Структура и тематика первых двух поэтических сборников С. Куроглу явственно перекликаются и наталкивают на мысль об условном выделении их в некую целостность, характеризующую ранний этап в творчестве писателя. Обе книги открываются циклами, преисполненными гражданского пафоса: соответственно “Корууйун гүнеши” (“Берегите солнце”) и “Ал бойалар” (“Алые краски”). Названные циклы состоят сплошь из традиционных для того времени прославлений вождя мирового пролетариата, Октября и Партии.

Значительное место в творчестве автора занимает тема войны. Пожалуй, ни один гагаузский писатель не уделил этой теме такого внимания, как С. Куроглу. Этот объективный факт можно объяснить двояко: с одной стороны, тем, что на войне погиб близкий родственник автора, и на его плечи легла своего рода моральная ответственность рассказать потомкам о погибшем дяде; с другой стороны, тема войны оказалась созвучной мироощущению поэта. В стихотворениях “Коммунист”, “Докуз лаапсыз” (“Девять безымянных”), “Меневша” (“Фиалка”), “Уйуйэр солдат” (“Спит солдат”), “Мезар башында” (“Над могилой”), “Сус, аалама” (“Не плачь”) автор отдаёт дань памяти павших в Великой Отечественной войне и преклоняется перед их мужеством и бесстрашием.

Памяти Героя Советского Союза Антона Буюклы, повторившего подвиг Александра Матросова, посвящено стихотворение “Колышутся травы, волнуются маки”:

К числу программных можно, без сомнения, отнести стихотворение “Корууйун гүнеши” (“Берегите солнце”), в котором поэт призывает всех людей беречь драгоценный мир, чтобы “в небе не появилась черная туча, чтобы счастливо расцвели цветы жизни”.

В первых книгах С. Куроглу доминируют общечеловеческие, порой макроскопические образы, поэт часто мыслит глобальными категориями. Не случайно одно из его стихотворений озаглавлено “Акыллы дуннейя” (“Обращение к человечеству”).

Стихи, родившиеся в результате долгих раздумий поэта о смысле жизни, о судьбе своего народа, о предназначении поэта, можно отнести к философской лирике. В одном из таких стихотворений – “Поэт йолу (“Путь поэта”) – С. Куроглу сравнивает поэта с пчелой, перелетающей с цветка на цветок в поисках нектара. В то же время автор акцентирует внимание на том, что, даже если бы он знал, что ему не суждено найти нектар, он все равно продолжал бы предначертанный судьбой долгий путь.

В другом стихотворении утверждается, что поэт обязан петь, если его народ поет, и стонать, если народ стонет. Но если вдруг народ замолчит, поэт не имеет права молчать.

В стихотворении “Поэт, чего тебе страшиться?” автор рассуждает о своем предназначении в подлунном мире и в заключительных двух строчках приходит к выводу, который звучит как жизненное кредо поэта:

Коль нет стихов и нет наитий,
Тогда зачем мне жизнь дана?

(Перевод И. Кондаковой)

Любовь к своей малой родине – степному Буджаку – зримо присутствует в каждой книге поэта. Она начинается с любви к родному очагу. Примечателен авторский эпиграф к стихотворению “У очага детства”: “Дом детства – наша первая родина. В нем бережно хранится память семьи. Память хранят даже стены. Пока жива мать, не затухает очаг. Как и очаг, сердце матери томится в ожидании гостей – детей, живущих вдали от родных мест”.

К слову, Буджак поэт неизменно прибавляет эпитет “полынный”. И этот поэтический штрих отражает не только внешний факт, отмечающий характерную особенность буджакской флоры, но и как бы подспудно напоминает о суровых условиях засушливой степи, о вкусе полыни, о несладкой жизни жителей этого уголка земли. В стихотворении “Слово о Буджаке” поэт пишет:

Если спросят, что в мире подлунном
Я святее всего берегу,
Без сомненья – “Буджак мой полынный” –
Я и другу скажу и врагу.

(Перевод Н. Кондаковой)

Небольшое по объему стихотворение, всего четыре строчки, из сборника “Кызгын чийләр” (“Горячая роса”). Но как поразительно свежи и благозвучны эти строки! Они, безусловно, украсят любую антологию гагаузской поэзии:

Кыш. Аул куртун-куртун.
Фиданнар да гумуштән.
Хербир ев чекер тутун
Дөрт кошели луледән.

Зима. Двор весь в сугробах.
Деревья из серебра.
И каждый дом курит
Из квадратной трубки.

К числу наиболее важных в творчестве С. Куроглу, особенно в первых двух книгах, относится тема любви. Именно в ней поэту удалось раскрыть свой талант во всей полноте и глубине. Говоря об интимной лирике поэта, никак нельзя обойти стихотворение “Сенсиз” (“Без тебя”):

Без тебя
И небо – в тучах,
И огромный город – пуст.
Без тебя дороги круче,
Даже мед горчит на вкус.

Надо заметить, что в оригинале это стихотворение, на мой взгляд, воспринимается значительно лучше. Перевод получился неадекватным и явно уступает оригиналу. В нем нет первозданности, присущей оригиналу, а, напротив, уже с первых слов создается впечатление чего-то заезженного до банальности. Более того, последняя строфа даже напрашивается на едкую пародию.

В стихах о любви С. Куроглу следует традициям восточной поэзии, где любимая женщина воспевается в возвышенном стиле.

Национальная специфика и колорит проявляются, в частности, в древнейшем жанре народных миниатюр – маани. Цикл этих самобытных четверостишии представлен в книге “Напевы струн” под общим названием “Кыш седефлери” (“Ожерелья зимы”). Приведем несколько примеров, дающих представление о поэтике рассматриваемого жанра:

Белый снег не удержиимо
Страсть несет к огню без дыма.
Нам дана такая ж доля –
Быть в объятиях любимой.

Отдельного разговора заслуживает цикл двустиший “Надписи на свадебных полотенцах”. Разработка этого жанра – целиком и полностью заслуга С. Куроглу.

По форме и афористичности поэтические надписи на полотенцах С. Куроглу нередко напоминают пословицы и поговорки. Например:

Не зарься на чужое,
Свое – береги.

* * *

Сбережешь любовь спою –
Сохранишь свою семью.

В последних поэтических книгах творческий почерк С. Куроглу претерпел значительную эволюцию. И в этом нет ничего удивительного, Как говорили мудрые римляне, *tempora mutantur et nos mutamur in ilis* (“времена меняются, и мы меняемся вместе с ними”). Во-первых, и это очень важно, поэт практически отказался от конъюнктурных тем, не приносящих особой радости ни читателям, ни, очевидно, самому поэту. Во-вторых, поэзия С. Куроглу сделала явный поворот в сторону все большей “национализации” стиха, что особенно отчетливо проявилось в области формы и во вплетении в ткань произведения специальных этнографических и фольклорных терминов, а также большого числа имен собственных. никоим образом нельзя однозначно утверждать, что указанный поворот оказал лишь позитивное влияние на качество стиха. В отдельных случаях придание стихам -национального колорита носит экспериментаторский характер, и тогда форма становится самоцелью, отчего, естественно, страдает содержание.

До 80-х гг. прошлого века стихи для детей на гагаузском языке практически не печатались. В 1981 г. благодаря стараниям С. Куроглу в издательстве “Литература артистикэ” увидела свет подготовленная коллективом авторов книга “Чык, чык, гүнеш!” (“Взойди, взойди, солнышко!”). Это было первое издание стихов, песен, сказок и загадок на гагаузском языке, адресованное детям дошкольного и младшего школьного возраста.

Из всех книг, изданных С. Куроглу, как уже говорилось, только одна включает в себя прозу. Это небольшой сборник рассказов “Йоллар”. Вошедшие в него рассказы за редким исключением имеют историко-этнографическую направленность, что является естественным результатом профессиональных интересов писателя. Действие рассказов, как правило, не выходит за рамки одного из буджакских сел. Отражаются события 20 – 30-х гг. минувшего века.

В рассказе “Порезенжи” (“Весельчак”) автор также не скрывает своего восхищения оптимизмом и силой духа бедняка Марина. “Казалось бы, о какой радости в жизни может идти речь, когда Марин с трудом сводит концы с концами, одних детей у него восемь душ. Но нет, Марин всегда весел и жизнерадостен, за словом в карман не лезет, и на все случаи жизни у него припасена шутка. Самое удивительное в том, что окружающие как бы заражаются оптимизмом Марина, и уже не всё в окружающей жизни им видится в черных красках.

Еще одна нравственная доминанта, отраженная в рассказах, да и в стихах тоже, – мужество и сила воли человека, перед которыми автор преклоняется. Небольшой по объему рассказ “Коркусузлук” (Бесстрашие”) – один из ярких примеров, иллюстрирующих высказанную мысль. В основе рассказа – конфликт между простыми жителями неназванного гагаузского села с представителями власти.

В заключительном разделе книги помещены рассказы, действие которых происходит в современной писателю жизни. В них чувствуется автобиографическая жилка, а доминирует тема любви. Эти рассказы без труда можно было бы выделить в самостоятельный цикл и противопоставить остальным. По стилю они более реалистичны и отличаются заземленностью, неторопливостью и психологизмом. В них меньше пафоса, патетики и театральности. И то же время с точки зрения сюжетной динамики и компактности эти рассказы кажутся менее удачными.

В свои 70 лет Степан Степанович по-прежнему полон энергии и грандиозных творческих планов. Он преподаёт в Комратском государственном университете, издаёт поэтические сборники, готовит к изданию фольклорные тексты, научные монографии.

* * *

Степан Степанович Булгар родился в 1953 г. в с. Виноградовка Болградского района Одесской области.

Одним из первых изданий, положивших начало новому этапу в гагаузской литературе, стала книга С. Булгара “Жан пазары”. По жанровой характеристике ее можно определить как синкретическую. Книга состоит из документально-художественных очерков, призванных, но замыслу автора, заполнить так называемые белые пятна в гагаузской истории нашего столетия.

Герои очерков – представители гагаузского народа, принимавшие деятельное участие в важнейших исторических событиях: русско-японском и первой мировой войнах, Октябрьской революции и Великой Отечественной войне. Автор приводит многочисленные факты, документы, воспоминания. Разумеется, все это не лежало на “поверхности”. Требовалась кропотливая работа с научной и мемуарной литературой, совершались поездки по селам, проводились беседы с ветеранами и теми, кто хоть что-то помнит о героях, ушедших из жизни.

Один из очерков С. Булгара посвящен Герою Советского Союза Антону Буюклы, повторившему в 1945 г. подвиг Александра Матросова. Об этом герое было написано довольно много: очерки, воспоминания, стихи и даже целые поэмы. Однако до 1987 г. не было ясно, сыном какого народа был А. Буюклы. Многие авторы его считали болгаринном, но гагаузская фамилия допускала и другую версию. Наконец, в сентябре упомянутого гола отдел гагаузоведения АН МССР организовал фольклорно-этнографическую экспедицию в Запорожскую область Украинской ССР, где в ряде сел проживают небольшие группы гагаузов. В селе Александровка Акимовского района состоялись встречи с родственниками и односельчанами героя. Оказалось, что в Александрова живут и болгары, но семья Буюклы – гагаузская. Члены экспедиции, в числе которых был и С. Булгар, записали на магнитную ленту беседу с двоюродным братом Антона – Константином Буюклы, взяли на память оригинал его воспоминаний о брате, сняли копии с сохранившихся фотографий, писем и других документов.

Таким образом, все стало на свои места. С точки зрения общественной значимости книга “Жан пазары” имела большой резонанс, она воздействовала на национальное самосознание читателей. И все же полноценным писательским дебютом С. Булгара с большим основанием можно считать сборник рассказов “Жанавар йортулары” – плод десятилетнего труда.

Рассказы С. Булгара – безусловно, явление неординарное, это новая, свежая струя в гагаузской прозе. В своих лучших рассказах писатель “соперничает” с классическими рассказами Д. Карачобана: те же четкость слога и бережное отношение к слову, гуманизм и неожиданный взгляд на обыденные явления, стремление раскрыть душу простого человека. Проза С. Булгара узнаваема и в то же время неповторима. Хотя во многих рассказах чувствуется влияние великих предшественников: Горького и Чехова, Гоголя и Бунина, все же, если рассматривать вещи в конкретно-историческом контексте, можно смело произнести комплиментарную фразу: “Такого ещё в гагаузской литературе не было”.

Подобно всем гагаузским писателям, С. Булгар испытал на себе благотворное влияние фольклора. Разница, однако, в том, как проецировались фольклорные мотивы в том или ином случае. Блестящий пример использования фольклорного материала – небольшой по объему рассказ “Тракалы ѳкуз” (“Вол с колокольчиком”). В нем чувствуется уже рука зрелого, сформировавшегося прозаика, а не робкого новичка. Фабула такова. Детство главного героя пришлось на 20-е годы прошлого века. Мальчик батрачил у богатого хозяина. Работа была изнурительная и не доставляла никакой радости. Лишь изредка у мальчика было легко на душе: в те минуты, когда его старший товарищ, тоже батрак, по прозвищу Масалджи (Сказочник), рассказывал вечером сказки. Одна из них – про вола с колокольчиком – запала мальчику в сердце на всю жизнь. Через несколько лет Масалджи умер. И герой рассказа, уже взрослый мужчина, оказался в Испании, в рядах защитников республики. Там он попадает в безвыходную ситуацию: его вместе с боевыми товарищами окружают фалангисты, наступает кульминация. А развязка неожиданна: герой вспоминает сказку, ему грезится тот самый вол с колокольчиком. И рассказ обрывается. Но читателю все ясно, продолжения не нужно. Перед смертью человек возвращается к своему детству, к юности, к истокам.

Отдельной книжкой вышли сказки С. Булгара для детей. Буквально в каждой из них встречаются фольклорные сюжеты. В одних случаях это литературно обработанная сказка, в других автор соединил несколько близких по духу сказочных сюжетов, введя одного сквозного героя. Единый стиль изложения также создает ощущение целостности и гармоничности. В итоге получилось новое, фольклорно-приключенческое повествование.

Мифологическая система гагаузов преимущественно христианская. Гагаузы как парод сформировались на Балканах, где они вместе с другими балканскими народами приняли христианство. Однако внимательный анализ показывает, что в гагаузском фольклоре (особенно в сказках) сохранились отголоски языческих верований. Именно такие сказки привлекли внимание С. Булгара. Чудовище Тепягѳз, великан Дев, оборотень Тылсым, колдунья Джады и даже имена героев: Зулум, Курти, Дюнняя Гѳзели – все указывает на самый древний пласт гагаузской мифологии.

Большое место в прозе С. Булгара занимают юмористические рассказы. Они сделаны на высоком профессиональном уровне. Как правило, в их основе лежит какой-нибудь анекдотичный случай или даже просто анекдот. Схематичный сюжетный скелет обрастает деталями, динамичными диалогами, что уже вызывает улыбку, смех, оживление. А непременно неожиданный конец создает не просто комический эффект, а своего рода резонанс, и впечатление от рассказа многократно усиливается.

Среди наиболее удачных юмористических рассказов С. Булгара такие, как “Утанжак” (“Стыдливый”), “Сыкы Мирчу” (“Жадный Мирчу”), “Не аннадын сѳн?” (“Что ты понял?”).

В ряде рассказов С. Булгар выступает как неплохой бытописатель и этнограф. Правда, сразу же следует оговориться, что писатель включает в свои рассказы те или иные сцены из народной жизни не с целью описательно-познавательной или создания юмористического фона: они служат материалом для более рельефного и контрастного выделения идеи произведения.

В рассказе “Дамга” (“Клеймо”) герой шел с другом на литературную встречу, а попал по стечению обстоятельств на похороны. Автор подробно описывает все, что видит в доме покойника: горящие свечи, благостный шепот стариков и старух, запах ладана. Обстановка волей-неволей настраивает на размышления о вечных категориях, таких, как жизнь и смерть, смысл человеческого бытия, на раздумья о суетности и эфемерности мелких забот, обид, тщеславия. И что-то переворачивается в душе человека, он становится чище, разумнее, добрее. Финальная фраза заключает в себе идею рассказа: “Они шли рядом, но им уже не хотелось ни говорить о своих обидах, ни искать виновных, так как после увиденного все слова казались очень мелкими и дешевыми”.

Еще более насыщена фольклором и этнографическим материалом повесть “Каурма”. Нисколько не боясь преувеличений, можно сказать, что по своей поэтике это произведение не знает аналогов в гагаузской литературе. Дело в том, что все написанное гагаузскими литераторами не выходило за рамки романтизма и реализма (в основном социалистического). В “Каурме” же наряду с суровым реалистическим фоном присутствует фантастическое начало. Замешанное на сугубо национальном материале повествование получилось новаторским и на редкость колоритным. Есть в нем что-то от булгаковской черной магии (вспомним “Мастера и Маргариту”). А сюжет вкратце таков. Журналист Тезек Мити вертится в своей редакции, как белка в колесе. Социалистическая действительность и начальник-зверь доводят его до той отчаянной черты, когда человек постепенно теряет собственный облик. Тезек перестал бриться, начал опаздывать на работу. И вдруг однажды утром он проснулся и ощутил в себе какое-то раздвоение. Оглянувшись, увидел, что лежит он не у себя в комнате, а под каким-то навесом прямо на снегу. Оказалось, что он превратился в ягненка, и его облизывает большая овца. “А-а-а! – попытался крикнуть Тезек, но почему-то вышло: “Ме-е-е-е!”

Дальнейшие события показаны через воспоминания ягненка, бывшего Тезека. Сюжет как бы начинает крутиться в обратную сторону. Заканчивается повесть тем, что к хозяину овчарни, куда попал Тезек, приходит директор совхоза и просит зарезать ягненка, так как из района ожидаются почетные гости.

Выбор падает на Тезека. По-другому и быть не могло. Иначе повесть потеряла бы смысл. А почетным гостем оказывается редактор районной газеты, тот самый, который измывался над Тезеком.

В этой повести С. Булгар отрывается от канонов социалистического реализма. Героя повести никак не отнесешь к убежденным коллективистам,

идушим в ногу со всеми окружающими. Он глубоко индивидуален, одинок, где-то даже эгоцентрист. Обстоятельства буквально изматывают его, он борется, но силы его тают. После фантастической метаморфозы, кажется, автор спасает своего героя, однако финал повести фатально-трагичен и, несмотря на ирреальность происходящего, глубоко реалистичен.

За последние годы Степан Булгар опубликовал ряд рассказов в журнале «Сабаа йылдызы». Среди них можно выделить рассказ «Марку Жежунун йолу» (2004). В этом произведении рассказывается о переселенце из Болгарии, который оказался арестованным царскими властями за сопротивление боярам и неуплату подати. Отчаянное стремление к свободе кончается гибелью героя. Этот трагический художественный образ как бы олицетворяет судьбу гагаузов в начале XIX в. В военном рассказе «Лазари пазары» (2005) повествуется о старике Милиш Йорги, который гибнет от рук оккупантов. В рассказе «Чобан йылдызы» (2005) идёт речь о судьбе маленького пастушонка. В рассказе «Чалгыжы» (2002) повествуется о судьбе маленького музыканта. Похожий сюжет отражает судьбу художника в рассказе «Вани Папазоглу – ресимжинин йолу» (2005).

Отметим также детские рассказы и сказки в журнале «Гюнешчик»: сказки «Даада Далиман, суда Сулиман...» (1996), «Девлет кушу» (1997), «Жанавар сүдү» (1997), «Гогужу-Могужу» (2005).

На наш взгляд, заметным событием гагаузской литературы, явилось издание воспоминаний С.Булгара о писателе Дмитрие Кара Чобане «Булушмаклар Дмитрий Кара Чобаннан» (2003). В этих очерках рассказывается о встречах с писателем Дмитрием Кара Чобаном в период с 1979 по 1986 гг., где также анализируется творчество гагаузского классика.

Особое место в творчестве писателя занимает тема жизни и творчества династии просветителей рода Чакир. Одним из документально-художественных произведений, посвящённым этой теме, являются документальные очерки о жизни и творчестве гагаузского просветителя Михаила Чакира «Михаил Чакир гагауз айдыннадыжысы» (2002). Продолжением данной темы в гагаузской литературе явилось издание книги «Страницы истории и литературы гагаузов XIX- нач. XX вв.» (2005). В книгу вошли: статья С.Булгара «Из истории литературы гагаузов XIX - нач. XX вв.», очерки о жизни и творчестве Дмитрия Чакира, Михаила Чакира и Михаила Михайловича Чакира и их произведения, а также ряд исторических и литературных текстов из истории гагаузов.

Ярким событием в культурной жизни гагаузов стало издание книги очерков «Гагаузские судьбы» (2003). Книга содержит пятьдесят очерков о жизни и творчестве выдающихся деятелей культуры и науки гагаузского народа XIX-XX вв.

В 2004 году писатель издал книгу «Вейсел Арсевен (Васили Ёкюзю) гагауз композитору, музикологу, фольклоржусу», где рассказал о яркой лич-

ности, которая, несмотря на тяжёлые условия жизни в 30-е годы XX века в Румынии, уехал в Турцию, где стал выдающимся музыковедом, фольклористом и композитором.

Степан Булгар подготовил к переизданию труды В.А.Мошкова «Гагаузы Бендерского уезда» (2004), «Турецкие племена на Балканском полуострове» (2005), академика Н.С.Державина «О наименовании и этнической принадлежности гагаузов» (2005).

* * *

Одной из активных фигур в гагаузской литературе второго поколения является Тодур Занет.

Поэзия Т. Занета отличается тематическим разнообразием и какой-то непередаваемой категоричностью. Создается впечатление, что автор твердо уверен в себе, умудрен жизненным опытом, что ему все ясно, и он ни в чем не знает сомнений. Многие стихи молодого поэта стали песнями, их можно услышать по радио и телевидению. Например, вот это:

Говорю я дому “Здравствуй”,
Возвратясь из долгих странствий.
Двери распахни свои,
Зря обиду не таи...

“Детская” поэзия Занета адресована самым маленьким читателям: дошкольникам и учащимся младших классов. Главное достоинство стихов из сборника “Карымжалык” – непосредственность и ясность изложения, что отвечает уровню восприятия окружающего мира детьми.

Многие стихотворения написаны от первого лица, но от имени ребенка. Такая манера позволяет создать особую, доверительную интонацию. Это очень важный момент, так как поучающий, морализаторский тон отталкивает читателей, в том числе самых маленьких.

Большое место отведено в сборнике игре, и это резонно и легко объяснимо. Ведь именно через игру дети знакомятся с жизнью, накапливают первый опыт. Собственно говоря, считалки и скороговорки – это жанры, в которых элемент игры основополагающий. Одновременно стихи носят не чисто развлекательный, а и воспитательный характер. Кроме того, хорошие детские стихи развивают речь, обогащают словарный запас детей, прививают им любовь к родному языку.

Соль – вода,
Соль – вода,
Получилось вроде льда.
Ты комочек разобьешь –
Тех, кто спрятался, найдешь.

Или:

Колесо под горку мчится,
В небе бабочка кружится.
Утки по воду выходят.
Кто остался, тот н водит.

Еще одно ценное качество детских стихов Т. Занета – краткость: четыре, максимум шесть строчек. Как известно, короткие стихи порой писать сложнее, чем длинные. Здесь каждая рифма, каждое слово на виду, все должно быть на своем месте... В этой связи вспоминается известная реплика С.Я. Маршака, который на упреки в краткости его детских стихов ответил вопросом: “Вы что, думаете, маленькие часы сделать легче, чем большие?”

Из этических соображений отметим, что имена Маршака и Занета оказались рядом произвольно, без всяких иронических подтекстов.

Особое место в творчестве Т. Занета заняла изданная в 2006 году книга его драматургических произведений. Об одной из пьес, вошедших в эту книгу, мы скажем ниже.

* * *

Из числа дебютантов 80-х гг. в гагаузской литературе выделяется также молодой поэт Тодур Мариноглу (родился в 1955 г. в с. Авдарма Комратского района). Его лирика темпераментна, насыщена свежими образами и глубокими идеями. Один из излюбленных поэтических приемов Т. Мариноглу – олицетворение, выражение тех или иных предметов, явлений природы в образе живого существа, в результате чего создается ощущение единства человека и природы:

Твоей израненной души
Я излечить не смог – прости
Но только поле покажи,
Где деревом мне прорасти,
Чтоб в знойные любила дни
Ты постоять в моей тени.

Помимо традиционных стихов, Т. Мариноглу пробует себя в белом стихе. Его лирические миниатюры хоть и не имеют внешних поэтических атрибутов: размера, рифмы, ритма, – тем не менее, по духу своему, по воздействию на читателя, безусловно, относятся к поэзии и, надо сказать, поэзии интересной, не вторичной, что само по себе считается достоинством высокой пробы. Вот одна из таких миниатюр, дающих общее представление о творческих поисках молодого поэта в этом направлении: “Идите, обойдите весь мир до последнего уголка, одевайтесь так красиво, как никто еще не одевался, отведайте самых вкусных в мире яств, но красивее, слаще и целительнее маминых слов нет ничего на свете. В ее седых волосах, глубоких морщинах, сердечной боли осталось наше детство. Нет человека, которому надоело бы слово „Мама””.

Пли другой пример: “Ночь. На небе ни звезд, ни луны. Кругом ни души. Слышна только тишина. Мерцание огней и редкий лай собак говорят о том, что где-то рядом село.

Я радуюсь этой ночи. И нанизываю ее на слова родного языка, как бусинки па нитку”.

Стремление поэта к афористичности и философскому осмыслению нашей действительности и личного жизненного опыта получило отражение в цикле “Сөлейишләр” (“Поговорки”). В этом жанре Т. Мариноглу добился довольно значительных успехов. Правда, в одних случаях остается ощущение вторичности, кажется, что где-то уже подобное встречалось. Так, например, “Сколько ступенек – столько ошибок”, “Познай себя, потом учи других”, “Жизнь цветка коротка, но красива”, “Огонь любви вода не тушит”, “Печь греет извне, а ласковое слово изнутри”. В других случаях мысль поэта неожиданна и образна: “Будь зубастым, но не при делёжке”. “Обида проходит, а слова не забываются”, “Деньги играют с человеком, как котенок с клубком” и т. д.

Лучшие произведения Т. Мариноглу опубликованы в его сборнике «Tatlı düşlär» (Сладкие сны). Писатель уже заявил о себе в полный голос. Однако, думается, своего главного слова в литературе он еще не сказал.

* * *

Творчество Василия Филиоглу (родился в 1949 г. в с. Бешалма Комратского района) носит стабильно ортодоксальный характер. Поэт не ставит перед собой задачи удивлять или шокировать читателя изысканной формой, хлесткой фразой, необычной идеей. Все у него идет от спокойного земледельческого взгляда па жизнь. Традиционные темы, привычные, но близкие простому человеку идеи о любви к родным буджакским холмам, к материнскому языку и родной Бешалме. Кстати, В. Филиоглу – земляк двух других гагаузских поэтов – Д. Карачобана и М. Кёся. Если сопоставить творчество всех трех бешалминских поэтов, то даже при поверхностном рассмотрении видно, что произведения В. Филиоглу гораздо более органично и естественно связаны с М. Кёся. Здесь можно говорить и о преемственности, и о взаимовлиянии. Оба поэта жили рядом, воспевали жизнь своих односельчан, радовались их успехам, огорчались в случае неудач.

Многие стихи В. Филиоглу стали народными песнями. Их поют не только в Бешалме, но и в других гагаузских селах, они передаются по радио.

Характеризуя поэзию В. Филиоглу, нельзя не отметить еще одно ее ценное качество – юмор, улыбку, иронию. Ряд стихов, такие, как “Оф!” (“Ох”!), “Балыкчылар” (“Рыбаки”), “Бир керä” (“Однажды”), написаны в юмористическом ключе, от них веет народным оптимизмом, весельем, отражающим дух и нрав самого автора и его героев.

* * *

С момента утверждения официальной письменности для гагаузского языка, что послужило основой для развития литературы, прошло более пя-

тидесяти лег. С тех пор утекло много воды. Каковы же итоги развития нашей молодой литературы?

Издано около ста книг поэзии и прозы. Каждая или почти каждая из вышедших книг была “удостоена” одной-двух рецензий репрезентативного характера. Появилось несколько литературно-критических статей и обстоятельных обзоров, наиболее серьёзные из которых принадлежат И. Топалу, П. Дьячуку, Г. Гайдаржи.

Успехи, надо отметить, весьма скромные. Полнокровный литературный процесс в эти годы по-настоящему так и не развился, он едва-едва теплился. Причин тому было немало. Но главная – отсутствие понимающего, внемлющего, заинтересованного читателя. А какая же это литература без обратной связи? Разговор глухого с немым.

Небольшая группа стихотворцев но принципу *manus manum lavat* (рука руку моет) сама себя поочередно редактировала, рецензировала и сама же выступала в роли читательской аудитории. Тем не менее, книги, вышедшие тысячными тиражами, более или менее успешно расходились. Кто же их покупал? Люди, в которых, невзирая ни на какие политические ветры, продолжал жить естественный интерес к родному языку, литературе, фольклору, национальным истокам. Кто-то из них (таких было очень мало) с интересом знакомился со всем, что выходило на гагаузском языке, другие (их было большинство) покупали книги с надеждой на “потом” авось когда-нибудь пригодится! А настоящего, массового читателя практически не было. Да и откуда ему было взяться, если с 1962 по 1986 г. гагаузский язык в школах не преподавался. А если и звучал там, то разве что на переменах. Справедливости ради нужно отметить, что и в эти годы были люди, понимавшие необходимость принятия мер для исправления ситуации. Еще в 1975 г. Г. Л. Гайдаржи писал: “Подготовка читателей наших отстает от темпов развития литературы. Она тесно связана с преподаванием родного языка в школе. Должны быть подготовленные читатели. И если есть читатель, то писатель может быть уверен, что идейно-эстетические ценности, создаваемые им, станут достоянием его народа, будут способствовать организации мыслей и чувств трудящихся масс к творческой активности”.

В то время это был глас вопиющего в пустыне. Бюрократическая машина работала в привычном режиме, не допуская никаких отклонений.

У Расула Гамзатова есть эпиграмма с длинным названием: “На поэта, чьи стихи в переводе выходят раньше, чем на родном языке”:

Приятель, объясни, чтоб мы поверили,
Отпеть нам на такой простой вопрос:
Как получилось, что сперва на севере,
А не на юге вызрел абрикос?

В самом деле, ситуация неестественна, абсурдна. К сожалению, в гагаузской литературе такой порядок вещей был, до недавнего времени, чуть

ли не нормой. Однако объяснялось это не только желанием опубликоваться любой ценой, безразлично на каком языке (хотя и такое бывало), но и тем, что на родном языке было мало возможностей печататься. Вот и приходилось как-то заявлять о себе через переводы на русский или молдавский язык. Иного выхода не оставалось, если человек хотел остаться на литературном поприще.

Лёд тронулся только в середине 80-х гг. В 1986 г. гагаузские писатели получили возможность публиковаться на родном языке в специальных выпусках газет “Литература ши арта”, “Ленинское слово” (Комрат), “Знамя” (Чадыр-Лунга), “Путь к коммунизму” (Вулканешты), “Свет Октября” (Тараклия). В августе 1988 г. была учреждена отдельная газета на гагаузском языке “Ана сӱзӱ” (“Родное слово”) в Чадыр-Лунге. Примерно с этого же времени в Кишинёве sporadически стал выходить журнал для детей “Kırlangaç” (“Солнышко”). Наконец, с 1996 г. в Комрате издаются журнал для взрослых “Sabaa yıldızı” (“Утренняя звезда”) и в качестве приложения к нему – журнал для детей “Güneşçik” (“Солнышко”). Последние два журнала выходят с завидной стабильностью. По состоянию на июнь 2012 г. всего издано 54 номера.

Несмотря на то, что выходит она нечасто и ее объем ничтожно мал, ситуация все же нынче совсем иная, чем была лет пятнадцать назад. По крайней мере, национальные писатели могут дебютировать на том языке, на котором они творят, а не в переводе, как это было в недавние абсурдные времена.

Республиканские издательства стали больше печатать произведения гагаузских писателей. Только в 1988–1990 и. увидели свет следующие книги: “Тарафымын пиетлери” (“Песни родной стороны”) Н. Бабоглу, “Умутлар” (“Надежды”) и “Сабансээрсын, гун” (“Здравствуй, день”) М. Кёся; “Саклы женкчиләр” (“Бойцы подполья”) Н. Туфара, “жан пазары” (“Не на жизнь, а на смерть”) и “жанавар йортулары” (“Волчьи праздники”) С. Булгара, “Карымжалык” (“Муравейник”) и “Заманайэрсин, евим!” (“Здравствуй, мой дом”) Т. Занета, “жана йакын” (“Близко к сердцу”) П. Чеботаря, коллективные сборники “Илкйаз тӱркӱлери” (“Весенняя песня”), “Айдыннык. Заманайэрсин, евим! үрек далгасы” (“Свет. Здравствуй, мой дом! Сердечные волны”). Кроме того, в переводе на русский язык вышла книга С. Куроглу “Родословное древо”.

Данный период примечателен не только рекордным числом изданных книг, но и тем, что среди авторов появились новые имена: С. Булгар, В. Филиоглу, Ф. Мариноглу, Т. Занет. Это представители новой волны в гагаузской литературе, дети перестроечной оттепели. Все названные авторы пришли в литературу достаточно давно, их творческий стаж исчисляется 10–15 годами. С большим трудом им удавалось изредка выходить к читателю. Разными путями – через рукописные списки, через литературные встречи и вечера. Публикация какой-нибудь сверхскромной подборки в одной из газет считалась “огромным событием” в культурной жизни гагаузского народа. Многие не выдерживали и предпочитали другие виды деятельности литера-

турному творчеству. “Выплыли” самые стойкие и самые преданные литературе личности.

Конец 80-х гг. стал для гагаузской литературы исторической вехой. Слова эти громкие, ответственные, но отражают они реальное положение вещей. В будущем открываются еще более широкие перспективы для гагаузоязычных литераторов. С января 1991 г. увеличилась периодичность издания газеты “Ана сёзу”. Стал выходить в свет детский журнал “Кырлангач” (“Ласточка”).

Таким образом, гагаузская литература за сорок с небольшим лет прошла путь от первых примитивных стихов, написанных под сильным влиянием фольклора, до первого романа и первого литературного журнала, создающих объективные предпосылки для дальнейшего развития.

В девяностые годы прошлого века и в первом десятилетии нынешнего века гагаузская литература развивалась, так сказать, в свободном режиме. – безо всякой цензуры и практически без какой-либо критики. В периодической печати местного и республиканского уровня в лучшем случае фиксировался сам факт появления той или иной книжной новинки. На презентациях, как правило, произносились похвальные слова в адрес автора и, конечно же, спонсоров издания. Надо отметить, что основными спонсорами гагаузских книг в этот период выступали Турецкое агентство по международному сотрудничеству ТІКА, Международная организация тюркской культуры Тюрксой, Исполком Гагаузии, Торгово-Промышленная палата Гагаузии, а также отдельные предприниматели. Кроме того, ряд авторов (С. Булгар, Л. Чимпеш, Ф. Занет и др.) издавали свои произведения за собственный счёт.

Следует отметить, что после создания гагаузской автономии, особенно в последние годы, издание книг на гагаузском языке приняло более или менее системный характер. Составляются годовые планы изданий, выделяются соответствующие средства. Естественно, бюджет Гагаузии не имеет возможности полномасштабного финансирования гагаузских изданий, но не может не радовать тот факт, что национальной литературе стало уделяться большее внимание, и это вселяет определённый оптимизм.

В самой литературе в постсоветский период также произошли изменения. Например, не осталось запретных тем. Гагаузские авторы стали писать о сталинских репрессиях, о голоде 1946-1947 годов. Наиболее заметными явлениями здесь, пожалуй, надо признать сборник новелл Савелия Экономова «Zavallı üredici» («Бедный учитель»), автобиографические рассказы Николая Бабоглу «Kara kış» («Чёрная зима») и «Natalı ilkyaz» («Бедственная весна»), поэму Мины Кёся «Taş aalaması» («Плач камней») и пьесу Тодура Занета «Aaçlık kurbannarı» («Жертвы голода»).

Севелий Петрович Экономов (1929 – 2009) – один из самых ярких представителей гагаузской интеллигенции. Учитель по образованию и призванию, он писал стихи и рассказы, снимал замечательные любительские филь-

мы о своей родной Этулии, занимался собиранием и обработкой гагаузского фольклора. Отдельные его произведения публиковались в периодической печати и в школьных учебниках. Его произведениям присущи доброта, тонкий лиризм, доверительная интонация, точность деталей.

В 1949 году двадцатилетним юношей С. Экономов был сослан в Сибирь, где провёл семь долгих, тяжёлых лет. Обо всём, что пришлось пережить молодому учителю на чужбине, он расскажет потом в своих пронзительных рассказах в своей единственной опубликованной книжке прозы. К сожалению, неизданными остались его сказки, стихи, пьесы.

Совсем немного не дожил Савелий Петрович до своего восьмидесятилетия. Вот что писал в день юбилея своего земляка на одном из Интернет-форумов С.Т. Буюклы: «Сегодня нашему односельчанину Савелию Петровичу Экономову исполнилось бы 80 лет. Это был “Человек с большой буквы”! Многих из нас он учил в школе, многим привил любовь к Родине... Многие помнят его неторопливую и спокойную речь, когда он рассказывал какую-нибудь байку или былинку. Очень любил рыбалку! Неоднократно мы с ним встречались на берегу озера Кагул, где он охотно делился секретами рыбалки... И сегодня искренне жаль, что рядом с нами нет этого светлого и интересного человека. Но он будет жить в памяти наших односельчан и других людей благодаря своему творчеству. И всегда, читая его произведения или просматривая кадры фильма, мы будем вспоминать нашего учителя и наставника – Савелия Петровича Экономова!» (<http://etulia.ucoz.ru/forum/2-10-1>)

О страшном голоде, унесшем жизни тысячи жизней, писали многие гагаузские писатели, однако наиболее интересным произведением в этом плане представляется вышеупомянутая пьеса Годура Занета. Автору удалось воссоздать жуткую атмосферу голодной послевоенной зимы 1946-19467 годов. Этнографически достоверное описание быта, образность и в то же время реалистичность языка персонажей – таковы художественные особенности пьесы. Кстати, её публикация приурочена к 55-й годовщине «геноцида гагаузов». Безапелляционное утверждение о геноциде выглядит спорным. Нет никакого сомнения в том, что политика властей – особенно на местном уровне – явилась одной из причин чудовищного голода. Но, справедливости ради, надо отметить, что были и другие объективные и субъективные причины этой гуманитарной трагедии. В частности, нельзя не учитывать тот факт, что 1946-й год выдался крайне засушливым, был собран рекордно низкий урожай.

По пьесе «Aaçlık kurbannarı» («Жертвы голода») поставлен спектакль в Гагаузском Национальном театре им. М. Чакира. Пьеса переведена и издана на румынском языке в журнале «Viața Basarabiei» (2006, № 3-4). В том самом журнале, где когда-то публиковал свои труды сам Михаил Чакир.

Константин Василиоглу родился в 1938 году в с. Александровка Болградского района Одесской области. Его литературный дебют состоялся в

знаменитом сборнике «Буджактан сесләр» (1959). В те годы остро ощущалась нехватка литературы для открывшихся гагаузских школ. Вот и пришлось молодому учителю взяться за перо. Всю сознательную жизнь К. Василиоглу учительствовал. Наряду с этим писал стихи и различные статьи. Регулярно печатался в газетах. После того, как в 1986 году возобновилось преподавание гагаузского языка, К. Василиоглу стал составлять учебники, хрестоматии, словари. Не забывал он и о художественном творчестве. В 1998 году вышли из печати книга сразу два сбоего стихов «Sevgili şiirlär» («Любимые стихи»). В 2007-2008 годах К. Василиоглу сумел издать симпатичную серию из пяти книг. Это сборники стихов, рассказов, сказок, художественные переводы. Темы произведений – любовь к Буджаку, к природе, к родному языку. В частности, писатель очень тяжело переживает то плачевное состояние, в котором оказался гагаузский язык. В сборник «Olimpiada» он включил небольшую одноактную пьесу «Topluş» (Собрание), как бы со стороны показывающую, каким макароническим языком говорит большинство гагаузов в своей повседневной жизни. Автор призывает каждого из нас сделать всё возможное, чтобы сохранить родной язык, доставшийся нам от предков.

Тонким лиризмом отличается поэзия комратчанина Петра Мойсе. В предисловии к его двуязычному сборнику «Canımın izleri... Следы души моей...» Евгения Люленова отмечает: «В своих стихах он до конца искренен и открыт, как будто делится с нами частью своей души – большой души поэта». Неудивительно, что многие стихи Петра Мойсе стали популярными в народе песнями.

Примечательно, что в советское время гагаузская литература была «однополой», не было издано ни одной книги, автором которой была бы женщина. Ситуация изменилась в 1990-е годы. Появилась женская поэзия – были опубликованы сборники стихов Л. Чимпоеш, О. Каранастас-Радовой, С. Коджа, Г. Каранфил, Е. Ганевой, В. Тукан, М. Мерджанки. Представительницы прекрасного пола проявили себя и в прозе – вышли книги М. Дурбайло и М. Мерджанки.

В 1999 г. в Комрате был учреждён Союз писателей Гагаузии, первыми членами которого стали Степан Булгар (председатель), Н. Бабоглу, С. Куроглу, К. Василиоглу, В. Филиоглу, И. Топал, Т. Мариноглу, А. Кочанжи, О. Каранастас-Радова, М. Мерджанка (М.И. Капаклы), Т. Арнаут, П. Яланжи, В.Тукан.

ХОРЕОГРАФИЧЕСКОЕ ИСКУССТВО ГАГАУЗОВ

Королёва Э.

Проблема происхождения и развития танцевального искусства гагаузов относится к числу наиболее сложных в искусствоведении. В значительной мере это обусловлено трудностью определения времени и условий формирования «основного этнического ядра гагаузского народа» [Губогло, 1967, с.1]. С целью выявления этнического происхождения гагаузов М. Губогло рассматривает этническую судьбу и этнический облик средневековых печенегов, узов и куман [Губогло, 1967, с.2].

К настоящему времени известно лишь, что печенеги – это союз кочевых племен, сложившийся, по всей вероятности, в VIII –IX веках. Их язык предположительно относился к огузской подгруппе тюркской языковой группы [ru.wikipedia.org/Печенеги]. О корнях огузов (узов) известно также немного. Поэтому особо ценными, по свидетельству В. Мошкова, представляются орхонские надписи, вырезанные «в большом количестве на скалах по берегам реки Орхона, притока Енисея», принадлежащие «народу Тюрк-Огуз, который далеко не был диким уже потому, что имел свою оригинальную письменность» [Мошков, 1904г., с.399].

Вслед за многими другими исследователями С. Плетнева отождествляет команов (куман - Э.К) с половцами и кипчаками. Китайцам кипчаки под именем «цинъ-ча» были известны уже в III-II веках до н.э., а византийцы и Русь столкнулись с ними в XI-XII веках. Кимаки частью, которых были кипчаки, кочевали севернее Алтая – в Прииртышье и входили в состав Западнотюркского и частично Уйгурского каганатов [Плетнева, 1990, с. 3, 26]. В соборе Св. Марка в Венеции хранится рукопись половцев или куман [Мошков, 1904г., с.399], что свидетельствует о достаточно высоком уровне их культуры.

По сохранившимся отрывочным свидетельствам известно, что кимаки поклонялись реке Иртыш. Они говорили, что «река – бог человека». Сохранились сведения об их поклонении огню, солнцу и звездам. Им была известна астрология. Они пользовались показаниями звезд, занимались волхованием, в частности, над камнями, когда вызывали дождь. «Вера в таинственную силу камней, была очень широко распространена среди тюркоязычных народов» – заключает С. Плетнева. Поклонялись кимаки и скалам с изображениями (видимо, древним писаницам) и изображениям человеческой ступни и конского копыта [Плетнева, 1990, с. 33].

Известно, что обрядовая сторона культа не может выражаться в формах повседневной жизни, она требует художественно-творческого воплощения. Судя по этнографическим данным, одной из основных форм совершения обряда в первобытном обществе был танец. По наблюдениям американского историка первобытного искусства П. Винджерта, все формы изобразительного искусства были неразрывно связаны с церемониями и ритуалами и прямо или косвенно являлись их пластическим воплощением [Wingert, 1962, p. 35]. Более того, они в пластической форме копировали изображенное. Например, «на некоторых фотографиях, сделанных в долине Итури (Конго) и Бурунди, пляшущие пигмеи принимают точно такие же позы, как исполнители пляски Бэса на древнеегипетских статуэтках» [Михайлов, Кобищанов, 1967, с. 314].

На скалах острова Ушканьего на Ершовском, или Шаманском, пороге в Прибайкалье рядом с силуэтами загадочных животных, в которых А. Окладников увидел сходство с изображениями носорогов Южной Африки, обнаружены три антропоморфные фигуры. Взявшись за руки, они, по предположению А. Окладникова, возможно, исполняют ритуальный танец. Он обращает внимание на то, что «средняя фигура несколько больше двух других. У нее своеобразно оформлена голова с выступом, обращенным влево. Руки протянуты к двум соседним фигурам. Ноги раздвинуты в стороны. Концы их похожи на вывернутые ступни» [Окладников, 1976, с. 53, 51]. Боковые фигуры зафиксированы с сомкнутыми ногами в позах на пальцах – левая фигура на полусогнутых коленях, правая – на вытянутых ногах. По данному изображению можно судить или о последовательности довольно сложных движений или даже о поликинетичности танца.

На скалах Южно-Чуйского хребта Южного Алтая изображена четверка «бегунов» или «танцоров» [Черемисин, 2003, с. 56, рис.2, 3]. Е.Окладникова датирует их изображение «завершающим этапом культуры эпохи бронзы». «...Обнаженные фигуры широкоплечих мужчин с тонкими талиями и стройными длинными ногами...показаны исполняющими ритуальный танец (?). Головы и туловища изображенных переданы в фас, ноги в профиль. Их руки переданы согнутыми в локтях, схематично переданы головы, наклоненные вперед, на головах обозначены длинные развевающиеся волосы. Ступни ног с подчеркнутыми в рисунке икрами, коленями, утолщением бедер, изображены вытянутыми, как бы на пуантах. Известно, что «на носках» или «кончиках копыт» – характерная поза для изображений животных на памятниках искусства раннескифского периода Алтая и Тувы, а также в ряде резных изображений урочища Шалкобы (р. Каракол, Онгудайский р-н Горно-Алтайской АО)» [Окладникова, 1988, с.143].

Можно предположить, что «бегуны» или «танцоры» изображены в ритуальном танце, связанном с охотой на кииков – сибирских козлов древнекаменного века. Е. Окладникова отмечает преобладание образа козла в зооморфной группе граффити Кара-Оюка [Окладникова, 1988, с. 143]. Киики

были «жителями высоких гор, где не могли пройти никакие другие животные, где гнездились лишь дикие скалистые голуби да альпийские галки, киик уверенно и цепко карабкался, цепляясь своими стальными ногами за малейшие выступы, твердо и уверенно ставил ногу там, где казалось не на что ее поставить. Он прыгал бесстрашно, не боясь пропасти и высоты» [Окладников, 2003, с. 95].

Из этнографических материалов по племенам, оставшимся на первобытной стадии развития, известно, что охотники до мельчайших подробностей знали зверя, на которого охотились, а перед тем как отправиться на охоту с предельной точностью в пантомиме и танце воспроизводили его движения [Леви-Брюль, 1937. С.114; Эллиенбергер, 1956, с. 216; Catlin, 1876, p 127-128, 245; Voas, 1897, p. 467; Stow, 1905, p. 113]. Поэтому можно предположить с определенной долей уверенности, что танцы первобытных охотников на северных козлов основывались на высоких прыжках и движениях на кончиках пальцев. До настоящего времени такие танцы исполняют горцы Кавказа. В мужских танцах гагаузов едва уловимая опора на кончики пальцев становится трамплином для высоких, словно зависающих в воздухе прыжков.

А. Окладников приводит изображение обнаруженных в гроте Тешик-Таш прямых длинных рогов козла [Окладников, 2003, с. 95, рис. 5]. По свидетельству С. Плетневой основной частью головного убора половчанок были «рога» из серебряных выпуклых штампованных полуколец, нашитых на войлочные валики. «Подавляющее большинство каменных женских изваяний изображались именно с такими «рогами». Правда, иногда эти роговидные «сооружения» использовались и в качестве нагрудных украшений – своеобразных «гривен» [Плетнева, 1990, с.124].

Если предположить, что эти «рога» были рудиментом рогов киика древнекаменного века, то можно определенным образом представить отражение их мотива в пластике женского танца, который наделялся магией воздействия на охотничью удачу. Сопоставляя рельеф Лосселя (Франция) с некоторыми якутскими обрядами, А. Окладников приходит к заключению, что в обоих случаях «развертывается одинаковая сцена магического убийства оленя, в которой охотник является только орудием колдовского убийства зверей. Главная роль принадлежит колдующим женщинам - участницам обряда, и стоящими за ними сверхъестественными силами» [Окладников, 1967, с.79].

Возможно, что в обрядах охоты на северного козла женщины в позах рук воспроизводили его острые длинные рога. Позднее, когда киика сменил винторогий козел маркур, пришедший с юга, изменилась и пластика рук женских танцев. Они приобрели извилистый характер движений, схожий с некоторыми движениями рук в восточных танцах и частично сохранившихся в женских танцах гагаузов.

У земледельческих и скотоводческих племен, к которым принадлежали половцы и огузы, эти движения наделялись уже иным магическим смыслом –

умножением разводимого ими рогатого скота. О широком распространении в женских обрядовых танцах поз, имитировавших рога быков, свидетельствуют изображения на амулете из Бильче-Злото (Украина), поза одной из Венер Тамрита (Северная Африка), позы женских фигур на эламской керамике и на скалах Верхнего Египта. Рогообразные позы были достаточно разнообразны и фиксировались при различных положениях корпуса [Королева, 1977, с. 93-95]. У племен барунди и динка (Восточная Африка) женщины исполняли танцы, в которых рога животных изображались различными положениями поднятых и наклоненных рук [Sachs, 1937, p. 85].

А. Формозов объясняет очень многие совпадения единством условий жизни и психического склада первобытного человека [Формозов, 1969, с. 238]. О других формах пластики женских танцев кимаков, унаследованных из доисторических эпох, можно судить по тому, что ал-Марвази, служивший в конце XI – начале XII веков придворным врачом сельджукских шахов, называл эти племена каи (змеи), а Матвей Эдесский – народом змей [Плетнева, 1990, с. 35]. Как и в женских танцах неолитических и энеолитических племен разных стран мира и первых великих цивилизаций, движения змей передавались движениями рук и всего тела [Королева, 1977, с. 82-88]. Волнообразные движения рук и корпуса могли ассоциироваться с рекой Иртыш, которой поклонялись кимаки. Генетическая память сохранила отголоски этих движений в гагаузском танце «елжа», в котором танцующие, держась за мизинцы и двигаясь по кругу, выписывали руками волнообразные и змееобразные движения. В отличие от восточных танцев эти движения в гагаузских танцах подчеркнута графичны

Магическое значение в ритуальных танцах могли иметь и позы, фиксирующие остроугольные и треугольные фигуры. В курганах эпохи бронзы, раскопанных Н. Бранденбургом на обширной территории от Приднестровья на Западе до низовий Дона на востоке, от Киевщины и Полтавщины на севере до Приазовья на юге обнаружены скелеты в различных трупоположениях (в вытянутом положении на спине, в скорченном положении на левом или правом боку) с положениями рук согнутых в локте с кистью на тазе или подведенных к голове, образующих таким образом треугольную позу, и различные виды остроугольных фигур на орнаментированных керамических сосудах, расположенных в погребениях рядом со скелетами [Качалова, 1974].

Магия треугольных и остроугольных фигур сохранялась на протяжении столетий. У средневековых тюркских народов – печенегов, торков (узов) и половцев IX-XIII веков, погребальные обычаи и обряды которых различались лишь незначительными деталями, покойника хоронили так же, как и в эпоху бронзы, в вытянутом положении, в отдельных случаях с руками согнутыми в локтях и лежащих на тазе, [Плетнева, 1958, с. 155], то есть образующих фигуру треугольника. Символика треугольных фигур половцев представлена серебряными серьгами с дутыми или «рогатыми» (с шипами) подвесками,

обнаруженными в курганах и обозначенными на женских каменных статуях. Иногда эти роговидные «сооружения» использовались в качестве нагрудных украшений – своеобразных «гривен» [Плетнева, 1990, с.124]. Биконические формы серег в определенной мере аналогичны двум усеченным конусам в верхней части амулета Брынзены I (Молдова) [Кетрару, 1989, рис. на с. 6], которые могли символизировать треугольные фигуры - воплощение женщины, возможно, Богини-матери или жрицы. И хотя у скотоводов власть принадлежала вождям и родоначальникам, женское божество продолжало сохранять силу своей власти. Об этом свидетельствует большое количество женских статуй с магическими орнаментами и символическими предметами, а также мужские статуи наделенные чертами женских фигур [Плетнева, 1958, с. 206-209]. А значит и движения ритуальных танцев основывались на движениях, связанных с символикой женского божества.

Многозначность фигуры треугольника как символа женского начала, отмеченная уже в эпоху палеолита, в танцах земледельческих и скотоводческих племен с утверждением канонов получила четкую фиксацию. Мужчины, исполняя ритуальные треугольные позы женского танца, овладевали магией женского тела [Королева, 1977, с. 161; Королева, 1997, с. 129-144]. В мужских гагаузских танцах треугольные фигуры фиксируются в движениях ног, завершающих кинетическую фразу.

Обращают на себя внимание и обнаруженные в курганах металлические зеркала из светлой бронзы с крестом и изображением остроугольной фигуры на обратной стороне. На женских статуях они обозначены обратной стороной в верхней части ноги [Плетнева, 1990, с.124-125; Плетнева, 1958, рис. 35, 36. с. 209]. Символическим значением крест наделялся уже в мустьерскую эпоху. Он нанесен на лопатки мамонта из стоянки Молодова I [Молодова I, 198, рис. 22, 27], на плиту из Цонской пещеры Грузии, на фрагмент нижней челюсти животного из Вилена (ФРГ), прочерченная крестовидная фигура обозначена на нуммилете из пещеры Тата (Венгрия) [Столяр, 1985, с.127]. Крест нанесен на стены верхнепалеолитических пещер Анталы [Мелларт, 1982, с. 79-80], бочонке бронзового века, обнаруженный в могильнике Тувы [Дэвлет, 1976, таб. XIII. 4]. Крест образуют две наложенные друг на друга мезинские «птички» с нанесенными на них изображениями острых углов и рисунков меандра, символизировавшие женщин [Столяр, 1972, рис.18]. На стенах святилища Чатал Гуюка, самого большого неолитического поселения на Ближнем Востоке, «рядом с двойной секирой помимо женских фигур помещены три креста, составленные два из наложенных друг на друга двойных секир и один – из четырех женских фигур». Б. Брентъес полагает, что широко распространенные в культовых изображениях Передней Азии и Крита двойные секиры находились в «определенной связи с «великой матерью» и с культом мертвых, как на знаменитом саркофаге из Агия Триады. В Кноссе они наряду с крестом стояли в часовне богини-матери» [Брентъес, 1986, с. 89]. Изображение крестов на

керамическом сосуде из кургана эпохи бронзы Таганрогского округа, представленном в Эрмитажной коллекции Н. Бранденбурга [Качалова, 1974, таб. 14/5], позволяет включить его в широкий круг артефактов, связанных с ритуалами, посвященными богине и матери. У якутов, сохранивших до середины XX века многие древнейшие обряды тюрков, в том числе и танцы, в круговом танце осуохай в одном из районов исполнялся шаг накрест, в другом – перекрещивающийся шаг [Жорницкая, 1984, с. 54]. Перекрещивающиеся шаги составляют один из характерных элементов женского танца гагаузов.

Усиление тенденции изображения огромных арок парных и ординарных рогов козла и древовидных рогов оленей Е. Окладникова, ссылаясь на проведенные исследования, связывает с возникновением представлений «о небесном своде, крыше мира, светлом начале». Вслед за древовидными, по ее предположению, «формируется тенденция елочковидных рогов оленей, получившая особенное развитие в шаманском искусстве народов Алтая, Тувы, Казахстана. С этой тенденцией связываются представления о мировом шаманском дереве» [Окладникова, 1988, с. 146-148]. Возможно, его отголоски в рудиментарной форме можно увидеть в круговом танце долганов вокруг длинного шеста, которым при езде погоняли оленей. Согласно легенде, записанной сибиреведом А. Поповым, «воткнутый шест и исполнение девушками танца вокруг дерева с ветлом являются частью обрядовой церемонии, которая связана с идеей плодородия» [Жорницкая, 1984, с. 55].

«Елочковидный» орнамент нанесен на сосуды бронзовой эпохи, обнаруженные Н. Бранденбургом в курганах Киевской губернии [Качалова, 1974, таб. 2/6; таб. 6/9; таб. 11/3], что позволяет высказать предположение о ритуальном предназначении этих сосудов и их связи с шаманизмом. Разнообразие остроугольных, треугольных, волнообразных, «елочковидных», ленточных орнаментов, опоясывающих сосуды несколькими рядами на керамических сосудах курганов, открытых Н. Бранденбургом, возможно, являлось отражением своеобразных канонов поз и рисунков ритуальных танцев. Подобные явления можно увидеть в танцевальных планах продвижения и построения в якутском танце, которые «напоминают типичный для якутского национального искусства геометрический орнамент» [Жорницкая, 1984, с. 54]. В позах рук, в движениях кругов и линий гагаузских танцев также воспроизводятся остроугольные, «елочковидные», волнообразные рисунки.

О шаманизме как господствующей религии южнорусских кочевников половцев и узов X–XIII веков пишет С.А. Плетнева. Она приводит сведения исследователей о добром женском божестве Умай, которое «по верованиям сибирских тюрков отгоняло злых духов мечом, стрелой, веретенем. Южнорусские кочевники с целью защиты от духов в могилы женщин клали в изголовье ножницы и маленькие ножики без футляров. Иногда ножницы-обереги изображались и на головном уборе каменных статуй» [Плетнева, 1958, с. 205, рис. 32].

О ритуальном назначении разных видов женских статуй с четко обозначенными на них амулетами (с высокими головными уборами, символически напоминавшими горы, с плоскими головными уборами с обозначенными на них ножницами, с небольшими круглыми плоскими шапочками) свидетельствует и тот факт, что ставились они «не на могилах, а в специально сооруженных оградах из камней, игравших, по-видимому, роль жертвенников» [Плетнева, 1958, с. 207]. На мужских статуях [Плетнева, 1958, рис.28, 29, 30, 31] обращают на себя внимание небольшие бляхи-круги на груди, которые вряд ли могли служить средством защиты воина, но зато они наглядно ассоциировались с женскими символами – орнаментами, составленными из углов на шлемах. Верхняя часть ног напоминала изображения женских бедер и ног двух «Венер» Тамрита (Северная Африка) и антропоморфные фигуры женщин Передней и Средней Азии. Это позволяет предположить, что в ритуальных мужских танцах исполнялись подражательные женским танцам движения. В мужских гагаузских танцах символика приобщения к женской магии сохранилась в движениях ног, фиксирующих треугольные фигуры. Возможно, отголоски этого явления сохранились в мужском танце «кадын-джа», название которого переводится «по-женски».

С середины V века до н.э. главным очагом европейской культуры стала Античная Греция. Однако у античных греков, покончивших с «древним общинным принципом во имя нового, территориального», в результате оторвавшихся «политический порядок от космического пространства» [Алпатов, 1987, с. 35], танцы уже не имели того значения, какое придавалось им в первобытнообщинных формациях и в первых великих цивилизациях Востока, в Древнем Египте, в крито-микенской культуре. Теперь все более уверенно танец подчинялся слову. Искусство обретает особую классическую ясность. В нем непостижимым образом сочетается строгий математический расчет и непосредственная чувственность – подлинное чудо в истории человечества. Танцы здесь, хотя уже утратили свою ведущую роль, но еще не потеряли связи с божественным началом и составляли вместе с музыкой и поэзией тройственную хорейю. Ее классическая ясность призвана была возвышать души людей над повседневностью. В Античной Греции, словно пропускаемые через некое «чистилище» формировались новые стили и жанры танцев – ритуальных, бытовых, театральных. В то же время они чудесным образом впитывали в себя культуру танца предшествующих эпох. Это позволило им стать основой развития хореографии всех европейских народов.

Каждый народ при этом воспринимал и трансформировал античные влияния по-своему. Не обошли они стороной и проникавших на Балканы с конца IX века печенегов, а затем появившихся в XII веке на Балканах куман, занимавших территории Валахии, Молдовы, части Трансильвании и некоторые области Северной Болгарии. Проведенные М. Губогло исследования показали, «что на балканский полуостров кочевые тюрки передвигались со

свойственными им языческими представлениями». После перехода на оседлый образ жизни они стали приверженцами христианской религии [Губогло, 1967, с. 5-6, 7-8].

С утверждением христианства как официальной и государственной религии церковь стала враждебно относиться к танцу и к пантомиме. Однако, понимая их пользу в пропаганде и распространении новой религии, включала в свой ритуал. В X веке Патриарх Константинопольский Феофилакт ввел элементы театральности в византийскую литургию [en.allexperts.com/e/p/patriarch_of_constantinople.htm]. Он установил правила исполнения танцев в дни праздничных литургий: женские танцы исполнялись на пасху, ночные сатирические танцы на праздник Календ, танцы бродячих трупп молодых людей во время Русалий [Raftis, 1987, p. 31]. Изображения таких танцев сохранились на фресках монастырей горы Афон. [Raftis, 1987, foto on p. 98; Stratou, 1966, foto 4, 9, 32]. Заметное сходство с ними можно увидеть на фресках церквей Валахии XVII-XVIII веков, на территорию которой христианство стало проникать уже в III – IV веках – времени завоевания и колонизации Дакии. На фресках придвора монастырской Хурез и Козия, церквей сел Вернешть района Бузэу, Авриг-Ардял, церквей Крецулеску, Мэнтуляса и Негусторь в Бухаресте изображения женских хор сопровождались выдержкой из псалма 150 «Славьте его тимпаном и хорой» [Bobulescu, 1940, fig. 17, 18, 19, 36, 37, 38, 39, 40, 54, 55].

К. Бобулеску обращает внимание на то, что женские хоры, представленные на фресках церквей Бухареста, имели живой характер, исполнялись в быстром темпе, о чем можно судить по развевающимся платьям. Фрески церкви Негусторь напоминали К. Бобулеску пасторальные сцены счастливой Аркадии. В глубине виднеется лес. Музыканты, сопровождающие танец, тоже женщины, одетые в короткие до колен платья, похожие на те, в которых изображались музыканты на античных вазах или на итальянских картинах эпохи Возрождения. В центре семь девушек в длинных платьях. Судя по их развевающимся подолам и веселым лицам, они исполняют быстрый жизнерадостный танец [Bobulescu, 1940, p. 39-40]. На всех этих фресках поражает сходство валашских танцев с греческими. К. Бобулеску объясняет сходство некоторых фресок тем, что они были скопированы с росписей монастыря Ивирон на горе Афон [Bobulescu, 1940, p. 34].

К XVIII веку гагаузы уже не одно столетие исповедовали христианство, что способствовало трансформации их ритуальных круговых танцев в «хору», название которого, как и молдавской «хоры», болгарского «хоро» произошло от древнегреческого χορος. Вполне возможно, что в XVIII веке гагаузы исполняли в церквях или рядом с ними танцы, схожие с теми, что изображены на фресках валашских церквей и монастырей. К концу XVIII века танцы на фресках церквей уже не изображались. Здесь более не славили Всевышнего тимпаном и хорой. Танцы были выведены не только из преде-

лов церкви. Они исполнялись «на самой большой площади села, в центре его, около церкви, но не в ее ограде» [Мошков, 1900, с. 70]. Женщинам в них уже отводилось весьма скромное и подчиненное мужчинам положение. Для девушек считалось большим стыдом танцевать рядом с мужчинами, не являвшимися родственниками [Мошков, 1900, с. 73].

Гагаузское «хору», как и молдавская «хора», – танец кругового характера. «Хору», дополненное вторым словом «ери», наделяется и вторым значением слова «хора» – место, на котором танец исполняется. Схожа и их социальная значимость. О молдавской «хоре», получившей позднее название «жок», писали как о своеобразном «сельском бале», на который собиралось все село. В. Мошкову «хору ери» напоминало «чем-то вроде клуба с периодически правильными собраниями, где всегдалюдно, всегда весело, можно всех повидать, обо всем поговорить, обо всем услышать, что есть новенького, если не на свете, то, по крайней мере, в родном селе и в его ближайших окрестностях» [Мошков, 1900, с. 70]. Обращает на себя внимание тот факт, что «хору» в классическом виде, каким его запомнил в конце 40-х годов М. Губогло, исполнялось «на хорошо вытопанной площадке, специально выбранном месте» [Губогло, 2008, с. 77]. Известно, что многие греческие деревни имели *chorostasi* (*horostasi*) – плоскую площадку, на которой проводились свадьбы и другие важные мероприятия. *Chorostasi* называлась площадка для молотбы пшеницы. После сбора урожая она оставалась чистой и становилась естественным местом для проведения празднеств. От *chorostasi* произошел термин *horos*, означающий не только место, но и круговой танец [en.wikipedia.org/wiki/Horos]. Круг как символ Солнца и Луны отличался многозначностью уже у охотничьих племен. С ним связывалась магия всеобщего плодородия и охотничьей удачи. У земледельческих и скотоводческих племен круговые танцы стали наделяться новыми символическими значениями. В них рельефно подчеркиваются соединения рук, образующие сложные и многозначные композиции. На сосудах Ирана, Месопотамии, Индии соединенные за кисти руки в одном случае опущены вниз, в другом – приподняты до уровня плеч. Линии рук образуют мотив зигзага, который ассоциируется с геометрическим орнаментом на ритуальных чашах.

Как и молдавская «хора», «хору» насчитывает множество вариантов [Мошков, 1900, с. 74]. Его название определяется по характеру исполнения. «Дюз хору» («прямое, простое хору»), по описаниям В. Мошкова, – самый спокойный танец. «Танцующие держатся в нем за кушаки своих соседей и соседок и плавно переступая ногами то вправо, то влево, двигаясь по кругу непременно в правую сторону» [Мошков, 1900, с. 74]. Держась за кушаки друг друга танцующие образуют зигзагообразный орнамент, схожий с орнаментом на керамических судах эпохи бронзы из коллекции Н. Бранденбурга и сосудов, обнаруженных в погребениях тюрок в южнорусских степях. Традиция движения по кругу непременно в правую сторону также имеет

древние корни. Эвенки, чтившие синкретический культ Солнца и зверя, исполняли ритуальный танец, в котором изображалось «вспугивание зверя» и «погоня за божественным оленем». «Увидев» оленя, эвенки начинали гнать его, образовав в чуме круг и вращаясь по солнцу. Круг означал «облаву» [Василевич, 1957, с. 151-159].

Д. Гагауз, говоря об особенностях «хору» 20-х – 30-х годов в ряде сел и в городке Комрат, отмечает их разные варианты. Наряду с традиционным «хору» в один круг появились «хору» в два и в три круга танцующих «с одновременным участием разных возрастных групп» [Гагауз, 2009, с. 295]. М. Губогло приводит описание Н. Бабоглу «хору» 40-х годов села Копчак. «Внутри круга... сделали второй, а внутри второго – третий. Самый большой круг двигался медленно, второй – немного быстрее, а третий – еще быстрее». М. Губогло высказал сомнение в возможности движения трех кругов в разном темпе под одну и ту же музыку [Губогло, 2008, с. 78]. Однако в этом явлении можно увидеть черты поликинетичности – одной из характерных черт танцев древнейших предков гагаузов. Возможно, в ней отразилась полиритмичность орнаментов ритуальных сосудов, символически сконцентрировавших в себе каноны танцев неолитических и энеолитических эпох, раннего и среднего Средневековья. Мотивы орнаментов этих сосудов можно увидеть и в рисунке танца «жечка», в «котором хору разрывается и двигается змейкой или лентой» [Мошков, 1900, с. 74]. Поликинетичность проявлялась и в тех круговых танцах, описанных В. Мошковым, в которых девушки и молодые женщины «становятся в круг рядом с мужчинами и держатся с ними за руку, но в то время, когда мужчины, входя в танцевальный азарт, начинают выделывать ногами различные па, выскакивают в середину хоровода, размахивают руками взад и вперед, не выпуская рук своих соседок, в это время девушки и женщины только пассивно, как бы нехотя, следуют за движениями мужчин. При этом они только плавно переступают ногами под такт музыки, но не выделывают никаких па, никаких быстрых движений, потому что это было противно общепринятому кодексу приличий, весьма строго соблюдаемому у гагаузов» [Мошков, 1900, с. 73]. В форме схожей поликинетичности исполнялась молдавская «хора'н доуэ пэрць» [Королева, 1972, с. 113-122]. К поликинетичным круговым танцам относился, вероятно, и «молдуванджа или ікі анна», который В. Мошкову напоминал несколько измененный молдавский жок. Мужчины танцевали в нем с присядкой. То же явление, вероятно, можно было наблюдать и в танце «ючь ая'к» (т.е. в три ноги), в котором «мужчины притопывали ногами через два раза на третий» [Мошков, 1900, с. 74]. Женщины, по-видимому, в это время делали другие движения.

В Мошков пишет о гагаузах как о страстных любителях танцев и очень хороших танцорах, у которых помимо своих национальных танцев, например, таких как «хардал» (сурепица), пластически воспроизводившего образ дикорастущего веретенovidного растения, было немало танцев, заимство-

ванных у своих соседей.. К их числу относились массовые танцы «молдуванджа», «сусуяк», известный у молдаван как «сысыяк», в котором в движении по кругу имитировался процесс плетения большой корзины из хвороста для хранения кукурузы, «падурец» («пэдурец»), – танец типа хоры, посвященный дикой яблоне, растущей в лесу, молдавский танец «бланеряска», в котором делались короткие движения взад и вперед. При этом круг (хору) то сжимался, то расширялся. До настоящего времени ни у молдаван, ни у румын неизвестен танец с таким названием. Однако описанные в нем движения характерны для многих молдавских хор. Возможно, его название произошло от молдавского слова блэнэрьяса – женщина, продававшая меха. В числе таких танцев мог быть и танец «черноуска», названный по фамилии или прозвищу девушки. У молдаван существовала традиция исполнения танцев типа хоры, посвященных женщине: «мититика» («маленькая»). «Еленуца» - по имени девушки и т.д. В числе заимствованных танцев был еврейский танец «чифу-ятча» и болгарский - «права хору». Однако в отличие от болгарского танца «право хоро» исполнявшимся в круг, гагаузский «права хору» исполнялся во время свадебной процессии в церковь парнями и девушками, двигавшимися двумя шеренгами поперек улицы, которые временами «делают завороты и заходят то одним флангом, то другим». В числе массовых танцев, входивших в моду в конце XIX века, В. Мошков называет «польку русяцку» («русская полька»), «польку мазурку», «кадриль», которые в то время исполнялись преимущественно на свадьбах [Мошков, 1900, с. 74].

Новые танцы, приносили в села юноши, находившиеся на военной службе и приезжавшие домой на побывку. Стоило показать односельчанам новинку, «как у него тотчас найдется масса очень искусных подражателей, и новинка в скором времени становилась достоянием всего села» [Мошков, 1900, с. 72]. Таким танцем мог быть танец «русча или козачка» с присядками, исполнявшийся с небольшими изменениями. Находясь на службе в армии, юноши могли ознакомиться и с танцем, который называли «чингеняйджа» – цыганский танец за его экстраординарный характер, необычность, оригинальность движений. Исполняли его два танцора. Один из них временами становился на голову и в такт музыки выделял ногами в воздухе различные фигуры, в то время как другой обходил вокруг него в движениях традиционного танца. Иногда в танец включались акробатические движения на руках ногами вверх на опрокинутой деревянной кадушке. Оригинальными движениями, судя по названию, отличался и танец «куклайджа» («кукольный»).

Согласно традиции сольные танцы могли исполнять только мужчины, женщины принимали участие исключительно в массовых танцах. В. Мошков пишет о болгарском танце «туканджа», гагаузском танце «кадынджа», сопровождавшимся хлопками в ладоши и прищелкиваньем пальцами, «аар-ойун или марамджа» - тяжелым танце стариков с платком, исполняемом на свадьбе. Танцующий, стоя на месте, почти не передвигал ногами. Он выра-

жал азарт «мимикой, подниманием и опусканием рук, движениями корпуса и колен и частыми, подзадоривающими выкриками» [Мошков, 1900, с. 72-73].

Мужчины проявляли свое мастерство в танце и на празднике Ипас, название которого, по интерпретации В. Мошкова произошло от слова Спас. Ежегодно к большому деревянному кресту с иконой Божьей матери, называвшейся Сбор, собирались вблизи села Копкуй Чадырлунгской волости жители сел: Бешалма и Токмай Комратской волости, Хайдар, Копкуй и Чадырлунга Чадырлунгской волости. После молитв о хорошем урожае, совместного праздничного обеда начинались состязания молодых мужчин. Соревнования музыкантов на кавале (род флейты), на гайде (волынка), киманче (скрипка) сменялись состязанием (чалышкан) в танцах (ойук). В них принимали участие только холостые парни, которые танцевали по двое. Лучшие из них показывали гимнастические фокусы (к'иам'эл'л'ик). Стоя на руках и поставив колени на локти, они доставали с земли зубами мелкую монету, ходили на руках, вертелись колесом, стояли головой на чурбане без помощи рук, становились плечом на чурбан, подпираясь одной рукой, вытягивали ноги верх и т.д. Победитель в соревнованиях, танцах и в гимнастике награждался, как и победитель в соревновании музыкантов, собранными в его пользу деньгами [Мошков, 1895, с. 54-55]. Не трудно заметить, что многие из этих движений использовались в танце «чингеняйджа». Освоение виртуозной техники мужских гагаузских танцев требовало многолетних длительных тренировок. Необходимость их исполнения диктовалась общественной значимостью.

М. Губогло приводит сведения М. Чакира о гагаузских танцах 30-х годов XX столетия [Губогло, 2008, с. 77]. Из танцев, названных В. Мошковым, сохранились «дюз хору», «молдаван хорусу» «черноуска», «хардал», «сусу-як», «падуре», «права хору», «чифуятча». М. Губогло добавляет к ним «кадынжу», «цыганку», «казачок». Из зарифмованных Д. Танасоглу, несколько видоизмененных названий танцев, приведенных М. Губогло, можно судить, что «молдованжа», «дюз ава», «кадынжа», «кундак», «туканжа», «юч айяк», «чингенейжа», «краковяк», «русаска», «полька» «чекирга» сохраняли свою популярность и в середине XX века.

Однако по сведениям М. Губогло с середины 50-х годов XX века танцевальные традиции постепенно уходили в прошлое. В Чадырлунге «на месте хору ери проводились футбольные матчи. Стадион вытеснил хору, но не отменил его... Вместо хору уже была наспех выстроена деревянная танцплощадка в Чадыр-Лунгском парке. Вместо национальных музыкальных инструментов хрипло гремела радиоло... На одной из фотографии первой половины 1960-х годов видно, что вместо классических трех кругов танцующих, стоит немая с виду толпа без музыкантов и бестолково топчется на месте, производя довольно унылое впечатление». У М. Губогло это вызвало ощущение, что на глазах уходили «в небытие красивые, веками выработанные

волнующие обычаи и нравы, элементы соционормативной культуры» [Губогло, 2008, с. 85].

С конца 40-х годов повсеместно начали создаваться самодеятельные танцевальные коллективы. Районные, городские, республиканские смотры художественной самодеятельности пробуждали дух соревнования, стимулировали создание на основе традиционных гагаузских танцев разнообразных народно-сценических танцев. В 1950 году на Республиканском смотре художественной самодеятельности гагаузские танцы были представлены искусством танцевальных коллективов села Дезгинжа Комратского района и села Джалтай Чадыр-Лунгского района. Оба коллектива, нарушив традицию исполнения «Кадынджи» как мужского фольклорного танца, исполняли ее в форме любовного дуэта. Их успех способствовал созданию новой традиции исполнения этого танца. Танцовщики села Дезгинжа в движениях плотно сомкнутых рук в танце «Елжа» выписывали волнообразные и зигзагообразные линии. В сюите «Махрама» они демонстрировали искусное владение сложными танцевальными ритмами. Танцовщики села Джалтай в танце «Фырли кундак» вызвали восхищение зрителей виртуозным мастерством и страстным темпераментом.

В 1952 году те же коллективы подтвердили свое мастерство на смотре художественной самодеятельности Кагульского округа. Танцовщики села Дезгинжа выступили с уже известными в их исполнении «Кадынжой» и «Махрамой». Коллектив села Джалтай показал новые сценические варианты танцев «Ючь айк» и обрядового танца «Кираца хавасы», исполнявшегося во время одевания невесты к свадьбе. На том же смотре был показан дуэт «Кадынжа» села Чимишкой Чадыр-Лунгского района, танец «Туканжа», исполненный танцевальным коллективом села Ташлык Тараклийского района. В 1980 году на Республиканском фестивале «Ватра хорелор» танцевальный коллектив села Дезгинжа стал Лауреатом за исполнение хореографической композиции «Гагаузская свадьба»

В 1951 году на Республиканском смотре школьников заявил о себе как о хореографе Д. Танасоглу, поставивший танец «Кадынжа-кирацы» и хореографическую картинку «Сбор хлопка», в которой он откликнулся на развернувшуюся кампанию по выращиванию хлопка в Молдове. В «Сборе хлопка» на основе гагаузского танца показывался процесс сбора и обработки хлопка.

В 1957 году Д. Танасоглу создал танцевальный коллектив «Кадынжа» в городе Чадыр-Лунга, который быстро завоевал популярность и стал участником Всемирного фестиваля Молодежи и студентов в Москве. В 1973 году «Кадынжу» возглавил выпускник хореографического отделения Музыкального училища им. Шт. Няги А. Карафизи. Гагаузских танцев в репертуре ансамбля становилось все меньше. Основу репертуара в 2003 году составляли танцы разных народов. Из гагаузских танцев осталась только «Кадынжа».

Республиканский смотр художественной самодеятельности 1954 года принес известность танцевальному коллективу Комратского районного Дома

культуры, который выступил с танцем «Дюз ава». В 1959 году за исполнение «Дюз авы» танцевальному коллективу колхоза «Путь к коммунизму» Комратского района под руководством В. Винокурова была присуждена золотая медаль в Москве на ВДНХ. В 1971 году художественным руководителем Ансамбля песни и танца Дома культуры города Комрат, получившего название «Дюз ава», стал С. Пометко, танцевальный коллектив в 1975 году возглавила В. Пейогло. Художественный уровень ансамбля заметно повысился. В репертуаре танцевальной группы вслед за традиционными «Дюз авой» и «Кадынжой» появились «Гагаузская сюита», хореографические композиции «На винограднике» и «Игра с соловьем». В. Пейогло была удостоена звания Лауреата Всесоюзного фестиваля народного творчества, занесена в книгу Почета народных талантов Республики Молдова. В 1993 году В. Пейогло организовала танцевальный коллектив «Чешма», участниками которого стали студенты Комратского педагогического колледжа.

В 1967 году танцевальный коллектив объединенного колхоза «Авангард» в который вошел и колхоз «Путь к коммунизму», под руководством Н. Аврамова, продемонстрировал свое мастерство в танце «Кераца хавасы». В дуэте «Кадынжа» блистали техникой танца и актерской выразительностью Н. Аврамов и Д. Аржинтарь. Коллектив села Адырма Комратского района показал новые сценические варианты танцев «Елжа» и «Ючь аяк».

Два самых популярных танца – «дюз ава» и «кадынжа» с помощью Д. Танасоглу записал Л. Ошурко в книге «Народные танцы Молдавии». [Ошурко, 1957, с. 561-612]. Л. Ошурко описывает сценический вариант танца «дюз ава», рассчитанный на 8 девушек и 8 юношей. Наряду с кругами рисунок танца строится на разнообразных чередованиях линий, полукругов, незамкнутых кругов, образующих спирали. В то же время движение кругов в левую сторону грубо нарушают его каноны. Танец «кадынжа» записан в новой сложившейся традиции исполнения этого танца как любовного дуэта. Изменен и его музыкальный размер». Он дан в музыкальном размере 5/8 [Ошурко, 1957, С.592] вместо 9/16, как это зафиксировано в исследованиях Д. Гагауза [Гагауз, 2008, с. 221] и П. Стоянова [500 мелодий де жокурь дин Молдова, 1972, п. 387-388].

Танцы гагаузов привлекали внимание и многих молдавских самодеятельных коллективов. На некоторых Республиканских смотрах гагаузские танцы в числе танцев других народов, населяющих Молдову, входили в обязательную программу. Однако лишь немногим танцевальным коллективам удавалось освоить стиль движений, сохранявших трудно уловимые черты древнейших хореографических культур. В числе ансамблей народного танца, виртуозно исполнявших гагаузские танцы были «Молдовеняска» под руководством Р. Лысой и «Миорица» под руководством П. Андрейченко. В 1974 году на III Всесоюзном фестивале Ансамблей народного танца «Дружба» «Миорица» выступила с «Гагаузской сюитой».

В 1975 году в городе Вулканешты был создан ансамбль песни и танца «Гагаузлар». С первых дней и до 2000 года танцевальной группой руководил Д. Камбур. В репертуаре ансамбля гагаузские танцы «Чекирге», «Кадынжа», «Гагаузская сюита» в постановке К. Гермека, а также молдавские танцы. С 2001 года танцевальную группу возглавляет К. Михайлова. Ансамбль «Гагаузлар» выступал на Международных фестивалях – «Балканские страны», «Болгарский международный фестиваль фольклорного танца», «Султан Хисар» в Турции, «Славянский базар» в Белоруссии.

В 1979 году А. Урум организовала в селе Чишмикиой ансамбль народного танца «Чешмя». Основу его репертуара составляют гагаузские танцы: две «Кадынжи» – та, что уже обрела форму традиции, и новая, две «Гагаузских сюиты» – одна бессюжетная, другая, основанная на шуточном сюжете, «Чекиргя», «Прафор» (свадебный марш).

В 1983 году пожилые люди села Бешалма организовали фольклорный ансамбль «Седеф», который воспроизводит в сценическом варианте старинные свадебные обряды. В 2002 году на конкурсе, посвященном 10 летию Гагауз ери, ансамбль занял первое место. В 2003 году он с успехом выступал на этнокультурном фестивале в Комрате, на 8 Международной специализированной выставке «Спорт и туризм».

С конца 80-х годов в силу осложнившихся экономических, общественных условий жизни число самодеятельных коллективов стало заметно сокращаться. Но зато появилась возможность создания профессионального коллектива. В 1988 году С. Пометко начал формировать оркестр из профессиональных музыкантов. А. Кёся с помощью Художественного руководителя Музыкально–хореографического училища им.Шт. Няги Ю. Горшкова и болгарского балетмейстера В. Радева провел конкурс среди талантливых танцовщиков республики. В 1989 году был сформирован профессиональный Ансамбль песни и танца «Дюз ава» Комратского филиала «Молдова–концерт». К тому времени А. Кёся имел уже значительный опыт исполнительской и балетмейстерской деятельности. В 1968 году после окончания десятимесячных курсов по народному танцу при ДOME народного творчества в Кишиневе он создает ансамбль танца «Сефа» в селе Бешалма Комратского района. В период службы в Армии в 1969-1971 годах А. Кёся танцевал и ставил танцы в Ансамбле танца Внутренних войск. В 1971–1976 годах он учился в Куйбышевском (Самарском) хореографическом училище. Вернувшись в Бешалму, возобновил работу в ансамбле танца «Сефа», который вскоре приобрел широкую известность. В его репертуаре были гагаузские танцы «Права хору», «Молдованжя», «Илк яз ойюнары» («Весенний танец»). В 1980 году за исполнение хореографической композиции «Гагаузские посиделки» на Республиканском фестивале «Ватра хорелор» ансамбль танца «Сефа» завоевывал звание Лауреата. На следующем фестивале «Ватра хорелор» в 1984 году Ансамблю танца «Сефа» было присуждено звание Лауреата за исполнение танца «Права хору».

Второй хореограф «Дюз авы» К. Гермек закончил студию при Ансамбле народного танца «Жок», танцевал в ансамбле «Миорица» под руководством П. Андрейченко.

В 1995 году Ансамбль песни и танца «Дюз ава» был переименован в Ансамбль песни и танца «Кадынжа» (художественный руководитель и балетмейстер ансамбля А. Кёся, дирижер оркестра П. Казанжи). Полученное академическое хореографическое образование и опыт работы в военном ансамбле танца определили тяготение А. Кёся к постановкам развернутых танцевальных сюит и сюжетных хореографических картин, миниатюр на основе стилизованного народного танца. В «Гагаузской сюите» А. Кёсю использовал носовые платки, которые по гагаузской традиции девушки вышивали на посиделках и дарили своим избранникам. Предлагаемый девушкой платок юноша брал за уголок, так, что платок соединял их в парном танце. Пары образовывали круги, объединялись в передвигающиеся в разных направлениях линии, выписывая впечатляющие рисунки. На посиделках А. Кёся подсмотрел и змееобразные движения рук девушек, известные с древнейших времен. Мужчины хлопали в ладоши, как в традиционной «кадындже», о которой писал В. Мошков. Движения их ног, похожие на движения болгарского танца, в то же время отличались высокими полупальцами, которыми танцовщики, казалось, едва касались пола, чтобы оттолкнуться от него в высоком легком прыжке. В памяти возникали описанные ранее прыжки сибирских козлов и их воплощение в древнейших танцах.

В «Буджакской сюите». А. Кёся использовал поэтический символ весны – цветущие ветки персиков, с которыми танцевали женщины на музыку плавного двухчастного хору. Они клали ветки персиков на плечи юношам, встававшим перед ними на колени. Во второй быстрой части на музыку «кадынжи» девушки наравне с юношами исполняли виртуозные движения, пощелкивали пальцами, проявляя тем самым равное с ними положение, ощущение которого начало у них появляться с середины XX века. Новые движения органично сочетались с древнейшими змееобразными движениями кистей рук. В третьей части сюиты на музыку «кадынжи» в одновременном движении в разных темпах двух кругов – женского и мужского воспроизводится традиция старинного «хору». Затем следуют движения молдавского и болгарского танцев, создающих красочный колорит хореографии Буджакской степи.

Хореографическая картинка «Бабу гюню» посвящена традиционному гагаузскому празднику Бабиному дню – бабе-повитухе, на который собираются только рожавшие женщины, позволяющие себе в этот день насмешки над мужчинами. В танце «Чобанар» поэтически настроенный чабан, повесив в мечтательном настроении хлыст на плечо и опершись на палку, наигрывает на чиртме (дудке в виде флуера) мелодию молдавской «дойны». Неожиданно появившиеся друзья – чабаны сбивают его с ног, подталкивая на розыгрыши. Вызов принят. На музыку быстрой, с характерными смешанными рит-

мами «кадынжи» чабаны демонстрируют свое остроумие, ловкость, виртуозное мастерство танца и используя пастушеские палки. Хореографическая картинка – дуэт «На винограднике» создана под влиянием сюжетной линии одноименного молдавского танца.

Гагаузский танец «Чекиргя» в музыкальной обработке С. Пометко исполняется в хореографии К. Гермекя. Молдавский танец «Хора и сырба» идет в постановке К. Шеремета, «Болгарская сюита» – в постановке В. Радева. Кроме того, в репертуаре ансамбля цыганский и турецкий танцы.

Таинственная письменность как знак древнейшей загадочной культуры огузов и половцев, одной из древнейших ветвей гагаузов, в сочетании с погруженностью в окружающий мир одушевленной природы и космического пространства, запечатленные в пластике движений человеческого тела, рождали сложные пантомимно-хореографические композиции, уходившие корнями к истокам человеческой жизни, трансформировавшиеся в движении времени.

Соприкосновение с античной культурой наполняло новым содержанием древнейшие символы, видоизменяя их пластические интерпретации. Формирование в «балканском котле» гагаузской народности, сохранявшей многие черты первозданной культуры и принятие христианства, заключившего в строгие каноны хореографические ритуалы, но не отменявшего их, отражалось в создании обрядовых и бытовых гагаузских танцев, отличавшихся богатством лексического фонда, в котором уже, однако, утрачивалась первозданная семантика и символика пластических воплощений. Движения превращались в кинетический орнамент. Смыслом его становилась красота, которая зависела от художественной одаренности и воображения сочинителя танца, превращавшегося в одну из форм развлечения и сценического искусства. Истощение ткани народной гагаузской хореографии, вытеснение ее вненациональной танцевальной субкультурой обезличивающей глобализации привело к возникновению новой хореографической реалии, в которой движения гагаузского танца составляют один из ее компонентов.

ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ МУЗЫКАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА ГАГАКЗОВ.

*Гагауз Д.
Пожар С.*

В общей гамме духовной деятельности людей профессиональный аспект, несомненно, представляет вершину творческо-эстетических способностей того или иного народа.

Музыкальное профессиональное искусство, являясь одной из областей этой самой духовной деятельности в силу своей возможности наиболее эмоционально воздействовать на чувства людей и способности играть положительную роль в организации и сплочении их в единое общество, занимает одно из значимых мест в любой цивилизованной стране.

Не стала исключением эта важная сфера творческой деятельности (хоть и в сравнительно скромных масштабах) и для музыкальной культуры гагаузского народа.

а) первоначальный этап

Первые попытки профессионализации гагаузской музыки были приняты в середине 1950-х годов группой молдавских композиторов в лице С.М. Лобеля, О.С. Тарасенко, В.Г. Загорского, Н.Г. Киоса и других. Они первыми попробовали использовать гагаузский народный мелос в различных академических музыкальных жанрах, таких как: симфония, балет, инструментальная пьеса, песня, романс.

Побуждало их к этому, прежде всего, желание расширить тематику своих сочинений, а также обновление своего творческого почерка за счет необычных интонационных оборотов, свежих ритмических импульсов, не ведая, очевидно, что подспудно они становятся зачинателями великого дела – дела становления гагаузской профессиональной музыки.

Справедливости ради, нельзя не отметить, что вся эта деятельность, конечно же, шла в контексте той культурной политики, которую проводили в жизнь официальные власти, обязывавшие творческие союзы «всемерно способствовать возрождению и расцвету культур всех советских народов», что, несомненно, не обращая внимания на имевшие место негативы, необходимо оценить как огромное положительное явление советской политической системы.

«Гагаузская сюита» для симфонического оркестра Г. Ешанова и И. Шварцмана, «Гагаузский танец» из балета В.Г. Загорского «Рассвет», фортепианная пьеса «Жок гэгэуз» С.М. Лобеля и ряд других сочинений, бесспорно, привнесли в многонациональное музыкальное искусство Молдовы новые, свежие звуковые краски.

Особенно преуспел в этих творческих усилиях *Николай Григорьевич Киоса*. Будучи уроженцем южной Бессарабии – края Молдовы с преимущественным гагаузским населением, он с детства впитал характерные интонации гагаузских народных песен, инструментальных наигрышей. Впоследствии, став композитором, он успешно проявил их в своем творчестве.

Его симфоническая поэма «Буджак поет», основанная на популярной теме гагаузской народной песни «Оглан» и впервые исполненная в 1959 г. оркестром Молдавской государственной филармонии под руководством народного артиста СССР Т.И. Гуртового, явилась ярким и знаковым событием в профессиональной музыкальной культуре гагаузов.

Музыку этого произведения отличает сочная оркестровка, в которой сочетаются грустная проникновенная мелодия, рассказывающая о печальном прошлом гагаузского народа и светлая тема, повествующая о позитивных изменениях в жизни гагаузов в советской стране. Завершает всё сочинение яркая празднично-оптимистическая кода.

Широкой известностью среди молдавских слушателей пользовались и другие произведения Н.Г. Киоса с гагаузской тематикой. Это и «Гагаузский танец» (1973), и многие его песни и романсы. Последние он, будучи профессиональным певцом (баритон), к тому же, долгое время возглавляя кафедру вокала Кишиневской консерватории, весьма успешно исполнял в авторском варианте.

Необходимо отметить, что первые опыты с гагаузским мелосом оказали благотворное влияние на дальнейшую судьбу гагаузской музыки в целом, содействовали укреплению веры в ее возможности, а также появлению ряда новых профессионально образованных гагаузских музыкантов с серьезными творческими целями и явной национальной направленностью своей деятельности. Хотя следует заметить, что в гагаузской «культурной» истории и ранее были известны несколько неординарных «музыкальных» личностей, выходцев из гагаузской среды, способных и достигших высоких вершин в искусстве.

Из них, в первую очередь, необходимо назвать *Марию Федоровну Златову* (1884-1966), первую гагаузскую оперную певицу и *Константина Николаевича Златова* (1892-1946), первого композитора (оба являлись двоюродными братом и сестрой), уроженцев Комрата и Кишинева соответственно.

Первая, получив добротное вокальное образование в Кишиневе, а затем в Санкт-Петербурге, некоторое время солировала в одном из самых прославленных оперных театров России – в Мариинском театре. Впоследствии, вернувшись в Бессарабию и работая преподавателем вокала в двух кишиневских консерваториях «Unigea» и «Municipal», среди прочих учеников воспитала и ставшую со временем всемирно известной австрийскую певицу молдавского происхождения Марию Чеботари. В своих воспоминаниях М. Чеботари с большой теплотой и благодарностью отзывается о М.Ф. Златовой, которая помогла ей сделать самые первые и ответственные шаги в искусстве пения.

К.Н. Златов, также получивший отличное музыкальное образование в Санкт-Петербурге (он брал уроки у лучших профессоров консерватории, а по композиции – у самого А.К. Глазунова), сам же, будучи студентом химического факультета местного университета, полностью посвятил себя служению искусству вопреки воле родителей. За короткое время он стал пользоваться известностью в музыкальных кругах как в России, так и за рубежом в качестве первоклассного дирижера.

К сожалению, дальнейшая судьба К.Н. Златова сложилась довольно трагично. Из-за известных политических событий в России в середине 1920-х годов он возвращается в Бессарабию и надолго обосновывается в тихом провинциальном местечке Комрате в надежде дождаться лучших времен. Здесь он работает в мужской гимназии, организывает городской духовой оркестр из числа учащихся гимназии и местных любителей музыки.

Для оркестра он делает множество аранжировок произведений мировой классики, приобщая провинциальную публику к лучшим сочинениям И.С. Баха, Р. Шумана, Дж. Верди, Ш. Гуно, Э. Грига, П.И. Чайковского. Одновременно он пишет и свою музыку в различных жанрах: от романсов, фортепианных прелюдий, ноктюрнов, вальсов, этюдов до более крупных и сложных – симфоний, сюит, хоровых сочинений. Из них одними из самых заметных стали «Испанское каприччио» для симфонического оркестра, четыре симфонии (сохранилась лишь Третья, до-минорная), романсы «Не говори» на стихи Ф.И. Тютчева, «Осень осыпается», «О, друг, ты жизнь влачишь...», «Усни, печальный друг...» по А.К. Толстому, ариозо для тенора «Любовь мертвеца» на слова М.Ю. Лермонтова. Образный строй с преобладанием лирико-драматического тона, да и сами названия последних сочинений, связаны не только с нищенским существованием автора, но и с болезнью смертью родных и близких – сначала любимой жены, а затем и двоих детей.

С освобождением Бессарабии в 1940 г. он переселяется в Кишинев, вступает в ряды Союза композиторов, для смешанного хора пишет «Дойну» и другие опусы. Он полон энтузиазма, однако начавшаяся через год Вторая мировая война перечеркивает все его планы и надежды.

Попав в ад оккупации, он тяжело заболевает туберкулезом, в огне пожара уничтожена значительная часть его архива, он окончательно подавлен. Болезнь все больше и больше прогрессирует, и 26 апреля 1946 г. его не стало.

Трагизм судьбы К.Н. Златова отмечен еще и тем, что ни при жизни, ни после смерти, вплоть до нашего времени, не издано ни одного его сочинения, а оставшаяся небольшая часть некогда обширного рукописного наследия находится в частных руках, хозяева которого так просто не хотят с ним расстаться.

Другой представитель гагаузского народа – *Veysel Arseven* (*Василий Николаевич Ёкюзчио*) (1919–1977) – хорошо известный в Турции музыкальный деятель, педагог, композитор, автор книг, учебников и множества статей о

музыкальном воспитании, фольклоре, в том числе и о гагаузской народной музыке [см.: Arseven, 2004].

Родом V. Arseven из гагаузского села Баурчи, где осенью 2003 г. его памяти была посвящена Международная музыкальная конференция, которая завершилась концертом из его хоровых обработок, сочинений других турецких композиторов, а также произведений современных гагаузских авторов, в частности Д.Ф. Гагауза. Публика с большим восторгом приняла прозвучавшие опусы в исполнении молдавской хоровой капеллы «Credo» под управлением Валентины Болдурат.

Музыкальной общественности Молдовы и других бывших советских республик хорошо было известно имя *Николая Николаевича Кыльчика* (1931–1983) – гагаузского симфонического дирижера, возглавлявшего в 1960-е гг. оркестр Молдавской филармонии, а в 1970-е годы – оркестр одного из оперных театров Узбекистана. Кроме того, в конце 1950-х – начале 1960-х годов он был директором знаменитого Кишиневского музыкального училища им. Штефана Няги – базового учебного музыкального заведения Молдовы, созданного еще в царской России (1901), в стенах которого получили первоклассное образование многие выдающиеся музыканты.

Из других славных гагаузских музыкантов, оставивших след в музыкальной культуре Молдовы следует назвать также имена хормейстера *Николая Казанжи*, оркестрантов-виртуозов *Ивана Фазлы* (кобза), *Василия Кыльчика* (контрабас). Испытывая законную гордость за их талант и высокий профессионализм, приходится, однако, сожалеть, что из-за отсутствия необходимых творческих условий в родном крае, они вынуждены были работать либо на стороне, будучи на услужении других национальных культур, либо владеть жалкое существование у себя на родине. Пример К.Н. Златова тому яркое подтверждение.

Тем не менее, как нам кажется, их жизненный и творческий путь не прошел даром, послужив вдохновляющим примером для другого поколения гагаузских музыкантов, сформировавшегося к началу 70-х гг. XX в.

б) новая волна

Завершив к этому времени свое профессиональное образование (среднее и высшее) в столичных учебных заведениях, многие из них, остро испытывая чувство национального самосознания и достоинства, наблюдая кризисную ситуацию в гагаузской музыке, ее отсталость и примитивизм, недостаток национальных артистических кадров, возвращались на родину с огромным желанием сделать что-то существенное и значимое для поднятия ее уровня.

Другие же, продолжая свою деятельность в столице, но не менее патристически настроенные, ощущая отсутствие в должной мере нотной и иной гагаузской музыкальной литературы, с завидной смелостью брались за многие, доселе невиданные формы творчества – освоение истории и теории

музыки, музыкальной фольклористики, сочинение музыки с национальной спецификой.

Уместно повториться и еще раз особо отметить, что новая волна профессиональных гагаузских музыкантов, где бы они ни трудились, в отличие от предыдущих поколений гагаузских профессионалов, впервые твердо и четко определила для себя национально ориентированные задачи своей творческой деятельности и в этом, бесспорно, их главная историческая заслуга.

Первым гагаузским профессиональным музыкальным коллективом стал оркестр народной музыки «*Düz ava*». Он был организован в 1971 г. при Молдавской государственной филармонии с базированием в г. Комрате. Главным инициатором его создания явился молодой выпускник Кишиневского музыкального училища им. Штефана Няги *Семен Васильевич Пометко* (1951-1998).

Будучи способным и трудолюбивым музыкантом, он с большим энтузиазмом взялся за оркестровые аранжировки народных мелодий, за составление интересного репертуара, вскоре подняв гагаузскую народную музыку с примитивных, любительских форм на высокий профессиональный уровень. Бесменно, на протяжении 27 лет, вплоть до своей скоростижной кончины, он возглавлял этот прославленный коллектив, достойно представляя гагаузскую народную музыку в различных странах, городах, на разного рода фестивалях, конкурсах, торжествах, рядовых концертах, радуя многочисленных поклонников яркой, вдохновенной игрой.

Оркестр «*Düz ava*» и сегодня продолжает свою ответственную миссию, являясь флагом гагаузской музыкальной культуры. Славное дело С.В. Пометко продолжает его преданная ученица *Татьяна Михайловна Щеголева (Стаматова)* – превосходная скрипачка и дирижер, ныне возглавляющая этот коллектив.

К концу 1970-х гг. сформировался и первый ансамбль гагаузской эстрадной музыки – вокально-инструментальный ансамбль «*Serin su*». Основал его *Федор Радионов* – замечательный музыкант, фанатично преданный своему делу. Он автор почти всего репертуара ансамбля, музыка его имеет ярко национальный колорит, мелодична и потому всегда собирает массу слушателей как в Гагаузии, так и за ее пределами.

В эстрадном, «легком» жанре плодотворно трудится еще одна одаренная личность – *Илья Филев*. Он также пользуется большой популярностью у гагаузской молодежи своими завораживающими инструментальными композициями и песнями, выдержанными в национальном стиле. А его песня «*Yaşa, halkım!*» («Живи, мой народ!») на слова Т.И. Занета стала подлинным гимном, исполняемым каждый раз всей публикой после торжественных мероприятий в Гагаузии.

Кроме этих двух бесспорно талантливых музыкантов-комратчан, не меньшую роль в этом жанре музыки играют и многие другие способные музыкан-

ты Гагаузии: братья *Михаил и Владимир Кулевы* (г. Чадыр-Лунга, рок-группа «*Çaуи*»), *Петр Павлиогло и Дмитрий Недов* (оба – г. Вулканешты), *Иван Статов* (г. Конгаз), *Петр Петкович* (с. Джалтай, группа «*Arzu*»), обогащающие своим ярким творчеством общую гамму гагаузской музыкальной культуры.

Быструю известность, как у себя в крае, так и за его пределами (Франция, Турция, Россия, Румыния) приобрел и первый профессиональный гагаузский ансамбль песни и танца «*Kadınca*», созданный в конце 1980-х годов. На момент своего рождения коллектив возглавили композитор М.Колса, ставший его первым художественным руководителем и главным дирижёром, а также А.Кёся, в качестве главного балетмейстера. Последний ныне является единственным руководителем ансамбля. В разные годы украшением коллектива были такие замечательные солисты-исполнители гагаузских народных песен как: Стефания Яланжи, Мария Кыса, Георгий Дудогло и другие.

Блестящие достижения ансамбля «*Kadınca*» во многом были «предопределены» открытием в эти же годы (1989) при Кишиневском музыкальном училище им. Штефана Няги (чуть позже преобразованного в колледж) «отделения гагаузской и болгарской народной музыки», главной задачей которого была подготовка профессиональных кадров – певцов, танцоров, инструменталистов, дирижеров для гагаузских и болгарских народных музыкально-танцевальных коллективов.

С момента учреждения этой своеобразной «кузницы музыкальных кадров» для южного региона Молдовы с преимущественно гагаузским и болгарским населением, вплоть до ее закрытия (1996), отделение возглавлял *Дмитрий Федорович Гагауз* – педагог, фольклорист, и композитор, с большой самоотдачей и ответственностью реализовавший цели данной учебной структуры.

На протяжении всего периода существования отделения проводилась учебная и творческая работа. Учащиеся овладевали мастерством игры на различных музыкальных инструментах, в первую очередь на таких исконно гагаузских, как *kaval* (кавал), *kauş/kemençä* (кауш/кеменчя), *gayda/tulum* (гайда/тулум), *tambura* (тамбура), *kobza* (кобза), *daul* (даул); учились искусству пения, танца, аранжировки народных мелодий; осваивали секреты дирижирования и концертных выступлений. По окончании учебы выпускники либо продолжали образование в вузе, либо направлялись на работу в коллективы «*Düz ava*» и «*Kadınca*», что, несомненно, способствовало усилению их профессионального уровня.

Резюмируя все вышесказанное, можно, безусловно, утверждать, что это было удивительное время – время подлинного возрождения и расцвета гагаузской народной музыки, время укрепления ее позиций в общей палитре музыкальных культур многонациональной Молдовы.

в) классическое направление и исполнительство

Развивая успехи в области как народной, так и эстрадной музыки, параллельно проводилась работа и в сфере так называемой «серьезной» музыки. За решение этой непростой задачи – становления гагаузской музыкальной классики взялся все тот же неутомимый Д.Ф. Гагауз, созревший к этому времени и для композиторской работы.

По его инициативе в конце 1992 г. в Кишиневе впервые была создана гагаузская группа классической музыки под обнадеживающим названием «*Filiz*» (*filiz* – росток) из числа гагаузских студентов и выпускников различных музыкальных учебных заведений Кишинева – музыкального лицея им. С.В. Рахманинова, музыкального колледжа им. Шт. Няги, Академии музыки им. Г.В. Музическу.



Группа гагаузской классической музыки Филиз (1993-1998)

Справа налево - Г Влад, Д Гагауз, О Душкова, С Филиогло, А Гермек, Т Гагауз)

В состав группы входили: *Сергей Филиогло* – пианист, выступавший и как солист, и как тонкий партнер-ансамблист. Его роль в группе была просто уникальной. Потому-то и название «*Filiz*», кроме вышеуказанного значения, вобрало в себя первые четыре буквы его фамилии как дань уважения его яркому таланту и большой значимости в группе. Родом он из гагаузского с. Бешалма. Первые шаги в музыке начинал в Комратской музыкальной школе.

Вторая участница – *Ольга Душкова* – виолончелистка с яркой артистической натурой, родом из другого гагаузского с. Конгазчик, тоже начинала занятия музыкой в Комрате.

И Сергей, и Ольга в 1997 г. стали лауреатами Международного конкурса (оба – III место). Другие участники: *Алена Гермек* – скрипачка (Вулканешты), *Галина Влад* – колоратурное сопрано (Кириет-Лунга), *Денис Усов* и *Евгений Урсу* – скрипачи-виртуозы (оба из Кишинева) – тоже бывали на различных музыкальных соревнованиях, накопив богатый опыт выступлений.

Первое выступление гагаузской группы состоялось 29 октября 1993 г. по просьбе господина Ендера Арата (*Ender Arat*), бывшего тогда Генеральным консулом Турции в Республике Молдова, оно было посвящено 70-й годовщине образования Турецкой Республики. Концерт, проходивший в просторном зале отеля «Националь» в Кишиневе в присутствии высшего руководства Молдовы, представителей многих дипломатических миссий, многочисленных гостей, в т. ч. большой делегации из гагаузского региона республики, имел огромный успех, тем самым воодушевив молодых музыкантов, укрепив их уверенность в своих силах.

Затем последовали концерты и в других залах и салонах города – в Доме национальностей, в Союзе композиторов, в Органном зале. Особенно знаменательными и восторженными стали выступления группы «Filiz» в родной Гагаузии – в Комрате и Чадыр-Лунге в декабре 1995 г. Они были посвящены первой годовщине со дня провозглашения Гагаузской автономии. После концертов люди подходили, обнимали и целовали музыкантов, одаривая их морем цветов, выражали восхищение их блистательной игрой и первыми образцами гагаузской классической музыки. Средства массовой информации Гагаузии отмечали выступления группы как новое явление в гагаузской музыкальной культуре, выражая восторг их мастерству, «молодому порыву и гордой окрыленности».

Выступления группы «Filiz» продолжались до конца 1990-х годов, а затем она по разным причинам, увы, распалась, лишняя раз тем самым доказав, что подобные серьезные коллективы на одном энтузиазме долго существовать не могут. Для их постоянного функционирования необходима государственная поддержка. Ее-то, однако, не спешит демонстрировать новая, ничем себя, особо, не желающая обременять «свободная» демократическая власть.



С. М. Курудимов

Среди гагаузских музыкантов, профессиональных исполнителей классической музыки, кроме артистов группы «Filiz», необходимо также выделить замечательного оперного певца, тенора *Степана Михайловича Курудимова*, долгое время, начиная с 1993 г., проработавшего в Анкарской государственном театре оперы и балета (Турция).

Получив хорошее вокальное образование в Кишиневском институте искусств, в классе профессора В.Ф. Драгоша, пройдя нелегкий путь становления оперного певца, в настоящее время он является видным представителем гагаузского вокального исполнительства. Однако кроме классики певец является еще и активным пропагандистом народной музыки как у себя на роди-

не, так и за ее пределами, включая в свои программы выступлений образцы гагаузских народных и авторских песен.

Важным этапом в его творческой биографии явилось успешное сотрудничество с гагаузским композитором М.М. Колса в середине 1980-х гг.

Особо бурную деятельность певец развернул в период с 2000 по 2005 гг. В эти годы по его инициативе в Молдове и на его малой родине Гагаузии проводились международные вокальные фестивали «*Bel canto*» с участием звезд оперы Молдовы, Турции, России, Румынии и других стран. Выступления мировых звезд оперной сцены, в т. ч. и прославленной примадонны молдавской оперы М.Л. Биешу, явились подлинным праздником для жителей Молдовы и Гагаузии, способствуя их духовному и эстетическому росту.

В успешном становлении культуры вокала в регионе важную роль сыграли и другие не менее способные певцы. Такие как *Ион Бас* – народный артист Молдовы, солист многих народных ансамблей, одинаково мастерски исполнявший как гагаузские, так и молдавские, и болгарские песни; как *Георгий Дудогло*, *Мария Кыса (Тараненко)*, *Дмитрий Камбур* – каждый из них обладал своим исполнительским почерком и свойственным только ему тембром; как *Елена Стульнева*, *Светлана Кынева*, *Олеся Тукан* – имена этих неподражаемых эстрадных певиц также не сходят уже долгие годы с афиш концертов, яркие выступления которых радуют многочисленных поклонников.

В последние годы многообещающе заявила о себе молодая оперная певица *Марина Радиш*, успевшая стать лауреатом престижных вокальных конкурсов в Румынии, Казахстане, в самой Молдове (конкурс «*Madam Butterfly*»). Являясь солисткой Национального театра оперы и балета Республики Молдова, она успешно выступила в таких операх, как: «*Кармен*» Ж. Бизе (партия Микаэлы), «*Травиата*» и «*Риголетто*» Дж. Верди (в партиях Виолетты и Джильды соответственно), «*Дон Жуан*» В.А. Моцарта (партия Донны Анны), «*Монтечки и Капулетти*» В. Беллини (партия Джульетты). Кроме того, она всячески участвует в популяризации вокальных сочинений гагаузских композиторов, а также народных песен.

Наряду с вокальными дарованиями, Гагаузия располагает и другими превосходными музыкантами-профессионалами, специализирующихся в ином музыкальном профиле. Это, прежде всего, *Зинаида Ивановна Кендигелян* – неутомимая подвижница хорового исполнительства. Она вот уже более сорока лет пропагандирует в крае искусство хорового пения, исполняя как общепризнанных классиков, так и произведения гагаузских авторов.

Это *Константин Ильич Рушика* – популярный исполнитель на многих духовых инструментах, в особенности на кларнете, саксафоне, тараготте; кроме того, он увлеченно собирает народный мелос. В 2005 г. увидел свет его сборник гагаузских народных и авторских песен и наигрышей «*Gagauz türküleri hem havaları*» («Гагаузские песни и мелодии») [Ruşika, 2005].

Заметной фигурой в музыкальном мире Гагаузии в частности и Молдо-

вы в целом давно стал и *Василий Иванчук* – трубач, руководитель известного на всю республику духового оркестра из г. Чадыр-Лунга. Коллектив его оркестра неоднократно доказывал свой высокий профессионализм на многих смотрах и конкурсах, признаваясь лучшим духовым оркестром в Республике Молдова.

г) композиторская деятельность

Упомянутые в самом начале данной статьи молдавские композиторы С.М. Лобель, В.Г. Загорский, О.С. Тарасенко, Г. Ешанов, И. Шварцман, Н.Г. Киоса и созданные ими произведения с использованием гагаузского мелоса, несомненно, открыли дорогу к зарождению гагаузской профессиональной музыки, к появлению из среды гагаузов композиторов, пишущих в различных жанрах, в т. ч. и в самом сложном – классическом.

Особенно велика была роль в этом благородном процессе (еще раз повторимся) *Николая Григорьевича Киоса*, самозабвенно и искренне работавшим с гагаузским материалом.

Его выразительные песни и романсы, выдержанные в академическом (классическом) стиле, полные мягкого, лирического обаяния, в неповторимом авторском исполнении, не могли не оказать благотворного влияния на обучающихся в Кишиневе в эти годы (конец 1950-х и все 1960-е гг.) гагаузскую студенческую молодежь, активно посещавшую концертные залы, театры и различного рода творческие вечера. Так, в частности, эти интересные, во многом поучительные, встречи с Н.Г. Киоса оказывали весьма благоприятное воздействие на двух студентов-гагаузов кафедры музыковедения, теории музыки и композиции Кишиневского института искусств им. Г.В. Музическу, пытливых, одержимых амбициозными целями – Михаила Колса и Дмитрия Гагауза.

Этим двум музыкантам-патриотам суждено было сыграть решающую роль в создании, впервые за всю историю своего народа, национальной композиторской школы в виде гагаузской музыкальной классики, как бы громко это не звучало, если учитывать не такой уж большой объем образцов и не полное представительство классических жанров. Эти факторы, конечно, важные, но они все же не являются определяющими для той или иной области музыкального искусства.

Первым, сразу после завершения учебы в 1971 г. в институте, на сложную композиторскую стезю вступил Михаил, посвятив себя вначале, главным образом, хоровым обработкам гагаузских народных песен. Но вскоре он пробует себя



М. М. Колса

и в сочинении оригинальных (авторских) песен, других музыкальных работ с гагаузской тематической основой.

Спустя десять лет (1982) он становится членом союза композиторов СССР.

В 1989 г. благодаря своим личным финансовым затратам композитор выпускает первый сборник своих песенных и хоровых сочинений [Колса, 1989]. Издание тут же было востребовано в учебных заведениях, профессиональных и самодеятельных музыкальных коллективах. А такие песни, как: «Ана дилим» («Родной язык»), «Чöшmä» («Родник»), «Ана тарафым» («Родной край») на слова Г.И. Генова, С.С. Курогло и Г.А. Гайдаржи соответственно при вдохновенном исполнении гагаузского певца С.М. Курудимова, стали подлинными «хитами» в народной среде. Люди, окрыленные этими прекрасными песнями, явно воспряли духом, по-новому стали оценивать свою жизнь, относиться к своим истокам.

В 1995 г. увидела свет и вторая работа композитора «Türkülär, korolar» («Песни, хоры»), также востребованная музыкантами [Kolsa, 1995].

С учреждением Гагаузской автономии (1994) М.М. Колса становится автором музыки национального гимна на слова М.В. Кёся.

Заслуживает уважения и его работа как фольклориста, музыковеда. Его статьи о гагаузской народной музыке были напечатаны в некоторых советских музыкальных журналах [Колса, 1981; Колса, 1983, в музыкально-энциклопедическом словаре [Колса, 1990]. Они, бесспорно, способствовали распространению сведений о музыкальной культуре гагаузов на всем пространстве бывшего Советского Союза.

В 1980 г. на Всесоюзной фирме грамзаписи «Мелодия» выходит его альбом из двух больших пластинок с записями гагаузской фольклорной музыки под названием «Музыка гагаузов» в художественном оформлении гагаузского графика П.Н. Влаха [Колса, 1980].

Хоровая музыка М.М. Колса записана и часто звучит на молдавском национальном радио в исполнении академического хора «Молдова» под управлением Т.С. Згуряну. Кроме того, на молдавском радио в исполнении всемирно известного пианиста А.Б. Палея звучат фортепианные вариации на тему гагаузской народной песни «Şekirgä» («Стрекоза») М.М. Колса.

На протяжении 15 лет (начиная с 1996 г.) композитор работал на Музыкальном факультете Анкарского Гази университета (Турция)

В 2001 г. в Турции вышел компакт-диск из его произведений [Kolsa, 2001].

Важный этап в становлении и развитии гагаузской профессиональной музыки наблюдается в конце XX – начале XXI вв. Успешные достижения этого периода были обусловлены многими благоприятными обстоятельствами для гагаузской истории и культуры.

В результате известных политических событий конца 1980-х годов в бывшем СССР и в Молдове гагаузский народ добивается своей государствен-

ности в форме автономии. В людях проснулась жажда перемен и творческого созидания. Все полны надежд. И вот в это бурное время налаживания новой жизни во всей полноте разворачивается общественная и творческая деятельность другого подвижника гагаузской музыки – *Дмитрия Федоровича Гагауза*.

Страстный поборник идеалов своего народа, он еще со студенческих лет вовлекает себя в наметившийся процесс возрождения и становления гагаузской национальной культуры. Разъезжая по гагаузским селам Молдовы и соседней Украины, он собирает музыкальный фольклор, занимается их нотными расшифровками, научным анализом.

Как результат, в 1971 г., будучи студентом IV курса института искусств, с докладом «К вопросу о классификации гагаузского музыкального фольклора» он участвует во Всесоюзной фольклорной конференции в г. Петрозаводск (Карелия). Доклад вызвал большой интерес у многих известных фольклористов, среди которых были такие «гранды», как: И.И. Земцовский, Ю.Г. Кон.

В следующем году была написана дипломная работа «Музыкальный фольклор гагаузов Буджака» – первое обстоятельное исследование народной музыки гагаузов юга Молдовы и Украины [Гагауз, 1972].

По окончании института (1972), наряду с педагогической (музыкальное училище, ныне – колледж им. Шт. Няги) Д.Ф. Гагауз пробует себя в различных видах музыкальной деятельности. Как публицист он печатается в периодических (отечественных и зарубежных) изданиях с различными статьями о гагаузской музыке и ее представителях, о культурной жизни в родном крае [см., напр.: Gagauz, 1997a; Gagauz, 1997b; Gagauz, 2003]. Как музыковед становится участником многих международных и республиканских научных конференций и симпозиумов, где выступает с проблемными докладами о состоянии гагаузской музыки, музыкального образования.

Долгое время не решается заняться главной своей мечтой – композицией, считая эту сферу деятельности ответственной, архисложной, достойной более одаренных личностей. Постепенно, однако, пришла уверенность в своих творческих возможностях. Это случилось после того, как некоторые друзья-поэты, заметив, что из-под рук вечно импровизирующего меломана (а начиналась эта страсть еще в детстве с любимых «забав» на гармонии и аккордеоне) стало рождаться нечто такое, что, по их мнению, заслуживало быть оформленным в виде нотных знаков, обратились к нему с просьбами «как-то омузыкалить» их стихи, на что, довольно-таки неожиданно и авантюрно, было дано согласие.



Д.Ф.Гагауз

Так, в 1992 г. родилось его первое произведение – песня «Чадырское танго» на слова поэта К.К. Василюглу, в авторском исполнении прозвучавшее на съезде гагаузских писателей в г. Чадыр-Лунге весной того же года. Окрыленный неожиданным успехом, похвалой самого «отца» гагаузской литературы Д.Н. Танасоглу, известного, также, как и талантливый музыкант-скрипач, он берется за более сложную композицию – за партитуру «Праздничной кадынжи» для тамбуры с оркестром. Это произведение ему было заказано руководством недавно созданного гагаузского музыкально-хореографического ансамбля «Кадынжа».

Затем последовали другие сочинения, выдержанные в камерном классическом стиле. Они предназначались, главным образом, для организованного уже им самим в конце 1992 г. первой гагаузской группы классической музыки «Filiz». Это были «Тюркские мотивы» для виолончели и фортепиано, «Мотивы из Буджак» для скрипки и фортепиано, трио «Оглан» для фортепиано, скрипки и виолончели, ряд вокальных сочинений и другие.

С увлечением он пишет и хоровую музыку, из числа которой особо выделяются: «Буджак» на слова Д.Н. Кара Чобана, «Гагаузия» на его собственные слова, «Школьный вальс» на слова К.К. Василюглу, «Ах, мале!» («Ах, мама!») на слова Д.Н. Танасоглу и многие другие работы.

В 1997 г. по просьбе гагаузского писателя С.С. Булгара он пишет музыку к его пьесе-сказке «Padişahın oolu» («Сын падишаха»), предназначавшейся для Гагаузского национального театра им. М.М. Чакира. Спектакль, который был поставлен (и сегодня ставится) во многих гагаузских населенных пунктах и в котором блистает талантливый актер М.Д. Константинов, получил благодарного зрителя в лице гагаузской детворы, и не только. А одна из прекрасных мелодий спектакля, характеризующая образ «Dünnää gözeli» («Свет-красавица»), была переложена композитором для многих сольных инструментов – для виолончели, скрипки, флейты, для голоса, и часто исполняется в концертном варианте под названием «Восточный вокализ».

Д.Ф. Гагауз не ограничивается только национальной музыкой. В 2004 г. увидел свет его хоровой цикл из четырех переложений скрябинских фортепианных прелюдий (opus 11) на собственные слова [Гагауз, 2004в]. Работа уникальна тем, что до него таких хоровых интерпретаций непростой инструментальной музыки великого русского композитора никто не делал. В том же году вышел из печати сборник с русскими текстами «Волшебный экспресс» [Гагауз, 2004б], содержание которого составили разнотематические песни («О чем плачет скрипка», «Памяти Ю. Никулина», «У обелиска в Комрате», «Тоска» и другие).

В 1999 г. Д.Ф. Гагауз приглашается в родной Комрат на государственную службу в качестве руководителя Управления культуры Гагаузии, но через год оставляет эту должность по причине невозможности реализовать задачи подлинного культурного строительства в автономии. Однако, не покидая столицу *Gagauz Yeri*, он переходит на работу в Центр научных исследова-

дований и учебно-методических работ Гагаузии. Здесь он увлечён изысканиями в области гагаузского музыкального фольклора, проблемами художественного образования и культурного состояния автономии. Интересуют его также теоретические вопросы классической музыки, в сфере которой он обнаруживает ряд новых аккордов ранее не встречавшихся в научных трудах музыкальных теоретиков. О своих гармонических находках композитор поведал в статье «Новое в ладогармонической системе классической музыки» опубликованной в научном журнале «Arta» АН РМ (Гагауз, 2010)

Одновременно он продолжает заниматься педагогической, общественной деятельностью и, разумеется, композицией. Пишет много новых песен и хоровых сочинений для единственного в Гагаузии хорового коллектива при Комратском педагогическом колледже им. М.М. Чакира. Много времени композитор посвящает встречам с гагаузской молодежью, организовывая творческие вечера и концерты в авторском исполнении своих песен и инструментальных (фортепиано) пьес.

В 2001 г. в связи с 55-летием Д.Ф. Гагауза в Комрате в день народного праздника «Kasım» и неделей позже в Кишиневе состоялись торжественные концерты-чествования музыканта с участием его многочисленных учеников.

В 2004 г. в издательстве «Pontos» было издано рекордное количество творческих работ композитора (семь) с различной тематикой и жанровой направленностью – плоды напряженного труда последних лет [Гагауз, 2004а; Гагауз, 2004б; Гагауз, 2004в; Gagauz, 2004а; Gagauz, 2004б; Gagauz, 2004с; Gagauz, 2004д].

Желая довести до широкой аудитории свой творчество, в конце 2004 г. (27 декабря) в одном из престижных музыкальных салонов молдавской столицы – Органном зале – состоялись одновременно и презентация изданных работ, и большой авторский концерт Д.Ф. Гагауза. Посвятил он свое выступление 10-й годовщине со дня образования Гагаузской автономии.



Авторский концерт Д Гагауза в Органном зале Кишинева (2004 г)

В концерте были задействованы лучшие на сегодня артисты Молдовы – друзья композитора: хоровая капелла «Credo» под управлением В. Болдурат (*maestro în artă*), виолончелист, народный артист Молдовы И. Жосан, инструментальное трио из Академии музыки, театра и изобразительных искусств в составе О. Юхно (фортепиано), Н. Козловой (виолончель), И. Сауловой (скрипка), молодые исполнители А. Тамазлыкару (скрипка), С. Данилова (фортепиано), М. Радиш (сопрано), студенты вышеназванной академии пианисты А. Сырбу и В. Кундева. А в завершение концерта выступил сам «виновник» вечера – Д.Ф. Гагауз, великолепно исполнив несколько своих известных песен под собственный аккомпанемент (как всегда он это делал), заслужив бурные овации и аплодисменты зала.

Организованный впервые на столь высоком уровне, концерт гагаузского композитора, признанного лидера гагаузской музыкальной культуры в присутствии искушенной столичной публики, известных деятелей молдавской культуры, гагаузской интеллигенции прошел с большим успехом и вызвал резонанс в виде восторженных откликов как маститых специалистов, так и простых слушателей. Это было, поистине, историческое событие в культурной жизни гагаузов. Концерт наглядно показал не только возросший художественный уровень гагаузской профессиональной музыки, но и ее творческий потенциал.

В 2006 г. были изданы еще две публикации Д.Ф. Гагауза: сборник хоровых произведений под названием «*Koro sayfalari*» («Хоровые страницы») с предисловием известного молдавского музыковеда С.Г. Пожара [Gagauz, 2006] и брошюра «Концепция подлинного культурного становления Гагаузии» [Гагауз, 2006]. В последней работе автором поднимаются животрепещущие проблемы духовной жизни автономии и предлагаются конкретные меры по их разрешению с целью дальнейшего прогресса гагаузской национальной культуры, в том числе и музыкальной.

В настоящее время композитор находится в процессе творческого поиска, надеясь обогатить родное искусство новыми интересными музыкальными работами, призванных радовать не только гагаузскую аудиторию. Мы же в свою очередь надеемся, что на будущем музыкальном небосклоне Гагаузии появятся новые, возможно, более яркие творческие дарования.

ХУДОЖНИКИ ГАГАУЗИИ

Тома Л.

При характеристике профессионального искусства автономной республики Гагаузии – изобразительного и декоративно-прикладного – неизбежно возникает проблема принципа отбора авторов и произведений. Ведь автономная республика моложе, чем большинство из наиболее значительных художников гагаузского происхождения, которые в течение многих лет являлись мастерами МССР и неотделимы от истории развития искусства Молдовы. Некоторые из них ныне живут за пределами Гагаузии, не забывая о своих корнях, не теряя связи с традиционной гагаузской культурой. Вместе с тем на территории Гагаузии, как и прежде, работают авторы разных национальностей, внося заметный вклад в развитие искусства региона. Автор данного обзора обращается к творчеству художников, так или иначе причастных культурной жизни Гагаузии, руководствуясь главным для искусствоведа принципом определения достоинства – по профессиональной состоятельности и эстетической выразительности произведений. А последовательность рассмотрения будет зависеть от начала их активного участия в выставках и от связи с тенденциями, характерными для определенного времени.

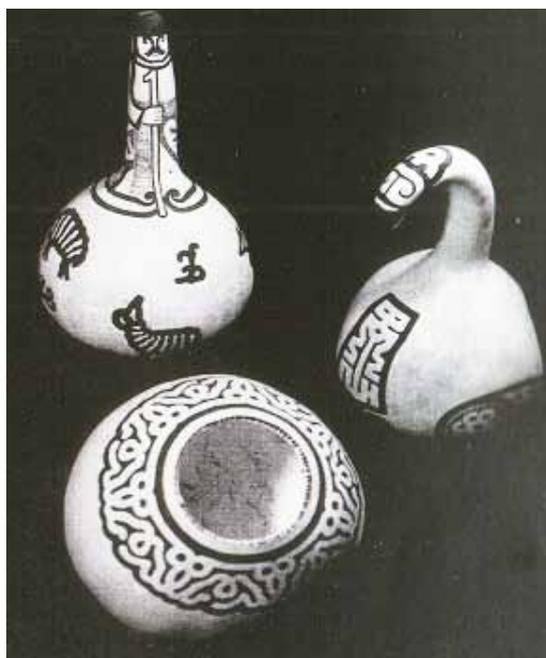
В 1970-80-е годы ярко заявили о себе художники гагаузского происхождения – Д. Савастин, П. Влаха, А. Копча, И. Каварналы, П. Фазлы. Развиваясь независимо от политических установок, они тяготели к прогрессивным тенденциям в искусстве союзных республик, которые включали этические и эстетические проблемы. Главное, что их объединяло – это искренний интерес к жизни своего народа, к его традиционной национальной культуре. В разных видах творчества, имеющих свои специфические задачи, сказывалась увлеченность художников гагаузским изобразительным фольклором. С наибольшей непосредственностью и полнотой эта увлеченность проявляется в произведениях декоративно-прикладного искусства, создаваемых профессиональными авторами.

Особенности дарования Петра Влаха⁷ реализуются в двух основных сферах – это экслибрис и декоративная роспись на тыквах-сусаках. Уже в первом книжном знаке – автоэкслибрисе (1969) – выпускник Республиканского художественного училища использовал фрагмент народного кружева,

⁷ Влаха Петр Николаевич (1945, г. Комрат) окончил Республиканское художественное училище им. И. Репина в Кишиневе (1965-1969) и художественно-графическое отделение Львовского полиграфического института им. И. Федорова (1974-1980). Член СХ СССР, Молдовы (1980), Гагаузии (1992). Участник республиканских, всесоюзных и международных выставок. Награжден дипломом и медалью Лауреата I Всесоюзного фестиваля народного творчества 1977г. Лауреат Всесоюзного конкурса газеты «Известия».

узор которого включил двух петухов, а между ними стилизованную под цветок палитру. Лаконичная символика книжного знака характеризует его владельца. В данном случае – самого художника, его интерес к народным традициям.

В большинстве экслибрисов Петра Влаха, а их более сотни, присутствуют какие-либо элементы национального декоративно-прикладного искусства, и это не случайно: многие работы посвящены представителям гагаузской культуры, собирателям наследия народного творчества. Так, экслибрис этнографа М.В. Маруневич включает резной столб калитки на фоне стилизованного растения, а внизу – ладонь из коврового узора. Знак Степана Курогло, известного этнографа и поэта, образован из вписанных в круг сусаков в формах ковша, солонки, вазы и воронки. Словесные указания на владельца книг здесь, как и в ряде других экслибрисов, стали частью окаймления знака, своего рода орнаментом, завершающим композицию. Книжные миниатюры обнаруживают изобретательность художника в композиционном решении и его техническое мастерство.



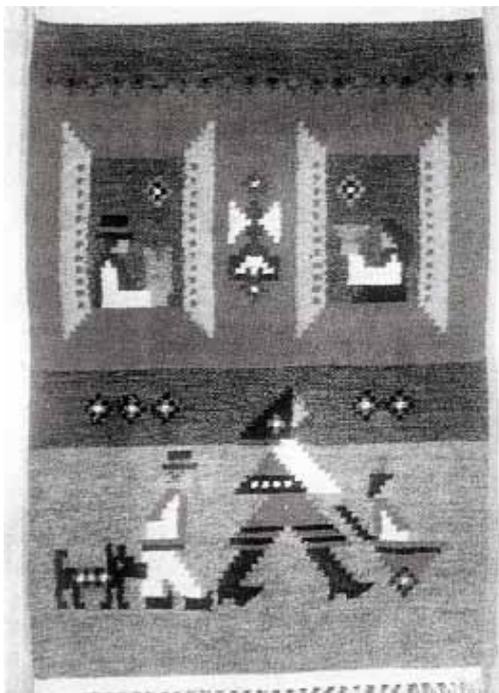
П. Влах. Декоративные сосуды. Из каталога «Художники юга Молдавии», 1985. с. 13.

Оригинальны расписные декоративные тыквы-сусаки Петра Влаха, которые он не только украшает орнаментом, но и сам выращивает, используя их природное свойство приобретать заданную форму. Художник изначально планирует утилитарное предназначение тыквы как сосуда – для хранения воды, соли, семян, овощей и фруктов и т. п. Эстетическое воздействие таких предметов складывается из органичной пластичности формы, с мягким перетеканием объемов, и сотворенного художником узора.

Нанесенный на поверхность в определенном месте рисунок выжигается. Он контрастирует своей насыщенностью со светлой желтоватого цвета тыквой, но при этом сохраняется общая теплая тональность. Разнообразие узоров, богатое, но всегда строго дозированное, не перегружает форму, не мешает удовольствию от ее осязания, – декор лишь акцентирует своеобразие сосуда.

Петр Влах претворяет декоративные мотивы, взятые им из богатого национального наследия – народного костюма, вышивки, ковроткачества, резьбы по дереву и камню. В одних случаях художник применяет геометрические или растительные элементы, в других – антропоморфные темы, стилизованные свободно, в духе наивного искусства, а чаще всего он умело их сочетает.

Сходные творческие задачи можно проследить у Андрея Копши⁸ в иной области декоративно-прикладного искусства – в ковроткачестве.



А. Копча. «Утро». Из каталога
«Художники юга Молдавии», 1985. с. 20.

Художник верен традиционной технике гладкого безворсового ковра с вертикальным направлением узора и принципу пропорциональной и цветовой гармонизации поля, каймы и рисунка: «Мелодия», «Лучистый», «Мэрцишор» (1970-е годы). Ему удается приспособить специфику материала к

⁸ Копша Андрей (1935, Польша) окончил училище декоративно-прикладного искусства в г. Вижице Черновицкой области в Украине (1963). Член СХ СССР, Гагаузии (1980). Участник республиканских, зарубежных и международных выставок.

процессу фабричного производства, не снижая при этом эстетической выразительности ковра. Более того, многие из разработанных им композиций, развивающих традиции молдавского и гагаузского народного творчества, отмечены особенностями личности автора.

Они прослеживаются в характерной стилизации мотивов, в тонкости колорита, нередко и в сюжетах, навеянных впечатлениями от народного быта.

Эти качества автора присутствуют даже в больших коврах – «Буджакская песня» (1990), «Новогодний» (1991). Но с наибольшей свободой они реализованы в сувенирных ковриках – «С добрым утром», «Утро», «Мотивы юга», «Утром» (1970-80-е годы) и др. При всем лаконизме образного языка, экономии средств искусства, Андрей Копша создает композиции, наполненные живым чувством жизни, меткой наблюдательностью и теплым юмором. Они способны не только украсить современный интерьер, но и привнести в него душевный свет.

Мастера, работающие в разных жанрах станкового изобразительного искусства, нередко используют приемы, типичные для монументального и декоративно-прикладного искусства. Эта тенденция, утвердившаяся в бывших советских республиках с шестидесятых годов, сказалась и в среде гагаузских художников.

Наиболее распространенный путь приобщения профессионального художника к народному искусству – поэтизация этнографических мотивов на основе синтеза впечатлений от особенностей сельского быта с его нравственной и эстетической атмосферой.

Не утратили со временем своей ценности те произведения, в которых современные темы раскрывались не банально, не поверхностно, а образно выразительно, передавая авторские воспоминания и представления, связанные с национальной спецификой жизни.

Творческое развитие Дмитрия Савастина⁹ полно отражено в графических работах. Ранний его триптих «Баллада об Оглане» и листы из серии «На Буджакской земле» (1969, линогравюра) решены в соответствии с принципом декоративной стилизации: в очертаниях фигур и элементах орнамента доминируют геометрические линии, усилены контрасты черных и белых пятен, акцентирован ритмический строй. Эти приемы, характерные для искусства шестидесятых годов, обретают у гагаузского автора свой эмоционально содержательный смысл, адекватный духу народного сказания.

С 1970-х годов Дмитрий Савастин предпочитает технику литографии, позволяющую создавать тонкие тональные градации разнообразной штриховкой и передавать более сложные чувства. Еще сохраняется тенденция к монументальности:

⁹ Савастин Дмитрий Иванович (1942, пос. Вулкэнешть) окончил Республиканское художественное училище им. И. Репина в Кишиневе (1969) и графическое отделение Львовского полиграфического института (1980). Член СХ СССР, Молдовы (1976), Гагаузии (1992). Народный художник Гагаузии. Участник республиканских, зарубежных и международных выставок.



Д. Савастин. «Похищение гагаузки». Архив Л. Тома.

принцип обобщения укрупненного лица или фигуры в центре строго размеренной композиции. Так решены листы триптиха «Гагаузская свадьба» (1975), «Каушист» (1972), «Заочница» (1975) и др. Именно желание проявлять душевную красоту, ясность, гармонию уравновешенного характера приводит автора к типизации образов, к простоте и статичности композиции.

Вместе с тем художник создает более динамичные, сложно разработанные повествовательные сюжеты по мотивам гагаузского фольклора – «Баллада о любви» (1978), «Буджакская легенда» (1980) и др.

Сотрудничая с гагаузскими писателями, Дмитрий Савастин иллюстрировал ряд изданий – сборник «Стихлар» («Стихи») Дмитрия Кара Чобана, «Усек кушлар» («Перелетные птицы») Степана Курогло, «Топран урек дуулмеси» («Земли сердцебиение») Мины Кеся, – а также «Гагаузский фольклор», «Трандафирий драгостей» («Розы любви», на молдавском языке). К лучшим его работам относятся и иллюстрации к сборнику детских стихов «Чык, Чык, гунеш» («Взойди, взойди, солнышко») и к опубликованной на разных языках балладе о полонянке («Баллада о Лянке»).

Произведения Дмитрия Савастина двух последних десятилетий, как графические, так и живописные, характеризуются разнообразием тем и мотивов, метафоричностью образного языка, свободой в использовании изобразительных приемов («Девушка и птица», «Рождение», «Похищение гагаузки»).

Для Ивана Каварналы¹⁰ показателен интерес к трудовым будням наро-

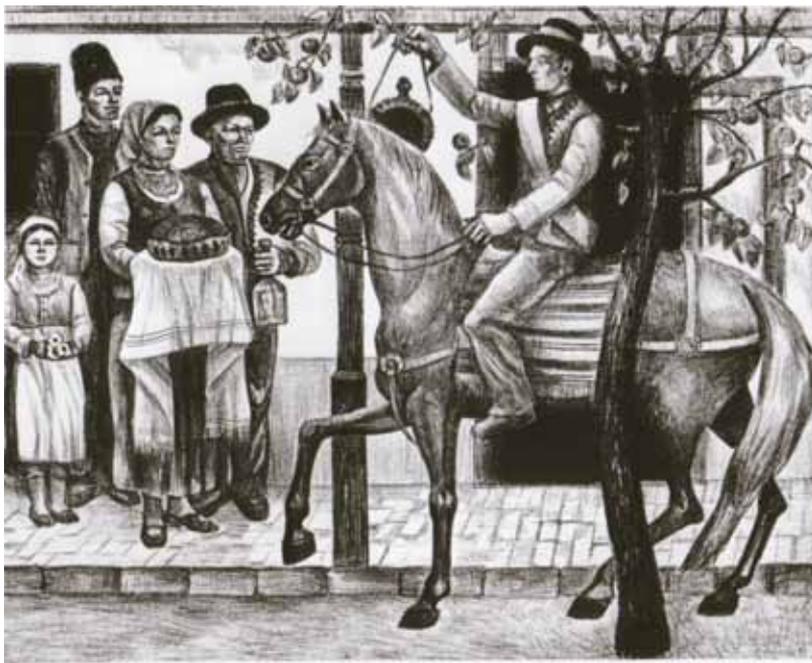
¹⁰ Каварналы Иван Петрович (1937, с. Новоселовка Килийского района Одесской области) окончил Республиканское художественное училище им. И. Репина в Кишиневе (1956-1961) и Харьковский художественный институт (1965-1970). Член СХ СССР, Молдовы (1978). Участник республиканских, зарубежных и международных выставок.

да, что не исключает стремления к поэтической возвышенности создаваемых образов. Простые жизненные мотивы автор интерпретирует в аспекте традиционной значимости, почти ритуального взаимодействия людей с землей. Работая в разных техниках графики, чувствуя специфику каждой, художник создал в восьмидесятые годы серии разнообразных и по-своему интересных листов. В линогравюрах, черно-белых и цветных («Сбор винограда», «Источник», «Народное гулянье», «Песня»), использованы лаконичные средства – уравновешенный композиционный строй, четко ритмизированные пятна и линии на плоскости листа.

Офорты Ивана Каварналы выделяются свободной группировкой фигур и воссозданием пространственной среды («Праздник виноградной лозы»), автолитографии – сюжетами из народного быта и вниманием к лицам персонажей («Односельчане», «Гостеприимство», «Приглашение на свадьбу», «Гагаузская семья»).

Иван Каварналы проявил себя и как театральный художник-декоратор (в театре им. А. Пушкина, в театре «Лучафэрул»), и как книжный иллюстратор (оформление книги Дж. Рида «Десять дней, которые потрясли мир»). В последние годы художник постигает выразительные возможности языка цвета, работает с натуры, используя технику акварели и масляной живописи.

Особая сфера деятельности, увлекающая Ивана Каварналы – усовершенствование методики преподавания анатомии студентам художественных вузов.



4. И. Каварналы. «Приглашение на свадьбу». Архив Л. Тома

Петр Фазлы¹¹ формировался и проходил путь последовательного развития в разных жанрах станковой живописи, изначально вдохновляясь мотивами Буджакской степи. Жизнь родного края он воспринимает в поэтическом аспекте, акцентируя специфическими средствами живописи гармоническое единение тружеников села с природной средой. К выражению этого единения направлены поиски художника своего языка пластики, развивающие дарование колориста.



П. Фазлы. Буджакские чабаны. 1984. Из каталога «Художники юга Молдавии», 1985. с. 34.

В тематических картинах Петра Фазлы важную роль играет пейзаж – равнины с отарами овец («Буджакские чабаны», 1984), осенние сады («Наряд на полевые работы», 1984), виноградники весной («Обрезка винограда», 1986). Все компоненты картин, включая фигуры, написанные свободно, обобщенно, кажутся выплавленными из единого месива красок. Такому эффекту служат рассчитанные приемы. То, что важнее и ближе к первому плану, обретает более четкие формы, уплотненные с помощью мастихина, иные элементы стусеваны, их очертания словно тают. При этом воздушная атмосфера становится материально-осозаемой.

¹¹ Петр Фазлы (1953, Вулканешть) окончил Республиканское художественное училище им. И. Репина в Кишиневе (1968-1972). Член СХ СССР, Молдовы (1978), Гагаузии (1997). Участник республиканских, зарубежных и международных выставок. Награжден золотой медалью за участие в Выставке советского искусства в Японии (1987).

Совершенство мастерство в пленэрных этюдах и натюрмортах восьмидесятих годов, художник добивается особо целостной, музыкально выразительной пластической структуры, с тихим красочным мерцанием и волнующими вспышками света. Не менее условные приемы живописи в портретных работах художника создают эмоциональный настрой, созвучный душевному миру человека, будь это конкретная личность («Знатный животновод Н. Мольвина», «Герой социалистического труда чабан А.И. Щербан», «Портрет поэта Дмитрия Кара Чобана») или обобщенно-поэтический образ («Портрет гагаузки»).

В итоге естественной эволюции художник приходит к абстрактной живописи, не утрачивая при этом душевного волнения, вызванного впечатлениями от окружающего мира. Оно передается цвето-фактурными вибрациями композиций, манерой письма.

Творческую работу Петр Фазлы совмещает с преподавательской, возглавляет созданную им детскую художественную школу в родном селе Вулканешты.

Своеобразны творческие искания Дмитрия Айоглу¹², живописца, графика, в последние годы работающего и в области скульптуры. Его увлекает амбициозная цель преодоления привычных способов образного мышления, воплощение виртуальных состояний инобытия. С начала девяностых годов картины художника удивляют загадочно-символическими образами, пребывающими в метафизическом пространстве – «Судьба Гагаузии» (1991), «Чужое состояние» (1992), «Временное размышление» (1992). Оригинальные композиции выстроены из упрощенных форм, окрашенных локальными, приведенными к гармонии цветами.

Со временем все более геометризованные формы обретают лаконичную компактность, но не становятся схематичными, сохраняя пластическую упругость. Преобладают округлые очертания абстрагированных форм, живущих в замедленном ритме. Создается фантастический мир, не связанный с обычной реальностью, завораживающий особой магией. Но в строгую архитектуру картин нередко включается женский облик – обобщенный, статичный, отрешенный от сиюминутных волнений, причастный извечности духовного бытия: «Метафизический портрет» (2007), «Девушка с луной» (2008), «Новое психическое состояние» (2008).

В стремлении выйти на уровень современного мирового искусства, обрести свой легко узнаваемый язык Дмитрий Айоглу все же не прервал естественной связи с национальной почвой. Она многопланово сказывается в интересе художника к духовному смыслу древних тюркских знаков и в ис-

¹² Айоглу Дмитрий Дмитриевич (1957, Комрат), окончил Украинский Полиграфический институт им. И. Фёдорова в 1986 г. Член Союза художников Гагаузии. Участник республиканских всесоюзных и международных выставок. В числе ста художников мира участвовал в выставке современного искусства «МАС-2000» в Париже (2002). Заслуженный работник культуры.

пользовании принципов стилизации, типичных для монументального и декоративно-прикладного искусства. А также в периодической работе на пленере, в создании пейзажных этюдов по непосредственным впечатлениям от окружающей природной среды.



Д. Айоглу. «Новое психологическое состояние» 2008.

Архив Л. Тома

Творческая эволюция видных художников Гагаузии определяется, прежде всего, потребностью передавать эмоциональные переживания, вызванные красотой родного края и его людей, и выражать свою причастность к традиционной культуре народа.

В области лирического пейзажа совершенствуют мастерство живописцы Михаил Арабаджи, Федор Дулоглу, Афанасий Сиркели, Иван Байрактар, Сергей Купавых, графики Андрей Юварлак, Сергей Савастин. Выразительные портретные образы создает скульптор Афанасий Карачобан.

Интересными решениями выделяются гобелены Петра Новакова, декоративная керамика Димитрия Кара, теснение по коже Екатерины Пейчевой.

Художники-профессионалы гагаузской автономии, проявившие свое индивидуальное лицо и доказавшие зрелую состоятельность, объединены в творческий союз, которым с 1992 года бессменно руководит Дмитрий Айоглу. Члены Союза художников Гагаузии постоянно занимаются пропагандой национального изобразительного искусства, активно участвуют в международных выставках и пленэрах. И вместе с тем, с целью выявления талантов, проводят выставки-конкурсы непрофессиональных художников.

Культурное пространство Гагаузии расширяется благодаря сотрудничеству с союзами художников не только Молдовы, но и Украины, Турции, Франции.

РАЗДЕЛ VIII

ЭТНОПОЛИТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ И СОЗДАНИЕ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ ГАГАУЗОВ

ГЛАВА 34

ДИСКУССИИ ПО ВОПРОСУ О СОЗДАНИИ АВТОНОМИИ НА ЮГЕ МОЛДАВИИ И В ПРИДУНАЙСКИХ ЗЕМЛЯХ УКРАИНЫ 1988-1991 ГГ.

П.М.Шорников.

Буджак был и остается многонациональным. Тем не менее, межэтнические отношения в регионе неизменно оставались корректными. В период социально-политического кризиса 1989-1991 гг. общественность Молдавии обсуждала ряд проектов создания здесь территориальной автономии, в том числе с включением в ее состав части Придунайских земель Украины. Ни Буджакская, ни Бессарабская, ни Гагаузско-Болгарская автономия не состоялись. Но обсуждение таких вариантов автономизации в то время представляет исторический интерес как своеобразный этап этнической мобилизации и как свидетельство существования нереализованных возможностей и тенденций.

Вопрос о существовании в 1988-1990 гг. проектов создания на Юге Молдавии полиэтничной автономии рассмотрен М.Н. Губогло. В монографии «Русский язык в этнополитической истории гагаузов» им отмечена поддержка гагаузским национальным движением программного требования Интердвижения Молдавии по созданию Гагаузско-Болгарской автономии [Губогло. 2004. С.255. 259]. Цельный и – в контексте истории гагаузского национального движения – достаточно полный очерк вариантов автономизации, и отношения к ним политических формирований Гагаузии дан в другом исследовании М.Н. Губогло – «Именем языка» [Губогло. 2006. С.212-221]. Из этих работ явствует непричастность гагаузского национального движения к провалу других проектов автономизации. Но были ли повинны в этом болгары? Почему не удалось создать полиэтничную автономию? Была ли в принципе осуществима идея создания в Буджаке многонациональной автономии?

Введенный в научный оборот фонд документов по данному вопросу недавно пополнен материалами сборника «По пути национальной духовности болгар Молдовы» [По пути... 2005], позволяющими раскрыть также отношение к планам создания автономии на Юге Молдавии и в Придунайских землях Украины другой стороны – болгарского национального движения. Кроме того, названная тема, видимо, остается политически актуальной. В коллективной работе «История и культура гагаузов» [История и культура. 2006] о множественности вариантов автономизации вообще не упомянуто. Представляется целесообразным рассмотреть обсуждение планов создания многонациональной автономии с учетом вновь опубликованных документов, а также архивных материалов Интердвижения Молдавии.

Идея создания автономии на Юге Молдавии явилась реакцией на движение титульными национал-радикалами проектов закона о языковом режиме, предусматривающих перевод государственного делопроизводства и официального общения на молдавский язык. Но языком межнационального общения в Молдавии являлся русский. Он был также вторым языком, которым свободно владело большинство молдаван. Массовое владение гагаузами русским языком, на материалах социологических исследований как показал М.Н. Губогло, не препятствовало утверждению гагаузской национальной идентичности и развитию гагаузской культуры. Оно стало фактором стремительного социально-культурного подъема гагаузского этноса в 60-е – 80-е годы XX в. Добровольно приобщаясь к русскому языку, гагаузы сделали его своим национальным достоянием. Владение русским языком освободило гагаузов от комплексов национального меньшинства при общении с молдаванами и обеспечило им равные с этническим большинством условия аккультурации нового поколения и социального продвижения [Губогло. 2004. С.255, 259]. Тем более верен этот анализ применительно к болгарам и украинцам. Поэтому основным принципом автономизации, ее главным смыслом стало сохранение в пределах автономии официального статуса русского языка.

В 1989-1990 гг. обсуждались различные варианты территориальной автономии на Юге Молдавии – Буджакской, Бессарабской, Гагаузско-Болгарской или Гагаузской, и все они предусматривали защиту официального статуса русского языка. Как отмечает М.Н. Губогло, стратегически точнее звучала бы формула не «язык для республики», а «республика для языка». Ибо только сохранение русским языком его позиций позволяло гагаузам сохранить конкурентоспособность на рынке труда, включая сферу управления. Но именно отношение к русскому языку являлось главным пунктом противоречий между национальным движением гагаузов и прорумынскими национал-радикалами. Если движение «Гагауз халкы» полагало, что паритетное национально-русское и русско-национальное двуязычие – единственно реальная языковая база в местах компактного проживания гагаузов, то Народный фронт Мол-

довы с особой жесткостью отвергал возможность образования каких-либо автономий на базе русского языка».

Еще до публичного обсуждения проектов автономизации, в начале 1989 г., участники Инициативной группы Интердвижения Молдавии «Унитате-Единство» рассматривали их при разработке программных положений создаваемого политического формирования. При условии сохранения в Молдавии недискриминационного языкового режима, полагал председатель группы профессор-историк А.М. Лисецкий, автономизация не нужна. Однако 16 февраля в органе Союза писателей Молдавии газете «Литература ши арта» («Литература и искусство») был опубликован провокационный проект закона о языковом режиме. Государственный статус его авторы предоставляли только языку титульной нации; статьей 13 проекта была предусмотрена административная и даже уголовная ответственность должностных лиц, использующих в официальном общении язык, не обладающий таким статусом. Интердвижением Молдавии законопроект был расценен как попытка создать юридический предлог для этнической чистки в государственной администрации и всех социально-значимых сферах деятельности, т.е. маргинализацию русских, украинцев, гагаузов, болгар, а также молдаван, не согласных с курсом националистов [Губогло. 2004.].

«Единство» поддержало идею автономизации как одну из мер противодействия утверждению в республике режима национальной дискриминации. Итоговый документ научно-практической конференции «Проблемы межнациональных отношений в Молдавской ССР и задачи Интернационального движения в защиту перестройки «Единство», проведенной в Кишиневе 20 февраля, наряду с требованием о придании государственного статуса не только молдавскому, но и русскому языку, предусматривал (пункт 5): «В русле гармонизации межнациональных отношений следует предоставить автономии гагаузскому и болгарскому народам и разработать долгосрочную программу их социально-экономического и культурного развития».

Вероятно, даже ранее, чем в кругах «Единства», идея создания гагаузско-болгарской национально-территориальной автономии возникла на Юге. На собрании представителей трудовых коллективов Чадыр-Лунгского района, проведенном 16 апреля 1989 г. по инициативе общества «Бирлик» («Единство»), была обсуждена и одобрена Программа Интернационального движения Молдавии «Унитате-Единство», в том числе, как отмечено в резолюции собрания, его курс «на единственно правильное решение всех социально-экономических, этнополитических и этнокультурных проблем путем создания Гагаузско-Болгарской Автономной Советской Социалистической Республики». Собрание постановило также «считать единственно верным и приемлемым русско-национальное двуязычие в Молдавии». При переговорах с Интердвижением Молдавии в апреле–начале мая 1989 г. представители Народного движения «Гагауз халкы» поддержали именно такое решение во-

проса о функционировании языков. Хотя его программа, принятая в те же дни, предусматривала создание Гагаузской Автономной Советской Социалистической Республики [Губогло. 2004. С.225, 375], это обстоятельство, как показало будущее, не означало отказа гагаузского движения от обсуждения иных моделей автономизации.

Национал-радикалы, выступавшие от имени мажоритарной нации, заявляли, что создание любой национальной автономии ущемит интересы молдаван. «Все более настойчивые требования некоторых кругов создать так называемую «гагаузско-болгарскую» автономию, – утверждал член НФМ диктор Молдавского радио Шт.Секэряню, – вызывают озабоченность молдавского населения. Разве Юг населяют только гагаузы и болгары? В Садыке, Бороганах, Кыете, Тэлпизу, Кьоселия-Маре, Кардаше – молдавских селах Комратского района люди начинают беспокоиться, ставить вопрос о переходе в состав районов с молдавским населением...» [Секэряню. 1989]. Учитывая интересы молдаван и других этнических сообществ региона, А.М. Лисецкий, профессор-юрист В.Н. Яковлев (по национальности молдаванин), другие деятели Интердвижения обсуждали с коллегами из «Гагауз халкы» и болгарских национально-культурных организаций также идею образования Буджакской автономии, включающей не только районы компактного проживания гагаузов и болгар, но и в основном русскоязычный город Кагул, а также прилегающие села с преимущественно молдавским населением.

Достоинство этой идеи заключалось в отсутствии в составе проектируемой автономии титульного и просто мажоритарного этноса, который бы мог претендовать на гегемонию, ущемляя другие национальные сообщества. Создание не этнического, а территориального административного образования, включающего также молдаван, позволяло избежать межэтнических коллизий в будущем и сохранить в регионе общеприемлемый языковой режим, основанный на гагаузско-русском, болгарско-русском и молдавско-русском двуязычии. Наряду с требованием о придании государственного статуса также русскому языку, идея образования автономии прозвучала 6 сентября 1989 г. на митинге в Тараклии, созванном для оценки только что принятых законов о языках [По пути... 2005 С.32]. Стремясь оградить интересы возможно большего числа болгар, идею создания Буджакской автономии поддержали участники болгарского Общества «Кирилл и Мефодий» с центром в Тараклии. 30 октября 1989 г. руководство «Гагауз халкы» скорректировало свое программное требование и приняло решение о проведении 12 ноября съезда гагаузского народа «с целью создания Гагаузско-Болгарской автономной Советской Социалистической Республики» [Губогло. 2004. С.259].

Но в болгарское движение все же был внесен раскол. Члены болгарского национально-культурного общества «Возрождение» (с центром в Кишиневе) объявили эту идею абсурдной. Повторяя тезис «фронтистов», они ссылались на то обстоятельство, что у болгар, в отличие от гагаузов, есть

свое государство за пределами Молдавии – Болгария. Провоцируя недоверие к гагаузам, упоминали о якобы имеющем место в гагаузском движении экстремизме. Аргументация других «возрожденцев» выдавала их намерения сорвать создание автономии ссылаясь на то обстоятельство, что само название автономии – «Гагаузско-Болгарская», – якобы, закрывает пути к национальному самоопределению соседям-болгарам Украины [По пути... 2005... С.32-36]. Последний довод игнорировал уже высказанную публично возможность назвать автономию Буджакской. С явным расчетом на провоцирование болгарско-гагаузских противоречий якобы от имени болгар были опубликованы также суждения о том, что «болгары, в большинстве своем, никогда не согласятся жить в гагаузской автономии», и использование названия «Гагаузско-Болгарская» – это орудие раскола в руках противников всякой автономии.

С целью разобщения болгар и гагаузов 2 октября 1989 г. кишиневские противники автономизации провели в поселке Светлом «научно-практическую» конференцию. К участию в ней были приглашены активисты гагаузских и болгарских организаций, а также Интердвижения «Единство» и Народного фронта Молдавии. Делегация «фронтистов» прибыла в Светлый, а ее участники выступали беспрепятственно. А представители Интердвижения А.Н. Белопопатов и П.М. Шорников были в пути в без внятного объяснения задержаны дорожной милицией и освобождены только через два часа; в Светлый они прибыли в момент, когда конференция уже завершила свою работу.

Председательствовал член ЦК КПМ, деятель раскольнической внутрипартийной «демократической платформы» юрист В.С. Пушкаш, противник образования автономии в любой форме. Некоторые участники конференции, – и гагаузы, и болгары, – проинструктированные в ЦК, выступили с взаимными обвинениями. Деятели болгарского национального движения – участники «Единства» предприняли попытку предотвратить болгарско-гагаузский раскол. Однако сопредседатель «Единства» лидер «Гагауз халкы» С.С. Булгар не был допущен к микрофону. Неизвестный председателю участник общества «Кирилл и Мефодий» И.Пиронков получил слово и опроверг спекуляции по поводу названия автономии. «Председатель исполкома движения «Гагауз халкы» С.С. Булгар, – засвидетельствовал он, – на собрании в Болграде 24 сентября, на консультативной встрече в Тараклии 1 октября со всей ответственностью заявил, что название автономии не является самоцелью, что вопрос этот обсуждаем, его нужно обсуждать и можно решить» [По пути... 2005. .С.54].

Наиболее аргументированным оказалось выступление историка И.Ф. Грека, участника Инициативной группы «Единства» и деятеля болгарского национального движения. Идея гагаузско-болгарской автономии, напомнил он присутствующим, не нова. Еще с 1819 года болгары и гагаузы Бессарабии пользовались известной автономией. Идею автономии в 1861 г. выдвигали жители части Бессарабии, по условиям Парижского мира 1856 г. передан-

ной в состав Молдавского княжества. В кризисные 1917-1918 гг. обсуждалась идея создания Буджакской республики. Затем докладчик назвал аргументы в пользу создания гагаузско-болгарской автономии: Многовековая традиция совместного проживания гагаузов и болгар, общность православной веры и близость культур и традиций. Автономное образование с населением численностью 200-250 тыс. человек . будет более жизнеспособным, чем менее крупное. В заключение историк высказал мнение, что противники включения болгар в состав автономии на паритетных с гагаузами началах ко стремятся не только вбить клин между болгарами и гагаузами, но и толкнуть последних на тупиковый, связанный с пересмотром межреспубликанских границ, путь борьбы за объединение в одно целое болгар, проживающих в Молдавии и в Одесской области Украины. И.Ф. Грек решительно поддержал создание Гагаузско-Болгарского национально-территориального образования в рамках Молдавской ССР [По пути.... 2005. С.59-65].

Дело создания двуэтничной автономии еще не казалось проигранным. Общество «Кирилл и Мефодий», ссылаясь на опыт «Гагауз халкы», обсудило и одобрило историческое и политическое обоснование целесообразности образования совместной Гагаузско-Болгарской АССР в составе Молдавской ССР, данное И.Ф. Греком в Светлом [Пандаклиев. 1989.8]. В свою очередь, гагаузское движение не выдвинуло требований, направленных на ущемление иноэтничного населения районов своего компактного проживания. «Когда гагаузский народ говорит о своей автономии, – заявила 12 ноября 1989 г. на Чрезвычайном съезде гагаузского народа историк М.В. Маруневич, – хочется, чтобы понимали: в этом нет ничего националистического, лишь только желание выжить и дружить на равных со всеми народами...»[Губогло. 2006. С.226].

Однако Центр сохранил политический контроль над администрацией Тараклии и болгарских сел. В районной газете публиковались подтасованные данные социологических опросов, из которых следовало, что ни болгары, ни гагаузы не желают никаких автономий – ни совместной, ни национальных. Пытаясь устранить с политической арены Общество «Кирилл и Мефодий», власти Тараклии затягивали его регистрацию [По пути...2005. С.65-68]. И, наконец, был спровоцирован конфликт между чадыр-лунгской организацией «Гагауз халкы» и райкомом КПМ. Под лозунгом «Арнаут – тормоз перестройки!» местные «халкисты» потребовали отставки секретаря райкома, по национальности болгарина. Затем попытались сместить редактора районной газеты «Знамя» болгарина В.И. Минчева.

Полемику по частным вопросам капитулянтская часть номенклатуры представила как гагаузско-болгарский конфликт. «Экстремистски настроенные гагаузские силы, – констатировал впоследствии И.Ф. Грек, – пошли «снимать» болгарскую партократию в Чадыр-Лунгском районе, где преобладает гагаузское население (А почему это нельзя было сделать вместе с

болгарами?). Останавливать гагаузов взялся небезызвестный господин Иван Забунов [председатель общества «Возрождение, член последнего состава ЦК КПМ], наиболее одиозная фигура среди болгар. Именно он обратился в начале 1990 г. к тогдашнему руководству республики с требованием спасти болгар от произвола гагаузов. Все это, естественно, способствовало накоплению у болгар и гагаузов взаимного недовольства, недоверия, возможно, подозрительности”[9].

Руководство Интердвижения обсудило ситуацию с деятелями болгарско-го и гагаузского национальных движений И.Ф. Греком, председателем общества «Кирилл и Мефодий» Н.Н. Тодоровым, С.С. Булгаром и другими и поставило задачу погасить конфликт. 28 ноября 1989 г. Чадыр-Лунгский Совет «Единства», состоявший из гагаузов, опубликовал в местной газете «Знамя» «Обращение гагаузского народа к братскому болгарскому народу» с заверениями в добрых чувствах гагаузов и призывом создать в составе Молдавии совместную государственность [Болгары и гагаузы ... 1992. С. 332,333]. В своих публичных выступлениях председатель Совета В.Д. Капанжи, член Президиума Интердвижения Молдавии, дистанцировался от требований о смещении секретаря райкома. По инициативе «Гагауз халкы» 29 ноября 1989 г., уже после Чрезвычайного съезда гагаузского народа, идея образования гагаузско-болгарской автономии была оглашена на большом митинге в Комрате.

Эти меры не остались безрезультатными. Вирус взаимного недоверия и подозрительности, подтвердил впоследствии И.Ф. Грек, миновал массы гагаузов и болгар. Хотя отношения активистов, – и болгар, и гагаузов, – выступающих за общую автономию, были омрачены, это не привело и к пересмотру позиций Общества «Кирилл и Мефодий». «Национальные проблемы гагаузов и болгар, – заявил в начале декабря Н.Н. Тодоров, – необходимо решать одновременно, одними и теми же средствами. А наиболее эффективным и справедливым из них является создание совместной Гагаузско-Болгарской автономии в составе Молдавской ССР. Любая попытка отдать предпочтение какой-либо из этих национальностей равносильна попытке внести раскол между двумя братскими народами». Он выразил сожаление, что в нехорошую аппаратную игру, построенную на старом, как мир, принципе «разделяй и властвуй», дала втянуть себя и часть руководителей болгарской национальности [По пути ... 2005. . С.69].

Существенную роль в срыве образования Буджакской АССР сыграло противопоставление этой идее требования о создании болгарского национально-территориального образования с центром в Тараклии. И.Ф. Грек, болгарский патриот, разгадал ее антиболгарский характер и выступил против ее реализации. В границы болгарского района с центром в Тараклии, разъяснил он, в случае его создания можно будет включить половину или менее половины болгарского населения Молдавии, что вызовет миграции и ускорит ассимиляцию болгар, живущих за пределами района [Там же .. С.393]. Болга-

рам все-таки требовалась территориально более значительное образование. Но лидеры кишиневского «Возрождения» дискредитировали идею участия болгар в Буджакской автономии. В Тараклии же тема создания автономии оказалась под негласным запретом [Там же .. С.393].

По обоснованной оценке И.Ф. Грека, причиной краха идеи создания гагаузско-болгарской автономии стали «объединенные силы» Народного фронта и высших и средних слоев партократической, государственной и хозяйственной верхушки, как из Кишинева, так и из районов компактного проживания болгар и гагаузов, прежде всего Тараклийского и Чадыр-Лунгского» [Там же. .С.158]. Сокращение общественной поддержки идеи создания полиэтничной Буджакской, а затем Гагаузско-Болгарской автономии было связано также с нечеткостью позиции Интердвижения. В газете «Единство» были опубликованы несколько материалов в поддержку автономистского движения гагаузов и болгар, А.М. Лисецкий, В.Н. Яковлев, юридический консультант «Единства» депутат В.Ю. Лебедев и некоторые другие деятели участвовали в подготовке политических документов I Чрезвычайного съезда гагаузского народа, но публично за тот или иной вариант автономии не высказывались. Интердвижение, располагавшее позициями в Кагуле, не организовало там выступлений в поддержку создания Буджакской АССР.

Дискуссия о формах автономии угасла. Отношения между национальными движениями гагаузов и болгар, сложившиеся к осени 1989 г., активист общества «Кирилл и Мефодий» С.Деривылков охарактеризовал так: «Гагаузы устали ждать поддержки со стороны болгар, болгары тоскливо поглядывают на Болград, а деятели «Народного фронта Молдавии» видят Буджак «освобожденным» от тех и других» [З. С.393]. В комратской организации «Гагауз халкы» возобладало мнение о том, что неготовность болгарских сел к вхождению в общую автономию тормозит национальное самоопределение гагаузов. Лидеры движения взяли курс на создание «чисто гагаузской» автономии [Губогло. 2004. .С.247]. В руководстве «Единства» существовали опасения, что моноэтничная автономия превратится в «гагаузский националистический заповедник». Однако Лисецкий верил, что гагаузы не допустят такого перерождения своей автономии, а Яковлев сказал, что из-за угрозы румынизации, в условиях, когда самим молдаванам в пору создавать в Молдавии свою автономию, другого выхода нет. Интердвижение согласилось с этим вариантом автономизации. На Чрезвычайный съезд гагаузского народа была направлена делегация «Единства».

Возможность создания гагаузской автономии изучала специальная комиссия ЦК КПСС. 12 декабря 1989 г. ее материалы рассмотрели и одобрили эксперты Всесоюзного Института государства и права в Москве, ранее проконсультированные профессором В.Н. Яковлевым и снабженные им справочными материалами и переводами из публикаций титульных националистов. Была выработана рекомендация о создании Гагаузской автономной обла-

сти. Несмотря на попытки представителей Президиума Верховного Совета МССР сорвать принятие такого решения, 19 января 1990 г. 35 (из 63) членов комиссии поставили свои подписи под заключением, в котором подтверждалось право гагаузского народа на национально-территориальную автономию в виде автономной республики либо автономной области в составе Молдавской ССР.

Предоставление государственного статуса наряду с молдавским также русскому языку еще могло обеспечить урегулирование гражданского конфликта в Молдавии и сделать автономизацию неактуальной. Но титульные национал-радикалы не желали либерализации национальной политики. В постановлении Верховного Совета ССР Молдова от 27 июля 1990 г. пункт 5 гласил: «Учитывая национальные интересы и сходные исторические судьбы болгар и гагаузов Бессарабии, рекомендовать включить населенные пункты с их компактным проживанием в одну из административных единиц в соответствии с предстоящей административной реформой» [Legi/ 1990 P.299]. Это был отказ в праве на создание национально-территориальной автономии. С еще большей определенностью решимость национал-радикалов не допустить создания в Молдавии каких-либо автономий, была выражена в Заключении парламентской комиссии по вопросам национальной политики, опубликованном несколькими страницами далее. Пункт 3 документа гласил: «Этническая группа гагаузов, как и другие этнические группы ССР Молдовы, проживая на национальной территории молдаван, не имеет в ССР Молдове собственной национальной территории» [Ibid. .P.302], а значит, и права на создание автономии.

Правительство прорумынского национал-радикала М.Г. Друка развернуло массовую этническую чистку в государственной администрации, престижных и выгодных сферах деятельности [Шорников. 1997. С. 29-79]. Антигагаузская кампания, ведомая в том числе через государственные электронные СМИ, достигла необычайного накала. Эта политика укрепляла решимость гагаузов оградить себя от произвола республиканского Центра.

В этих условиях Интердвижение усилило поддержку автономизации регионов. Юристы В.Н. Яковлев и В.Ю.Лебедев совершенствовали правовое обоснование создания Гагаузской и Приднестровской республик. 16 августа 1990 г. В.Н. Яковлев выступил в газете «Единство» со статьей «Настал ли «золотой час права» в Молдове?», в которой показал: принятием заключения по политико-юридической оценке пакта Молотова-Риббентропа республиканский парламент признал существующую молдавскую государственность незаконной, а посему «следует признать правомерным в Приднестровском регионе референдум по вопросу о возрождении Молдавской Автономной Советской Социалистической Республики». Из Заключения следовал вывод о праве населения на создание на автономии также на Юге Молдавии. 20 августа, на следующий день после комратского форума, Президиум «Единства»

специальным постановлением «С гагаузским народом солидарны!» одобрил преобразование «Гагаузской АССР, провозглашенной 12 ноября 1989 г., в самостоятельную Гагаузскую Республику в составе Союза ССР» [Единство. 1990. 31 августа.]. Крайний национал-радикал председатель парламентской комиссии по образованию Ион Ватаману, извращая его позицию, публично упрекнул В.Н. Яковлева, «который начал борьбу против государственности молдавского языка, затем стал врагом латинского алфавита, чтобы под конец обратиться в сеятеля межнациональной вражды и творца автономии? [...] А может быть идея автономии идет не от гагаузов, а тоже от Интерфронта?» [Ватаману . 1990.].

Кроме двух реализованных проектов автономизации, Приднестровского и Гагаузского, выдвигались и другие. Весной 1991 г., после Референдума СССР, унионисты, стремясь захватить контроль над администрацией Кишинева, добились включения в состав муниципия ряда сельских районов, в которых располагали политической поддержкой. В качестве ответной меры группа депутатов Кишиневского городского Совета и Советов двух районов города приняла постановление о создании административного округа «Старый Кишинев». Это решение было обосновано авторами несогласием с мерами националистов, направленными на выдавливание из города нетитульного населения. «Особый драматизм, – говорилось в «Декларации о создании административного округа Ст[арый] Кишинев», – приняла ситуация в городе в связи с всесоюзным референдумом. Несмотря на все препятствия государственных органов, развязанный террор – референдум состоялся. В центре города и районе Ботаника проголосовало более половины избирателей, что позволяет нам от имени избирателей ставить вопрос о своем участии в Союзном договоре в случае, если парламент ССР Молдова окончательно самоустранится от участия в нем. Учитывая вышесказанное, а также основные положения доклада оргкомитета, настоящее собрание постановляет:

1.Образовать административный округ Ст[арый] Кишинев в границах центр города и район Ботаника.

2. Обратиться к жителям района Рышкановка с предложением о вхождении в состав округа. При этом предполагается, что жители районов Боюканы, Будешты, Чеканы, Отоваска, Мучешты, Ст[арая] Почта примут самостоятельно решение об участии в Союзе суверенных государств.

3. Собрание депутатов заявляет, что отторжение округа от СССР может быть произведено только по результатам окружного или городского референдума, к которому будут допущены все жители, проживающие на административной территории. [Личный архив автора].

Руководство «Единства» сочло проект нереалистичным и рекомендовало депутатам-участникам Интердвижения воздержаться от его поддержки. Прекращение агитации представило некоторые трудности, потому что в городе уже начался сбор подписей в поддержку проекта.

Собственные проекты «автономизации» Юга предлагали и титульные национал-радикалы. В ноябре 1991 г. за подписью депутата-фронтиста М.Н. Белеуцэ в парламент была представлена Концепция создания «культурной автономии» гагаузов и болгар. Она предполагала образование Кагульского уезда, в который надлежало включить Вулканештский, Тараклийский, Кагульский, Чадыр-Лунгский, Комратский, Кантемирский и Леовский районы с населением 441,9 тыс. жителей, а также три села Бессарабского района. На этой территории проживали всего 125,3 тыс. гагаузов и 54,7 тыс. болгар; большинство населения должны были составить молдаване [15]. Ввиду этого, особого языкового режима, отличного от предусмотренного законом «О функционировании языков на территории Республики Молдова», для Кагульского уезда Концепция не предусматривала.

В чем же был смысл создания такой автономии? В.Ю. Лебедев, приглашенный на заседание Совета «Единства», разъяснил: создание в Буджаке чисто территориальной административной единицы, без права на официальное использование русского языка, с руководством, назначаемым Кишиневом, представляет собой попытку упразднения Гагаузской Республики. Депутатам-участникам движения было поручено выступить против принятия проекта парламентом. «Концепция» не нашла понимания ни у гагаузов, ни у болгар, ни у молдаван. Фракция «Советская Молдавия» поддержала позицию Интердвижения. При содействии молдавских традиционалистов – участников фракции «Сельская жизнь» обсуждение проекта парламентом удалось предотвратить. Своего рода эхом идей о создании Буджакской автономии стало присоединение в 1995 г. к Гагаузии населенных преимущественно русскими и украинцами поселка Светлый и села Ферапонтьевка.

Обретение автономии оградило гагаузов от национальных притеснений [Губогло. 2006. С.297-362]. Создание в 1994 г. АТО Гагаузии (Гагауз Ери) закрепило на ее территории наряду с молдавским официальный статус также за гагаузским и русским языками. Но главные узлы этногосударственных противоречий, завязанные в Молдавии в целом и в Буджаке в частности законодательным закреплением в 1989 г. одноязыкового режима, остаются неразвязанными. Представительство национальных меньшинств в государственной администрации в 3-5 раз уступает их доле среди населения республики [Шорников . 2004; Федерализация. 2003.]. По-прежнему лишено законодательных гарантий национального равноправия и население Тараклийского района. Правительство может в любой момент потребовать перевода делопроизводства в районе на государственный язык и под предлогом его незнания уволить всех служащих-болгар. Болгарская общественность сознает нестабильность ситуации. В 1999 г., когда была предпринята попытка включить Тараклийский район в состав Кагульского уезда, в районе усилились автономистские настроения. «Несомненно, – отметил один из руководителей Департамента межэтнических отношений, – упразднение района приведет к

напряженности в межэтнических отношениях в южном регионе страны. В первую очередь оно может пробудить желание болгарских сел войти в состав Гагаузии» [Губогло. 2006. С.469]. Отсутствие национальной дискриминации в автономии и требования национал-радикалов ужесточить языковой режим в Молдове делают такой исход достаточно вероятным. «Ототрав гагаузов от болгар», заключил депутат-болгарин Василий Нейковчен, заинтересованные круги заложили под Юг Молдовы мину замедленного действия [По пути... С.433].

Идея создания автономии в Буджаке возникла как реакция на ужесточение националистической политики в Молдавии. Проекты создания многонациональных Буджакской и Бессарабской, а также двуэтничной Гагаузско-Болгарской автономии пользовались определенной общественной поддержкой. Реализация этих проектов было сорвано в результате специальных мер, осуществленных противниками автономизации. Гагаузская автономия была создана вопреки этому противодействию, при поддержке подлинно демократических сил Молдавии.

ЭТАПЫ ЭТНИЧЕСКОЙ МОБИЛИЗАЦИИ И ЭТНОПОЛИТИЧЕСКОГО ВЗРОСЛЕНИЯ (ПОЛУВЕКОВОЙ ОПЫТ РАЗВИТИЯ ГАГАУЗОВ. (1948-1998 ГГ.).

Губогло М.Н.

1. ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ ЭТНИЧЕСКОЙ МОБИЛИЗАЦИИ.

Работа над двухтомником «Гагаузы в мире и мир гагаузов», показала, что современное состояние гагаузоведения позволяет выдвигать новые задачи, характерные для периода зрелости этого научного направления, а не как для её эмбрионального или пионерского возраста, как считают отдельные ученые Молдовы, не желающие трезво взглянуть на достигнутые успехи в изучении истории, культуры и повседневной жизни гагаузов. Между тем, гагаузология, достигла такого уровня, что на повестку дня всплыли задачи по созданию университетского учебника и энциклопедии «Гагаузы и Гагаузия». Предлагаемый двухтомник скорее можно отнести к жанру антологии по освещению системы жизнедеятельности и ментальности гагаузов, интенсивное развитие которых имело место во второй половине XX в. в условиях, благодаря ускоренной подготовке национальной элиты, способной формировать и выражать интересы своего народа.

В 2059 г. наши внуки и правнуки будут торжественно отмечать 700-летие молдавской государственности, 70-летие провозглашённой Гагаузской Автономной Советской Социалистической Республики в составе Молдавской ССР и 65-летие образования Гагаузского автономно-территориального образования – Гагауз-Ери.

Юбилей – это круглая дата (5-летие или 10-летие), дающая повод придать кому-либо или чему-либо определённое общественное звучание и политическое значение. В 2004 году, отмечая 645-летие молдавского государства и 10-летие Гагаузии, мы видели совпадение двух разных юбилеев двух дружественных народов – гагаузов и молдаван - по пятилетнему циклу. Это великий дар исторической судьбы и образ библейской силы и мощи от «днес и во веки веков» нам и нашим потомкам совместно отмечать совпадающие по фазе достойные юбилеи.

Концентрированное выражение толерантности, доверительности и солидарности нашло выражение в том, то история дала шанс двум народам, молдаванам и гагаузам на дружбу и консолидацию в рамках единого государства.

В предназначенности жить вместе, дружить и совместно справлять юбилеи, проявляется великий урок более чем двухвекового сосуществования гагаузов и молдаван и главный урок полувекового движения гагаузов к обретению своей этнополитической идентичности, наряду с восстановлением разрушенных в советский период религиозной идентичности и идентичности собственника. Этот полувековой марафон стартовал в 1948 г. Из Управления делами Совета Министров СССР (16 декабря) министру образования тов. Кафтанову М.А. поступила директива подготовить проект Постановления Совмина СССР «Об организации культурно-просветительской работы среди гагаузов», а в 1998 г., Народное Собрание Гагаузии приняло Уложение Гагаузии (Основной Закон).

Особую роль в этнополитическом и этноправовом взрослении гагаузов второй половины XX века сыграл принятый Парламентом Республики Молдова Закон «Об особом правовом статусе Гагаузии (Гагауз-Ери)», десятилетие которого даёт ориентиры и прекрасный повод для обозрения, хотя бы с высоты птичьего полёта, на полувековой опыт этнической и социокультурной мобилизации гагаузов. Этот путь завершился обретением новой для гагаузов этнополитической ситуации и идентичности.

Gutta cavat lapidem non vi sed sepe cadendo – гласит латинская пословица. Древняя мудрость о том, что «капля точит камень не силой, а частым падением», оказывается вполне приложимой к новейшей истории гагаузского народа.

В самом деле, капли терпения и нетерпения точили неприступную крепость государственных и партийных структур Кишинёва и Москвы, Одессы и Киева, а этнополитическое развитие соответственно шло по эволюционной модели. Вместе с тем, были взлёты революционного подъёма духа, выразившиеся в движении за сохранение свое самобытности и за утверждение своей идентичности путём этнополитического и этнотерриториального самоопределения. Все это запечатлено в архивах, до сих пор не вполне открытых и доступных.

Если судить по готовности, интенсивности и результативности этнической мобилизации гагаузов во второй половине XX века, то, коротко говоря, в их этнополитической истории можно выделить, по крайней мере, 6 периодов, которым была несколько лет тому назад посвящена специальная монография. [Губогло. 2004а]

В первом периоде, длившемся с 1948 по 1962 гг., произошло **возгорание** этнической мобилизации, благодаря инициированной официозом сверху стратегии по созданию, во-первых, письменности 1948-1949 гг., и, во-вторых, инициированной снизу идее по созданию государственности гагаузов в 1957-1958 гг.

Выдающуюся роль на этом этапе этнической истории гагаузов сыграли известный молдавский историк И.И.Мещерюк и гагаузский просветитель Д.Н.Танасогло.

Краткий период возгорания закончился в 1962 году в связи с отменой преподавания гагаузского языка в школах и начался период **тления** (1962-1985 гг.). Вялотекущая социокультурная и этнопсихологическая социализация (социальное взросление) напоминало незатухающий костёр. В этом костре догорала собственническая идентичность, связанная с переходом от капиталистического к социалистическому образу жизни, теряла свою силу и слабела религиозная идентичность, зато возрождалась, как ручейки талой воды под сугробами дискриминации, этническая идентичность. Одновременно относительно форсировано, в силу законопослушности гагаузов, укреплялась гражданская и профессионально-производственная идентичности и особенно лояльность к молдавской государственности и к Советскому Союзу.

Вслед за короткой хрущёвской оттепелью и продолжительным, почти в четверть века, брежневским застоём, наступил, как и у многих других народов Советского Союза, краткий, но темпераментный период горбачёвского **томления** (1985-1989 гг.). Он оказался в истории гагаузов насыщенным острыми дискуссиями и страстными поисками древних пращуров, своих этнокультурных корней, своего «Золотого века», своей «исконной территории», своих реальных и мифологизированных героев.

В 70-80-е годы в пределах Советского Союза на разогрев и на растопку типологически сходного томления с энтузиазмом работала академическая и университетская профессура, создавали свои патриотические, ностальгические и этнически окрашенные произведения учёные, поэты, писатели, художники. И не случайно в ряду впечатляющих сочинений об исторической памяти народов СССР и романов, нацеленных против манкуртизации: [«Очага» Зория Балаяна, «Памяти» Владимира Чивилихина, «Писем из Русского музея» Владимира Солоухина, непревзойдённой повести «Прощание с Матёрой» Валентина Распутина, романа «И дольше века длится день» Чингиза Айтматова, ностальгически окрашенных произведений Иона Друцэ, «Мой Дагестан» Расула Гамзатова] появился первый крупномасштабный роман на гагаузском языке «Узун керван» Д.Н.Танасоглу, а также циклы стихов С.С.Курогло. [Губогло. 1985, С.3-12.]

Душевный пожар, характерный для этнических мобилизаторов в период томления, обернулся в следующем периоде – периоде **горения** (1989 – 1990 гг.) пожаром в умах и в делах, митингами на дорогах Молдовы, на площадях гагаузских городов и сёл.

Две самопровозглашённые гагаузские республики, сначала 12 ноября 1989 г. в составе Молдавской ССР, а затем 19 августа 1990 г. («Декларация о свободе и независимости гагаузского народа от Республики Молдова»), а также неуклюжий поход волонтёров с севера на юг, едва не спалили более, чем двухвековую мирную, добрососедскую жизнь двух народов – гагаузского и молдавского.

Англичане не даром говорят: “Law is always the product of politics”. Выдающимся достижением пятого периода – **упоения** (1990-1994 гг.) стал, следуя вышеназванному английскому афоризму («Закон всегда продукт политики»), Закон «Об особом правовом статусе Гагаузии», как продукт трезвомыслящих и опалённых гражданской войной на берегах Днестра молдавских и гагаузских политиков.

Сегодня, пожалуй, нигде в постсоветском пространстве нет закона, равного тому, что при согласии молдавского истеблишмента, энергии гагаузских экспертов и этнических мобилизаторов, а также при содействии международной общественности, был принят 23 декабря 1994г. в зале заседаний молдавского парламента.

Историческое значение этого документа состоит в том, что была создана изначальная правовая база для развития этнополитической идентичности гагаузского народа не на экстерриториальной основе, как это, например, предусмотрено законом РФ «О национально-культурной автономии» (1996 г.), а на территориальной основе в районах компактного проживания гагаузов.

Даже та часть радикальной гагаузской элиты, что считала себя обделённой, недополучив искомую Гагаузскую республику, в конечном счёте утешила себя тем, что, как гласит красноречивая турецкая поговорка, «*Bi gunku tauk yarinki kazdan yirdig*» («Сегодняшняя курица лучше завтрашнего гуся»).

Справедливость аналогичной русской поговорки «Лучше синица в руках, чем журавль в небе», показал следующий период – **насыщения** (1994-1998 гг.), когда созданная законом правовая база, стала трамплином для юридического закрепления прав и свобод гагаузов, как самостоятельного народа, курсом на этнополитическое самоопределение, и одновременно показателем, готовностью и подтверждением Республики Молдова идти путём демократических преобразований и путём построения гражданского общества.

Итогом соединения усилий лидеров этнических мобилизаторов и вновь созданных официальных структур и Комрата, и Кишинёва стало принятие «Уложения Гагаузии» в 1998 г.

Таким образом, основанием для периодизации схематично представленной здесь этнополитической истории гагаузов во второй половине XX служат ни доктринальные идеологемы, ни митинговые страсти, ни технологии этнической мобилизации, ни деятельность неправительственных организаций, хотя все они работали на социализацию и деинфантилизацию гагаузского народа, а политико-правовое закрепление административного статуса районов в местах компактного проживания гагаузов. Этот продуктивный подход, в свою очередь, обеспечивает пусть пока и не безболезненное, в связи с переходом от плановой к рыночной экономике, восстановление частной собственности и соответственно имущественной идентичности, нормальную реанимацию и оптимальное функционирование религиозной идентичности, сохранение и укрепление этнической и гражданской идентичностей.

2. ТРОПОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Изучение этнических особенностей истории, культуры и повседневности гагаузов показывает возрастающий интерес к этнической идентичности, напоминающей в чем-то круговорот воды в природе. В самом деле, во второй половине XX в. происходило смещение этнической специфики с предметов материальной в сферу духовной культуры. Новая гагаузская элита, получив высшее образование, стала убежденным носителем этнического самосознания и активным участником этнической мобилизации с целью закрепить на правовой основе права и свободы гагаузов, как на личностном, так и на групповом уровне. Сегодня трудно назвать более важную проблему, чем проблема идентичности, выступающей законной наследницей традиционной для этнографической науки проблемы этногенеза.

Океан публикаций, бесчисленные конференции, серьёзные диссертации и шаловливые рефераты, факультативные и обязательные курсы об идентичности могут служить вполне весомым основанием для постановки вопроса об изучении идентичности в статическом и динамическом аспекте в качестве основной программатики и проблематики предметного поля возникающего на рубеже XX -XXI вв. нового научного направления -- Идентологии.

Наличие востребованной литературы об идентификации как одном из механизмов социализации и актерской (деятельностной) активности личности, не может не вызвать глубокого удивления по поводу отсутствия попыток её «приватизации» в рамках особого научного направления. В чём тут дело?

Прежде чем поделиться своими соображениями, сошлюсь на собственный опыт исследований, который обсуждался с коллегами и друзьями на многочисленных форумах, в том числе международных.

Проблематика идентичности имеет необозримую новейшую историографию, особенно в связи с идентификацией идентичности [Губогло М.Н 2003а], с теоретическими разработками национальной идентичности, с Я-концепциями, с теориями личности и многими другими теоретическими дискурсами.

В мою задачу не входит перечисление и реферирование многочисленных научных течений, в лоне которых с разных позиций изучается и характеризуется идентичность. Я исхожу только из этносоциологического опыта, считая идентологию законной дочерью этносоциологии. В предметной области этносоциологии и в реализованных проектах наиболее ярко и убедительно проявил себя подход, предложенный Энтони Смитом более двух десятилетий тому назад в нашумевшей книге «Национализм и модернизм» [М., 2004].

Коротко говоря, суть его концепции сводится к различию двух разновидностей идентичности: с одной стороны к проблеме индивидуального ВЫБОРА человеком или группой своей идентичности, с другой -- к проблеме ПРИНАДЛЕЖНОСТИ к определённой общности, в т.ч. к этнической, неза-

висимо от того, человек остается в рамках своей этнической общности или переселяется в иноэтническую среду. Одна из форм идентичности, как видно, лежит в основе конструктивизма, другая теснее связана с традиционным примордиализмом.

Мой этносоциологический по материалу доклад «Языковые контакты и элементы этнической идентификации» (на русском и английском языках), представленный на IX Международном конгрессе антропологических и этнографических наук (Чикаго, 1973 г.) сегодня видится некоей сейсмографической станцией, которая зафиксировала первые толчки грядущего интеллектуального бума. Повышенный интерес к идентификации и идентичности выдвинулся на передний план ряда гуманитарных наук накануне распада СССР, в том числе стал на видное место в предметной области этнологии и этносоциологии. Востребованность новой парадигмы и терминологии сорок лет тому назад не сразу была принята отдельными коллегами. Выступая перед поездкой в Чикаго на заседании Учёного Совета Института этнографии АН СССР, один из них, в частности, решительно оспаривал привнесение в предметную область и в этнографический понятийный аппарат категорию «идентичности», считая нецелесообразным «засорять русский язык термином иностранного происхождения» и призывал не заменять русское слово «тождественность» английским словом «идентичность».

Тем не менее, парадигма, основы и понятие «идентичность» прочно утвердились в понятийно-терминологическом аппарате этнологического знания. Ещё раз могу сослаться в этом плане на свою монографию «Идентификация идентичности. Этносоциологические очерки» (М., 2003, .). В ней на конкретном эмпирическом материале были рассмотрены природа и сущность, формы проявления, а также взаимосвязи в обыденной жизни гендерной (с.93-147), семейной (148-192), этнической (195-251), религиозной (252-288), профессионально-трудовой (291-325), социальной (326-343), «собственнической»(344-396), [Отдельную публикацию см.: Губогло М.Н., 2004] региональной (399-466) и гражданской (467-534) идентичности (467-534). Целая серия публикаций Л.М. Дробижевой и В.А.Тишкова вместе с трудами их единомышленников стала столбовой дорогой по пути к созданию нового научного направления, которое вполне корректно можно назвать идентологией. Посильный вклад в конструирование и конституирование этого направления внесли 12 опубликованных томов «Феномен (идентичность - М.Г.) Удмуртии», подготовленных и изданных в 2001-2006 гг. при участии депутата Государственной Думы С.К.Смирновой, и поддержке научной и административной элиты Удмуртии.

Изучение идентичности в современном гуманитарном знании с одной стороны подводит итоги и анализирует уроки, вызванные изменениями в культуре и менталитете русского и других народов России, с другой - открывает новые перспективы для специалистов в расширении предметной обла-

сти этнологии и антропологии и для их участия в расширении горизонтов гуманитарного знания.

Обсуждение проблематики идентичности на рубеже XX-XXI вв. происходило по следующим направлениям: личностной и групповой идентичности на примере этнической истории разных народов и этнической судьбы представителей различных этнических и этносоциальных сообществ; проблемно-предметной, ориентированной во времени и пространстве; причинно-следственной, обусловленной главным образом социальными процессами, этнополитической средой и мотивами карьерного роста. В литературе заметно растет удельный вес проблематики идентичности, связанной с культурным наследием народов. Сказалось, в частности, влияние инициированной Президиумом РАН Программы фундаментальных исследований: «Историко-культурное наследие и духовные ценности России». Одним из позитивных итогов политизации идентичности в 1990-е годы явилось, как показано в ряде публикаций, смещение общественного интереса, а вместе с тем и объективных факторов от артефактов к ментифактам, от так называемых «осязаемых» к «неосязаемым» фактам и факторам. [Курсом развивающейся Молдовы. Т.6, 2009]

В изучении форм групповой идентичности выявлен, в частности, растущий интерес к популярной в досоветские и советские времена проблематике, связанной с происхождением и этнической историей народов. Объективные и субъективные факторы, порождающие новые идентичности или вызывающие переосмысление прежних, связаны и сопряжены не только с политикой, но и с отдельными конкретными аспектами культуры, в том числе с языком и религией, с пропагандой и воспитанием, историческими памятниками, с гражданской идентичностью, с этногосударственной символикой, семантикой брендов (локальных территорий). [Малькова В.К., Тишков В.А., 2009; Филиппова Е., 2010]

От конгресса к конгрессу, проводимых раз в два года Ассоциацией этнографов и антропологов России, расширяется участие этносоциологов в обсуждении проблем идентичности, что говорит о закреплении и расширении этого нового междисциплинарного направления в системе этнологии и в лоне современного гуманитарного знания.

Так, например, в обширной программе VIII Конгресса этнографов и антропологов России (июль, 2009 г., г.Оренбург) к заседаниям секции «Идентичность и идентификация» (руководители М.Н.Губогло и М.А.Жигунова) были опубликованы тезисы 68 авторов. Состоявшееся обсуждение было самым продолжительным среди 42 других секций и нескольких круглых столов и манифестировало исключительный интерес профессионалов, в том числе молодых учёных, к проблематике идентичности. В тематическом зеркале этой секции вполне зримо проступают контуры предметной области этнологии, как зарождающегося научного направления, ассоциированного с этносоциологией.

Тематику докладов, вынесенных на обсуждение в рамках Всероссийского форума, вполне можно считать коллективной попыткой очертить границы новой предметной области - идентологии. К этому можно добавить, что идентологическая проблематика обсуждалась и в ряде других секций У111 конгресса, посвященных, в частности, «Миграции и идентичности» (5), «Этничность и СМИ» (2), «Русский мир: этнокультурная ситуация, границы и пути развития» (5), «Подвижность и устойчивость межэтнических и межкультурных границ в Урало-Поволжье» (5), «Новые идентичности и стратегии адаптации у народов Севера» (3), «Тихоокеанская Россия: проблемы межэтнического взаимодействия и этнокультурной адаптации» (3), «Лики культуры и религии на евразийских просторах» (4).

Особый интерес и оживлённое обсуждение вызвали исторические корни возникновения, утверждения и развития идентичности, роль идеологии, власти, культуры, языка, художественной литературы, исторической памяти, религии, нравственных и духовных ценностей в устойчивости и изменемости этнической, гражданской, региональной, религиозной идентичностей, состояние и функции идентичности детей и молодёжи, малочисленных народов и этнических групп, проживающих в полосе этнически смешанных территорий. Многие выступающие отмечали недостатки в методологических подходах, в частности, слабое вовлечение в круг источников автобиографий людей с различающимися букетами идентичностей.

Сильное впечатление производит география городов, «делегировавших» на Конгрессы этнографов и этносоциологов учёных, специализирующихся на исследовании проблематики идентологии. Во-первых, число этих городов возросло с 27 в 2009 году до 37 в 2011 году. И это несмотря на крайне ограниченные возможности Петрозаводска по сравнению с Оренбургом в обеспечении гостиницами участников Конгресса.

Среди участников секции на Конгрессе в Оренбурге по идентичности и идентификации (2009 г.) были представители 5 городов ближнего и 3 городов дальнего зарубежья. Через 2 года в сборнике материалов были опубликованы тезисы докладов от участников, проживающих в 8 городах дальнего и в 4-х городах ближнего зарубежья.

Молодые исследователи на заре нового столетия с энтузиазмом добывают новые факты и свежую информацию о текущем моменте и о характере этнической идентичности, выступающей причиной и следствием этнополитических процессов и межэтнических отношений. Вместе с тем порой выводы строятся на песке, без привязки итогов проведённых опросов к конкретным показателям внешней среды как в местном, так и в более широком региональном масштабе. Воспринятая из раннего романтического периода этносоциологии «цифромания», сегодня не всегда подкрепляется привязкой её к социально-экономической, политической и социокультурной инфраструктуре. Назрела, видимо, пора обсудить проблематику идентичности в увязке с характером внешней среды и особенностями этнической истории.

Нынешним молодым энтузиастам изучения идентичности в колее этносоциологических исследований порой явно не хватает аналитической «философии» и объяснительной «лирики».

При подготовке IX Конгресса этнографов и антропологов России в адрес руководителей секции по проблемам идентичности поступило около 100 заявок. В ходе редактирования и переписки с авторами было рекомендовано включить в программу конгресса свыше 80 заявок.

Из них опубликовано 69 тезисов докладов. Выступили с докладами 32 участника секции. В дискуссии приняло участие свыше 100 человек из 20 городов России и 9 государств мира. После развала Советского Союза одной из составных частей транснациональных изменений стали процессы повышения интереса русских и других народов России к своей этнической истории, происхождению и осознанию своей гражданской и этнокультурной идентичности. В немалой мере росту самосознания граждан, способствовали поиски ответов на вопросы кто мы, откуда и куда идем мы, в чём наше сходство и различие с другими народами и ряд других проблем личностной, групповой, региональной и государственной идентичности.

Свою роль в выявлении и актуализации этнического самосознания и идентичности в зигзагах этнических историй народов сыграли труды этнографов и историков. Их публикации способствовали прочтению прежних, полузабытых страниц этнической истории народов, порождали стремление понять истоки, судьбу и будущее своих культур, языков, стратегий повседневной жизни.

Изучение идентичности в современном гуманитарном, особенно в этносоциологическом знании с одной стороны подводит итоги и анализирует уроки, вызванные изменениями в культуре и менталитете русского и других народов России, с другой - открывает новые перспективы для специалистов в расширении предметной области этнологии и антропологии и для их участия в повседневной практике. Обновление программатики и проблематики идентичности, начатое более двух десятилетий тому назад, раскрывается в сборнике статей и материалов, посвященных времени, пространству и причинно-следственным основаниям и факторам идентичности, идентичностям и образам России и россиян. Сборник издан к 70-летию академика В.А. Тишкова [Феномен, 2011; Антропология, 2011].

В 1960-е годы на кафедре этнографии исторического факультета МГУ среди студентов и аспирантов самой привлекательной и востребованной темой для специализации была проблематика, связанная с происхождением народов. Сегодня она, увы, выведена на периферию предметной области этнологии. Её место заняла новая тематика - её Величество Идентичность. Сторонники постмодернизма и неолиберальных взглядов, исходя из того, что мы, современники, дескать не обязаны считать себя в долгу перед прошлым, отвергают проблематику этногенеза как невостребованной и никому

не нужной. Сегодня, такой подход выглядит по крайней мере нелепо в свете неизменного восхищения египетскими пирамидами, скифским золотом, полонецкими (куманскими) каменными изваяниями, парфянскими коврами и другими бессмертными изделиями ума, души и рук человеческих.

Между тем состояние и содержание идентичности, как самовыражения каждого из народов, вместе с обликом их повседневной жизни и этнополитического статуса, характера расселения напоминают хорошо разветвленную крону и корни дерева. Вполне естественно, что широко разветвленная крона (осознанная идентичность) подпитывается глубоко залегающими, могучими историческими корнями. Живая кросспоколенная связь передаёт водяное питание листьям от корня и вместе с тем обеспечивает питание от листьев корням. Для того, чтобы разглядеть многолистную, многоветвистую вершину дерева необходимо усилие: приподнять себя и свой взгляд и расширить горизонт своих представлений. Для того, чтобы оценить могущество многоцепких корней, необходимы раскрытие почвы и профессионально проведённые археологические раскопки: необходимо в себе самом углубить представление об историческом контексте, в бульоне которого создавалась «амальгама» и бытовала культура предков. Однако в происхождении и в этногенетической истории любого народа остается загадкой количество годовых колец, пересчитать которые практически невозможно, увы, не спилив самого дерева. Между тем широкий фронт исследований, развернутый в области идентичности, её приобретения и этнической истории, вселяет надежду, что наряду с общим расширением кругозора исследователей и обогащением предметной области науки, с повышением уровня технологических и процедурных средств, однобокие, однолинейные теории происхождения по принципу «или-или» будут постепенно изживать себя.

Ряд публикаций и выступлений Г.А.Комаровой, посвященных новому научному направлению - антропологии академической жизни - я уверен, восходят корнями в поле отечественной этносоциологии и способствуют конституированию идентологии как нового научного направления. [Комарова, 2010, с. 5-23].

Большой и полезный опыт по признанию и самоутверждению этносоциологии был получен Центром по изучению межнациональных отношений Института этнологии и антропологии РАН в 1990-е годы при реализации в России серии международных проектов с учеными союзных и автономных республик, а так же с ведущими учеными США и Нидерландов: Джерри Хаффом, Дэвидом Лейтиным, Тимоти Колтоном, Робертом Осборном, Юджином Хаскей, Сьюзен Лейман, что нашло отражение в одной индивидуальной монографии [Губогло. Т1. 1996. 376 с.] и в трех коллективных сборниках статей. Все они были изданы под одним общим названием: «Развивающийся электорат России» [Т2. Выборы – 93. 319 с.; Т. 3, выпуск 1, 301 с.; Т.3. Выборы 1995, выпуск 2, 314 с.].

Серия этносоциологических исследований межэтнических отношений была проведена параллельно с Общероссийской переписью населения в 2004 году в двух тюркоязычных (Башкортостан, Татарстан) и в двух финноугорязычных республиках (Марий-Эл, Удмуртия) и нашла отражение в 12 томах серии под сводным названием «Феномен Удмуртии», получивших признание общественности. [Феномен Удмуртии. 12 книг в 9 томах, 2001-2008]

В рамках этнополитического направления идентологических исследований была разработана проблематика, грамматика и предметная область этнополитических исследований, а так же методика подготовки материалов для концептуальной части проектов законов по национальной проблематике.

В течение двух десятилетий на рубеже XX-XXI вв. ЦИМО ИЭА РАН собраны, систематизированы, прокомментированы материалы о программах, уставах, лидерах этнической мобилизации, их ключевых публикациях, и опубликовано 130 томов в соответствии с программой серии: «Национальные движения в СССР и в постсоветском пространстве». Это уникальное собрание документов, свидетельствует об идеологемах, тактиках и стратегиях этнической мобилизации, сыгравшей, наряду с другими факторами известную роль в дестабилизации этнополитической ситуации в бывших республиках СССР и в развале СССР».

В известной мере с жанром указанной серии корреспондируют публикации документов, в которых освещается этнополитический путь гагаузов к достижению национального самоопределения в формате национально-автономной автономии.[Кендигелян. 2009]

ГАГАУЗСКИЙ ВЕКТОР РАЗВИТИЯ:
СТАБИЛЬНОСТЬ И МОБИЛЬНОСТЬ –
ГАРАНТЫ ПРОГРЕССИВНОГО РАЗВИТИЯ
ГАГАУЗИИ

(Доработанный вариант доклада, подготовленного
к III Молдавско-российскому симпозиуму «Традиции
и инновации в соционормативной культуре
молдаван и гагаузов»)

Формузал М.М.

В нынешней Гагаузии, и в ряде других стран постсоветского пространства правит бал дефицит стабильности и отсутствие надежных, благоприятных условий для мобильности, что, в конечном счете, определяет низкое качество и узкие масштабы социально-экономической и этнокультурной активности как отдельных лиц, так и значительных масс населения.

Перед аналитиками и трезвыми политиками стоит задача первостепенной важности - донести до сознания граждан, пребывающих в социальной и политической апатии, мысль о взаимосвязи стабильности и мобильности. На первый взгляд - это два противоположных вектора. Однако на самом деле без продолжительной стабильности не может быть успешной и уверенной мобильности, а без продвижения вперед, трудно ожидать устойчивую долговременную стабильность. В истории каждого народа наступают такие моменты, когда нужно принимать судьбоносные решения. Восемнадцать лет назад народ Гагаузии не упустил такой момент и, как результат, имеет сегодня свою государственность в составе Республики Молдова. В трудный, судьбоносный период единодушно принятое решение о провозглашении Гагаузской Республики привело к тому, что мирным путем в декабре 1994 г. Парламент Республики Молдова принял Закон «Об особом правовом статусе Гагаузии (Гагауз Ери)». Непростым оказался путь становления Гагаузской автономии.

На заре нового тысячелетия лидеры Молдовы и России, похоже, уяснили кардинальную доктрину нашего времени, достойную стать едва ли не всеохватывающей национальной идеей и для Молдовы и для ее неотъемлемой составной части - Гагаузии.

Начиная в 2011 году предвыборную кампанию серией статей, В.В.Путин счел необходимым в первой же из них «Россия сосредотачивается – вызовы, на которые мы должны ответить», высказать свою позицию по вопросу о стабильности, которая воспринимается не как застой, а как важное необходимое условие для дальнейшего развития общества. «В современном мире, - убеж-

дал своих избирателей В.В. Путин, - это достояние, которое можно только заслужить, заработать упорным трудом, проявляя открытость к переменам и готовность к назревшим, продуманным и просчитанным реформам». [Putin. 2012. ru]

Сегодня мы вновь оказались перед историческим выбором: либо мы идем вперед, начинаем проводить системные кардинальные реформы, переходим к экономике знаний, к инновационному пути развития, к построению социальной Гагаузии, либо консервируем нынешнюю тупиковую ситуацию, стоим на месте, и продолжаем откатываться всё дальше назад, приближаясь к тотальной катастрофе. Какие бы цифры успешного развития страны мы не приводили, надо честно признаться в том, что мы топчемся на месте и катастрофически теряем самое главное богатство нашей автономии: время и людей. Вынужденные уезжать в поисках лучшей доли по всему миру, многие из них уже не вернутся в родные края. Для нас, жителей Гагаузии, как представителей малочисленного народа, это серьезная и реальная угроза потери своей самобытности.

Я твердо уверен в том, что мы должны и можем начать поступательное движение вперед. У нас есть трудолюбивый народ, имеется великолепный чернозем и необходимый интеллектуальный потенциал. Нам нужно, прежде всего, объединить гагаузское общество, соединить усилия и возможности законодательной и исполнительной власти.

Одна из первоочередных задач, стоящих перед Гагаузией и ее народом – соединить два вектора состояния всего общества добиться стабильности во всех сферах жизни и одновременно возможности двигаться вперед за счет введения новых и новых инноваций.

Чтобы не быть голословным, приведу два особо примечательных, на мой взгляд, примера о четком понимании зависимости поступательного движения от стабильности.

В самом деле, нельзя не согласиться с господином Марианом Лупу, назвавшим стабильность главной предпосылкой для проведения экономических преобразований. Любые политические выборы это всегда экзамен на общественное спокойствие, на способность общества к планомерному развитию. Партийные и межэлитные разборки, будучи далекими от интересов Гагаузии и каждого ее гражданина, как правило, только разъединяют корпус избирателей.

В этой работе мы можем брать пример с Финляндии и Ирландии, которые длительное время пребывали в состоянии политического, экономического и социального застоя, а потому жили на примерно таком же, нищенском уровне, на каком сегодня живет Гагаузия, но затем добились разительных перемен и сегодня входят в число процветающих и развитых государств.

Как они этого добились? Ведь у этих стран не появились вдруг несметные месторождения полезных ископаемых, они не оказались также и на пересечении важнейших мировых торговых путей. Источником мощнейшего

потенциала, положенного в основу возрождения этих стран, стала воля их народа, страстное желание изменить свою жизнь к лучшему. Воля народа нужна была, с одной стороны, для того, чтобы не потерять веками сложившуюся систему соционормативной культуры, цементирующей коллективизм, а, с другой стороны, потребовалось «страстное желание» мобилизации, т.е. готовность и решимость изменять свою жизнь к лучшему.

Сегодня, в условиях долгожданного потепления климата молдавско-российских отношений трудно удержаться, чтобы не подчеркнуть удивительное типологическое сходство концепций и практик в деле обновленной стратегии развития и Молдовы, и России, декларированных с высоких трибун.

Позволю себе напомнить, что в проекте разработанной нами программы «Сильная Гагаузия — сильная страна», в качестве «Стратегии развития Гагаузии на 2007-2017 гг.» высказывалась озабоченность о трудностях в движении Гагаузии к гражданскому обществу и о состоянии дел в этом плане на текущий момент. Об этом речь шла, в частности, в 3-м и 4-м тезисах проекта программы.

В них пришлось констатировать, что связь между гражданским обществом и государством, т.е. связь между народом и депутатами Народного Собрания практически отсутствует. В случае если жители обнаруживают бездеятельность и беспомощность своего избранника, они не могут его отозвать с депутатской должности, как это делается во всех цивилизованных странах. Сев в депутатское кресло и превратившись в чиновника, депутат будет сидеть в нём все четыре года, даже вопреки воле большинства его избранных. Бессилие жителей перед депутатским всевластием приводит к росту социального пессимизма, снижению народной активности. Выбрав своих представителей в НСГ, граждане на четыре года теряют их из вида. Отдельные депутаты, изолировавшись от народа, часто пользуются отсутствием народного контроля в своих корыстных интересах.

Отсутствие эффективных институтов гражданского общества приводит к тому, что депутаты, пытающиеся принимать законы в интересах народа, часто становятся объектом давления, шантажа и угроз со стороны некоторых структур, чьи финансовые интересы они ущемляют. Существование подобного рода рисков также снижает работоспособность законодательного органа.

Считая, что государственный чиновник должен контролироваться своими избирателями, целесообразно инициировать изменения законодательства по выборам депутатов НСГ с целью внесения чётких процедур отзыва депутатов, не оправдавших доверие своих избирателей. Благодаря этому, жители, выбравшие того или иного депутата, будут вправе отозвать его с должности, в случае неисполнения им своих обязанностей, согласно установленной законом процедуре. Одновременно надлежит укреплять статус депутата с целью недопущения оказания влияния на него и незаконного лоббирования чьих-то частных интересов.

Нынешние депутаты не сумели объединить гагаузское общество. Нас все время делили на «своих» и «чужих». Отдельные населенные пункты, где примары состояли в правящей партии, считались для депутатов любимчиками, а остальные становились изгоями и держались на голодном пайке экономической блокады. Такой подход раздробил наше общество, сделал крайне неравномерным экономическое развитие населенных пунктов автономии, недовольство людей привело к повышенной социально-политической напряжённости. Хуже всего то, что большинство наших депутатов добровольно стали простыми исполнителями чужой стратегии под названием «Разделяй и властвуй». Совершенно очевидно, что кому-то не хочется видеть наше общество стабильным, сплочённым, способным противостоять внешним угрозам. Постоянно провоцируя расколы и скандалы в наших рядах, им легче держать нас под контролем. Разделённая по «идеологическим лагерям», Гагаузия всегда будет оставаться политически нестабильным регионом, в который ни один здравомыслящий инвестор не вложит ни одного лея.

Стремясь преодолеть существующую политическую раздробленность, все наши усилия следует направить на объединение нашего общества. Для всех трёх районов необходимо создать одинаковые условия для развития. Всем населённым пунктам Гагаузии должно оказываться одинаково высокое внимание, вне зависимости от идеологической ориентации их руководителей. Забыв наши политические разногласия и объединив усилия всех групп нашего общества, добившись политической стабильности, надо ускорить развитие экономики и социальной сферы. Создав благоприятный инвестиционный климат, можно будет привлечь в нашу экономику иностранный капитал. Для всех иностранных и внутренних инвесторов, вкладывающих средства в реальный сектор экономики, необходимо гарантировать широкие льготы, дать полную гарантию инвесторам вкладывающим финансы в реальный сектор экономики и освободим их от уплаты всех видов налогов сроком на пять лет. Вложенные в нашу экономику инвестиции позволят открыть новые производства, создать высокооплачиваемые рабочие места. Это станет гарантией более высокого жизненного уровня населения, укрепит наш экономический и политический потенциал.

Для понимания и реализации задач по построению гражданского общества, в том числе через усвоение доктринальной идеи: «стабильность ради мобильности и мобильность как условие для стабильности», необходима серьезная теоретическая разработка основ и структур гражданского общества. Печально, что кроме нескольких статей, опубликованных соискателями степени доктора наук - А.Г. Няговой и П.М. Пашалы, посвященных НПО с коммерческой и некоммерческой ориентацией, неизвестны другие, скольконибудь значительные труды и исследования о становлении институтов гражданского общества в Гагаузии.

Позволю себе напомнить, что, выступая на расширенном заседании Госсовета Российской Федерации «О стратегии развития России до 2020 года»,

Президент России Владимир Путин сказал, что «через 12 лет мы должны стать качественно новой страной - с инновационной экономикой, не зависящей от «нефтяной иглы» и развитым гражданским обществом». И поскольку Молдова и Россия по географическому, геополитическому, историческому и культурному опыту связаны многовековым содружеством, нет сомнения, что движение к демократии, гражданскому обществу и среднему классу не пройдет мимо Молдовы, в том числе мимо Гагаузии.

Будущее Гагаузии, а во многом - и будущее Молдовы, зависит от того, сумеем ли мы - народ Гагаузии - найти у себя внутренние силы, мобилизовать свою волю и, опираясь на веками накопленный опыт соционормативной культуры - этой «грамматики жизни», доверяя самим себе и не изменяя ключевым заветам предков, загореться неистребимым желанием изменить свою жизнь, сделав ее и стабильной, и мобильной.

Перед нами стоит задача поистине глобального масштаба - вывести застрявшую в глубокой колее прошлого Гагаузию в новый век, вытащить её из кризиса, сделать её экономику конкурентоспособной, обеспечить её жителям достойный уровень жизни.

Чтобы решить эту сложную и объёмную задачу, необходимо верно определить главные направления развития, найти точки опоры, сформировать команду единомышленников-энтузиастов, а затем, шаг за шагом, твердо и последовательно идти к намеченным целям. Много уже сделано на этом пути Исполкомом Гагаузии. Часть наших инициатив была поддержана депутатами Народного Собрания Гагаузии, однако самые масштабные решения еще предстоит принять. Решения, направленные на дальнейшую децентрализацию и предоставление АТО Гагауз Ери полномочий, позволяющих более оперативно преодолевать ее многочисленные проблемы.

Для адекватного отображения имиджа Гагаузии в общественном мнении чрезвычайно важное значение имеет систематический анализ опыта, накопленного НПО в пределах Гагаузии. В самом деле, из-за отсутствия надежной, продуманной и взвешенной информации, Гагаузию часто умышленно представляют как сепаратистский регион, а гагаузов, как необузданных сепаратистов, которых хлебом не корми - дай поскандалить. Особенное рвение в распространении этого мифа проявляют некоторые подчеркнута независимые, но ещё не избавившиеся от правительственного официоза, центральные СМИ. Разумеется, данная дезинформация ведётся намеренно и имеет далеко идущие цели. Вдалбливаемая в умы граждан Республики Молдова, а также всех представителей международного сообщества, мысль о деструктивном поведении гагаузского народа, о неумении им использовать свои автономные права, служит оправданием в деле сокращения полномочий автономии, в установлении над нами тотального контроля.

Понимая к каким пагубным последствиям может привести подобная политика введения в заблуждение, следует решительно положить конец всем

этим спекуляциям. Весь народ Гагаузии считает Молдову своим домом. Как патриоты Гагаузии и будущие кандидаты в депутаты Народного Собрания, должны дать гарантию, что на земле Гагаузии никогда не будут прорасти зерна сепаратизма, что Гагаузия всегда будет в составе свободной, демократической, нейтральной и суверенной Молдовы. Поэтому, являясь неотъемлемой частью Республики Молдова, депутаты, как избранники народа, обязаны активно способствовать продвижению демократических реформ и экономических преобразований.

В самом деле, Гагаузия состоялась, утвердив себя как автономное образование в составе Молдовы. Однако процесс строительства гагаузского дома еще не завершен. Поэтому нам необходимо постоянно обсуждать состояние стабильности и мобильности в нашей автономии и совершенствовать ее правовую основу, решать социальные, экономические и гуманитарные проблемы. А самое главное достичь стабильности в нашем экономическом и социальном развитии, повысить благосостояние народа.

Основа успешного развития Гагаузии - демократизация всех сторон жизни. Это, прежде всего, надежно гарантированные политические свободы граждан и свободные СМИ.

Предлагаемая здесь аналитико-прикладная концепция «стабильности мобильности, как основы прогрессивного развития Гагаузии» не может решаться в вакууме или в безвоздушном пространстве. К ее воплощению и реализации в жизнь должны быть призваны мощные государственные и общественные институты, обладающие реальной силой и выраженным авторитетом, в том числе, художественная и национальная культура. Не случайно в молдавской народной песне на слова Михаила Эминеску поется как бы в тон и в такт нашей концепции «стабильность - мобильность»:

Только люди в мире брэнном
Склонны к вечным переменам.
Мы же будем жить как жили,
Мы все те же, что и были:
реки, море синее да земля с
пустынями, месяц, солнце чистое,
лес, да воды быстрые.

(Перевод А. Бродского)

Для мобилизации разновекторных сил представляется, что, прежде всего, необходимо всемерное повышение авторитета Народного Собрания Гагаузии. К сожалению, за последние годы оно превратилось в формальную структуру депутатов, обслуживающую интересы кого угодно, только не жителей автономии. Склонность депутатов к участию в политических играх и спекуляциях, не способствует нормальной работе законодательного органа. Более того, вместо выполнения своих прямых обязанностей, отдельные народные избранники открыто лоббировали собственные интересы, являясь крупными собственниками. Всё это привело к резкому падению дееспособности и авторитета законодательного органа среди населения автономии, что ставит под прямую угрозу состоятельность нашего автономного статуса.

Единственным ориентиром в деятельности Народного Собрания должны быть интересы жителей Гагаузии и всей страны. Никаким политическим силам не позволительно втянуть депутатов в политические скандалы и интриги. Нельзя допустить никаких переворотов на территории автономии. Надо восстановить должный вес и авторитет законодательного органа Гагаузии. Право избирать Башкана Гагаузии по-прежнему остается за народом. Все внешние силы, что пытались превратить Гагаузию в объект для экспериментов, сделать нас посмешищем, должны уважать нас и считаться с нашими интересами.

Доверие избирателей и широких масс населения в органах власти может иметь место только в том случае, если сами чиновники из разных ветвей власти законодательной, исполнительной и судебной доверяют друг другу. Между тем как показывает опыт существования нашей автономии, нормального цивилизованного взаимодействия законодательной и исполнительной власти практически не было. Мы были свидетелями постоянных споров, выяснений отношений и даже полусиловых конфликтов. Однако мы практически не видели совместной работы, направленной на решение текущих задач, на решение социальных вопросов и повышение благосостояния граждан. Ни одно государство в мире не может нормально развиваться, если органы власти у него находятся в постоянной вражде.

Прислушаемся внимательно к мыслям о дефиците доверия, высказанным Президентом России В.В.Путиным в ходе недавней избирательной кампании. Воспринимая доверие как важнейший вызов нашего времени, и, следовательно, как часть социального капитала общества, В.В.Путин выражал озабоченность в том, что, во-первых, « За общими фразами о согласии и благотворительности открываются недостаточный уровень доверия людей друг другу», во-вторых, что «элементарное неверие в собственные силы или недоверие к ближнему» порой мешает гражданам России «видеть нашу страну великой и сильной, уважать героев, положивших жизнь на общее благо», в-третьих, непонимание того, что «доверие между людьми складывается только тогда, кога общество скреплено общими ценностями и люди не утратили способность к вере, честность. Чувство справедливости» .[Там же] .

Являясь убеждёнными сторонниками сотрудничества Народного Собрания с Исполкомом Гагаузии, мы намерены тесно взаимодействовать с исполнительным органом, не допускать в совместной работе деструктивных споров и неразрешимых конфликтов. Народ Гагаузии должен избирать компетентных и ответственных депутатов, способных в сотрудничестве и взаимодействии с Исполкомом качественно изменить уровень жизни населения. Депутаты Народного Собрания Гагаузии должны контролировать деятельность Исполкома и Башкана Гагаузии.

История формирования и функционирования Гагаузии убеждает в том, что чем больше разбухает и размножается аппарат чиновников, тем сильнее

рассеивается внимание населения и тем бесконтрольнее оказывается деятельность государственных служащих. Отсюда вытекает двойной вред: и малоэффективная деятельность чиновничества, и нерациональные расходы налогоплательщиков. Вполне естественно, что в таких условиях напрашивается решение о численном сокращении чиновников и оптимизации системы управления.

Сегодня от наших доморощенных чиновников, как и от их коллег в Молдове и в России, приходится слышать упреки в инертности народа. Мол, не жалеют ничего люди делать для себя же. По мнению Председателя Общественного Собрания г. Мышкина, одного из знаменитых городов Европейской России, Владимира Гречухина, дело в том, что «столичные власти просто не знают свой народ, особенно ту его часть, что проживает в провинции». Однако, - пишет этот же автор, - [и там] есть «активная, думающая часть» населения. Может, их всего 5%, может, 10%. Но эта активная часть решала практически все вопросы и вела за собой всех остальных. Эти деятельные, думающие группы есть практически в каждом районе. И делают они очень много. Одна беда: при нынешнем подходе и законодательстве они, как на забор, упираются лбом в законы, не имея материальной возможности на деле, а не на бумаге улучшать жизнь своей земли». [Гречухин В. 2008. с.7]

Одной из основных наших задач должно выступать реформирование системы власти. Система власти в Гагаузии в нынешнем ее виде - неэффективна. Районные администрации во многом дублируют функции Исполкома. Все это приводит к неразумным затратам бюджета и неэффективности принятия и исполнения решений.

Нам крайне необходим закон, лимитирующий число чиновников. Реформирование системы преследует цель повышения прозрачности, скорости и результативности принимаемых решений. Освобожденные, благодаря оптимизации численности чиновничьего аппарата, бюджетные средства можно будет направить на социальные нужды населения.

Построение сообщества Гагаузии по модели «стабильность - мобильность» предполагает наличие хорошо организованных региональных политических партий, выражающих интересы отдельных слоев и прослоек народа. Между тем, как видно из событий последнего времени, большинство молдавских политических партий, действующих на территории Гагаузии? дискредитировали себя. Это подтверждается и результатами последних выборов в местные органы власти, когда идеологические различия перестали иметь значение и больше всего голосов набрали независимые кандидаты. Голосуя за кишиневские партии, мы можем только надеяться, что их партийная линия не будет изменена и от этого не пострадают интересы отдавших за них свои голоса избирателей. Народ АТО Гагауз Ери является в Республике Молдова численным меньшинством и, поэтому, не может диктовать свои условия большинству. Но в то же время, надо настаивать, чтобы наши интересы были

учтены в деятельности большинства. Для этого необходимо создание собственных региональных политических партий.

Чтобы жители Гагаузии имели возможность добиваться своих интересов законными политическими средствами, надо принять закон «О функционировании политических партий в АТО Гагаузия». Это будет иметь огромное значение при проведении местных выборов на территории Гагаузии и, в особенности, на выборах в Народное Собрание. На общереспубликанских парламентских выборах мы получим возможность участвовать не как демократы, коммунисты или социалисты, а как жители Гагаузии, имеющие особые права и интересы. Объединённые в одну партию, участвуя в различных коалициях, жители Гагаузии будут иметь больше шансов быть представленными как в Парламенте, так и в каждом правительственном учреждении Республики Молдова..

Обращая свои надежды на реализацию спасительного для Гагаузии концепта «стабильность и мобильность» и надеясь на ее стимулирующе-возвышающее воздействие на доверие и солидарность различных органов власти между собой в деле борьбы за интересы народа, нам не следует забывать, что основным фундаментом всех мер и деяний, рекомендованных государством сверху и инициированных самими гражданами снизу, выступает гражданское общество, его социальная зрелость, нарабатываемый им социальный капитал, востребованная соционормативная культура народов и осознанное стремление двигаться к единой цели.

В западноевропейских сообществах, достигших определенных успехов в деле внедрения принципов демократии, важную роль играет так называемый средний класс. Для общественности Гагаузии этот феномен пока остается малоизвестным, малоизученным и малозаметным. Средний класс активно проявляется там и тогда, где и когда происходит сильная социальная поляризация населения по ряду жизненно важных принципов и характеристик: уровню образования и профессиональной квалификации, по наличию недвижимости, по уровню доходов и расходов, по степени финансового и материального обеспечения.

Бесконечные споры между аналитиками и политиками чаще всего происходят по той причине, что эксперты и специалисты не могут между собой договориться, какую часть населения по каким конкретным признакам включать или не включать в состав среднего класса.

Приведем несколько примеров из современной истории России, заметно опережающей некоторые другие страны постсоветского пространства в деле формирования у себя среднего класса.

Аналитики и политики многих стран, в том числе стран постсоветского пространства, с энтузиазмом соглашаются, что сформированный средний класс должен быть ключевым фактором устойчивого и динамичного развития своей страны. Не сомневаются в этой исходной позиции и в элитных кругах

Гагаузии. В цепочке признаков среднего класса при этом принято перечислять, во-первых, материальные ресурсные признаки (уровень доходов и расходов, потребления, объем накопленных сбережений, уровень имущественной обеспеченности); во-вторых, нематериальные ресурсные признаки (уровень образования, профессионально-квалификационная позиция, должностной статус); в-третьих, признаки (индикаторы) социально-психологического самочувствия (самоидентификация), к которым обычно относятся стратегии успешного экономического поведения, самооценка успешности адаптации к новым экономическим условиям при переходе от плановой к рыночной экономике, самооценки комфортности своей повседневной жизни, включая инфраструктурное благоустройство населения и комфортность жилья.

Обладая исторически сложившейся слабой социальной поляризацией населения, особенно в сельской местности, Гагаузия при наличии стабильности и условий для мобильности, может относительно форсированными темпами двигаться к «выращиванию» у себя «корпуса» среднего класса. И хотя средний класс Гагаузии по своим реквизитам может отставать от зрелости, достигнутой средним классом, например, в России, тем не менее его влияние на политическую жизнь и экономическое развитие региона может иметь реальные результаты.

Принадлежность к среднему классу в Гагаузии, как и в других регионах Молдовы и России, предполагает высокий уровень образования. К сожалению, это выдающееся достижение Советского Союза накануне его распада, под влиянием нынешней безработицы и гастарбайтерства девальвируется. Лишь некоторая часть представителей среднего класса воспроизводит своей повседневной жизни сложившиеся ранее образцы социального поведения. Так, например, этносоциологические исследования, проведенные в Гагаузии в 2006-2007 гг. в рамках проекта «Социально-созидательная и этно-разрушительная энергия гастарбайтерства», показали, что, часть представителей среднего класса с высшим образованием, теряя свою профессиональную квалификацию, едут в соседние страны на работы, не требующие высокой квалификации. Однако заработанные деньги расходуют не только на строительство жилья, приобретение дорогостоящей недвижимости, но и инвестируют в сферу образования, помогая молодым поколениям получать высшее образование. Следовательно, можно сделать, хоть и в очень осторожной форме вывод, что стремление к получению высшего образования остается ключевым элементом поведения представителя среднего класса. Соответственно остается шанс для сохранения того, что с натяжкой можно именовать средним классом в Гагаузии.

Вторым отличительным признаком принадлежности к среднему классу выступают, судя по имеющейся литературе, большая (чаще всего опережающая) экономическая активность, что проявляется в более высоких показателях занятости и в меньших масштабах незанятости. Стимулирование этой

активности со стороны администрации Башкана, ТПП и Народного Собрания, выражается в ежегодно проводимых в Гагаузии конкурсах на лучшего предпринимателя в той или иной сфере хозяйственной деятельности. Мало кто оспаривает склонность среднего класса к предпринимательской деятельности как с коммерческой, так и с гуманитарной ориентацией.

Стабильность порядка и условия мобильности создают возможности для представителей среднего класса проводить свой отдых за рубежом, обеспечивать себя предметами длительного пользования, в том числе инновационного характера. Будучи более активными в части использования платных и кредитных услуг, семьи среднего класса проявляют себя не только в качестве потребителей, но и способствуют созданию дополнительных рабочих мест, сокращая социальные спазмы и ужасы безработицы.

Синтезируя, разумеется, условно, приведенные показатели принадлежности граждан к среднему классу, можно, вслед за авторами некоторых экономических расчетов, согласиться, что к среднему классу в России можно причислить максимум 20-25% населения. В европейских странах к этому слою устойчиво принадлежит не менее 60%. Однако особенность нынешней России состоит в том, что в России имеется огромный слой (30-40%) населения, который обладает многими отличительными чертами среднего класса, особенно высоким образовательным уровнем и характером деятельности, но не имеет достаточного уровня доходов и устойчивого жизненного положения.

Непременной составляющей среднего класса не случайно мы обозначали наряду со стабильностью порядка наличие благоприятных условий для мобилизации, которая, однако не сводится только к росту госрасходов и силами НПО решать экономические задачи. Главное содержание проблемы имеет комплексный характер и сводится к свободе рыночной активности бизнеса, усилению вертикальной мобильности, за счет приглушения горизонтальной, снижения коррупции, к созданию стоимостей вне сырьевого сектора. Главные лозунги дня звучат: конкурентность, предприимчивость, образованность и свобода среднего класса в сочетании со стратегическим менеджментом крупного бизнеса.

В повышении имиджа Гагаузии, ее авторитета важнейшее значение наряду с экономикой, политикой и построением гражданского общества, исключительно важная роль принадлежит всем сферам культуры и, прежде всего, образовательной системе. В этом плане в числе приоритетных задач видится повышение научной, образовательной и воспитательной функции Комратского университета, что должно стать неременным условием его дальнейшего развития.

Сегодня для этого имеются хорошие шансы. Так, например, благодаря стараниям и усилию нашего земляка профессора М.Н. Губогло, несколько лет тому назад было передано Комратскому университету 450 книг, изданных при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда.

Чтобы быть изданными, каждая из них, относящаяся к истории, социологии, филологии, лингвистике, культурологии, экономике, философии и другим отраслям гуманитарного знания, предварительно прошла очень серьезный конкурентный фильтр и поэтому, без всякого сомнения, относится к лучшим достижениям российской и европейской мысли. Подобную интеллектуальную помощь Российский гуманитарный научный фонд оказывает Украине, Белоруссии, Казахстану, целому ряду регионов Российской Федерации и странам ближнего зарубежья. И наша задача убедить Российское Посольство в Кишиневе и Молдавское Посольство в Москве оказывать действенное содействие по доставке подобного бесценного груза в Комратский университет.

Между тем, Комратский Государственный Университет находится сегодня в лучшем состоянии. Подчинение этого ВУЗа министерству Образования Республики Молдова поставило этот главный научный центр Гагаузии, кузницу наших кадров, на грань закрытия. К сожалению, нынешние депутаты не предприняли никаких мер для спасения КГУ. В многочисленных спорных ситуациях между КГУ и молдавским министерством, когда требовалось чётко заявить об интересах нашего народа, большинство гагаузских депутатов предпочитали молчать, выполняя тем самым волю своих покровителей.

Считая, что такая позиция депутатов противоречит интересам Гагаузии и всего её народа, мы намерены принять кардинальные меры по восстановлению высокого престижа и научного потенциала Комратского Государственного Университета. Университет должен стать современным научно-образовательным и воспитательно-методическим центром автономии обеспечить регион высокопрофессиональными кадрами. При университете будут созданы электронная библиотека, инновационный центр, бизнес-школа, инвестиционная площадка. Учредителем КГУ мы намерены сделать Народное Собрание Гагаузии. Кандидатура ректора будет утверждаться НСГ. Число обучающихся студентов будет ограничено лишь наличием аудиторий и профессорско-преподавательского состава, но только не директивами министерства образования из Кишинёва. Мы примем специальный закон о Комратском Государственном Университете и общий закон об образовании в АТО Гагауз Ери. Регулируя вопросы образования на местном уровне, используя в полном объеме предоставленные нам законом полномочия, мы усовершенствуем и поднимем на качественно более высокий уровень образовательный процесс в автономии. Система образования будет в полной мере учитывать нашу национальную специфику, университет станет настоящей кузницей компетентных и конкурентоспособных кадров. Приоритетом в нашей деятельности будет Образование.

Стабильность и мобильность - это два таких же мощных фактора, как и понимание того, что народы Гагаузии и Молдовы объединяет и разъединяет. И подобно тому, как первые две категории служат основой для модернизации и прогрессивного- развития, две другие категории позволяют, будучи разными

ми, с разной «грамматикой жизни», позволяют не конфликтовать друг с другом, а взаимно обогащаться. В течение постсоветского периода, особенно с принятия в 1994 г. Закона «Об особом правовом статусе Гагаузии (Гагауз Ери)», Молдова накопила значительный социальный капитал, показав Европе и всему миру позитивные решения проблем национальных меньшинств, напоминая по сложности «квадратуру круга». Для дальнейшего национального примирения огромное значение, наряду с органами законодательной и исполнительной власти, имеет так называемая 4-я власть - средства массовой информации. Их роль несомненна и при решении такой жгучей и болезненной проблемы - как воссоединение страны. Трудно привыкнуть к тому, что уже ровно 17 лет правобережье Молдовы живет без левобережья, а Тирасполь - без Кишинева.

Между тем анализ дает основание считать, что сегодня уровень развития СМИ в Гагаузии крайне низок. Главная причина этому - продолжающееся попечительство средств массовой информации со стороны государства в лице Народного Собрания и, до недавнего времени, Исполкома Гагаузии. Государственный контроль над печатными изданиями и телевидением лишает их стимула развиваться, что отрицательно сказывается на их качестве и конкурентоспособности. Будучи рупором властей, СМИ не могут отобразить тот реальный плюрализм мнений, что существует в любом демократическом обществе.

Задачи, вытекающие из концепции «стабильность - мобильность», состоят в том, чтобы продолжить начатые Исполкомом Гагаузии демократические реформы в области СМИ, отказаться от учредительства народным Собранием всех газет в Гагаузии и от контроля над телевидением. Накопленный опыт дает основание думать, что бюджетные средства, ежегодно выделяемые на содержание местных СМИ, могут быть использованы с большей отдачей на более полезные цели. Независимые журналистские коллективы, придерживающиеся непредвзятой позиции, позволяя себе критиковать местных руководителей, станут поистине «четвёртой властью», и принесут Гагаузии намного больше пользы, чем существующая сегодня «идеологическая обслуга».

Одной из своих важнейших миссий Гагаузия считает посильное участие в справедливом решении проблемы Приднестровья. Опыт сохранения единства страны, полученный в Гагаузии, может быть положен в основу решения этой проблемы.

Мы считаем, что власти Гагаузии и Приднестровья, совместно с республиканской властью Молдовы, должны объединить свои усилия и сообща продолжить строительство свободной, демократической, нейтральной и суверенной Молдовы, в условиях стабильности и мобильности.

Наличие Гагаузии и Приднестровья в составе Молдовы мы считаем одной из наиболее серьезных гарантий сохранения независимой государственности и целостности страны, укрепления её нейтрального, внеблокового

статуса. В пропаганде этих идей, в адекватном истолковании позиции всех сторон в рамках сложившегося треугольника - Кишинев Комрат - Тирасполь, средствам массовой информации, политикам, представителям творческой и научной интеллигенции принадлежит значительная роль.

Одной из главных причин, мешающих установлению стабильности во всех трех регионах Республики Молдова и не позволяющих Гагаузии и всей Молдове успешно развиваться, является неопределённый статус Приднестровья. Отсутствие политической воли, наличие личных интересов у сторон, категоричное отвержение любых компромиссов завели переговорный процесс в тупик.

В меру своих сил и возможностей политическая элита Гагаузии готова делать все, чтобы способствовать решению проблемы Приднестровья, содействовать процессу объединения страны. Гагаузия является для Кишинева уникальным шансом, способным реально приблизить решение этой проблемы. Кишинёв, демонстрируя уважительное отношение к Гагаузии, строго соблюдая наши автономные права, защищая права нашего народа, даст возможность жителям Приднестровья по-другому, без страха и опасений взглянуть на возможность проживания в едином государственном образовании накануне его 650-летнего юбилея.

В то же время необходимо добиваться исполнения обещаний, данных в свое время президентом Ворониным о предоставлении Гагаузии статуса «не ниже приднестровского». В случае, если в результате переговорного процесса ПМР предоставляется статус автономии, наподобие ЛТО Гагаузия, то Народное Собрание не будет принимать никаких особенных мер. Если же Приднестровье получит статус субъекта федерации, то мы, добившись избрания, совместно с Исполкомом предпримем все доступные меры для придания Гагаузии аналогичного статуса. И такое решение будет оптимальным условием для дальнейшей (долговременной) реализации концепции «стабильность - мобильность» - гаранта построения в Республике Молдова демократии, гражданского общества и среднего класса, с присущими им характеристиками толерантности, доверительности и солидарности.

Подводя краткие итоги, хотелось бы выразить удовлетворение в том, что важную роль в доктринальном обосновании важной роли доверительности и солидарности, в обосновании концепции «стабильность - мобильность» сыграл наш земляк, профессор М.Н. Губогло серией своих публикаций о солидарности и доверительности, а также разработкой проекта закона «О солидарности», без принятия которого, как мне представляется, путь к демократии и гражданскому обществу будет более затруднительным, чем при наличии такого закона. [Губогло. 2004г.,д.; 2005 в.; 2006в.]

Принципиальное значение законопроекта состоит в объединении усилий государства и гражданского общества в воспитании у граждан, входящих в состав Российской гражданской нации, чувства солидарности и взаимной

ответственности, как государства перед гражданами и, наоборот, так и ответственности и солидарности представителей российской и молдавской нации как друг перед другом, так и перед своими народами.

В заключение можно сказать, что предложенная здесь концепция развития Гагаузии, над которой шла активная, продуктивная работа на протяжении ряда лет накануне и после вступления автора этих строк в должность Башкана Гагаузии, вполне корреспондирует со стратегическими ориентирами развития России, заданными Президентом России Владимиром Путиным и озвученными в феврале 2008 года. Сравним с нашей концепцией идеологемы путинского плана: «Однако социальная стабильность и социальная солидарность, которые должны отличать общество через 10-15 лет, не должны, тем не менее, ограничивать предпринимательской инициативы и вертикальной мобильности». Трудно удержаться, чтобы не продолжить цитировать напутствие Путина к россиянам, которое в той же мере можно адресовать и народам Республики Молдова. «Россияне. - призывал В.В. Путин, - должны сохранить мотивацию к труду (не говоря уж о том, что, например, предпринимательское сословие - это тоже человеческий капитал и весьма ценная его часть), поэтому существенная разница в доходах также сохранится».

ФИНАНСОВО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ РЕСУРСЫ МЕСТНЫХ ОРГАНОВ УПРАВЛЕНИЯ: ОПТИМИЗАЦИЯ ИСТОЧНИКОВ ДОХОДОВ И ВЕКТОРОВ РАСХОДОВ

Стоянов Н.М.

СОДЕРЖАНИЕ МЕСТНЫХ ФИНАНСОВ

Местное самоуправление является уровнем власти, наиболее приближенным к населению и призванным обеспечить удовлетворение его потребностей в общественных благах. Органы местного самоуправления, как отмечал академик Л.К. Велихов, принимают на себя по уполномочию местного населения и с разрешения правительства, бремя общественной власти, выполнения общественных задач. В соответствии с Европейской хартией местного самоуправления, принятой странами - членами Совета Европы в 1985 г., люди, проживающие компактно на одной территории и нуждающиеся в определенных услугах, должны иметь демократические органы, которые представляли бы их интересы.

Местное самоуправление рассматривается как демократический институт, орган не государственного типа, отражающий интересы компактной территориальной общности людей, имеющих общие потребности в услугах. Политическая и экономическая самостоятельность местных органов власти считается важнейшим критерием демократизации общества. Поэтому Европейская хартия местного самоуправления декларирует обеспечение особой автономии муниципальных образований. Национальные законодательства, в соответствии с Европейской хартией местного самоуправления должны позволить местным органам власти «регламентировать значительную часть государственных дел и управлять ею, действуя в рамках закона, под свою ответственность и в интересах местного населения».

Решения, напрямую касающиеся местного населения, должны приниматься в непосредственной близости от граждан теми лицами, которые несут за них политическую ответственность, поскольку демократические выборы, являющиеся механизмом выражения одобрения или несогласия, позволяют проверить, в какой мере те, кто принимает решения, учли волеизъявления граждан.

Разумеется, Европейская хартия местного самоуправления детально не определяет функции органов местного самоуправления как универсальные, поскольку важнейшую роль в их становлении играют особенности историче-

ского развития. Невозможно также установить обязательные для всех стран критерии, которые могут быть приняты для распределения государственных полномочий. Само понятие демократия подразумевает передачу в высшие эшелоны власти только тех задач, решение которых не может быть обеспечено либо в принципе, либо должным образом на соответствующем низовом уровне, низшим эшелонам следует выполнять строго определенные функции.

С позиции достижения наилучших общественных и экономических результатов деятельности органов местного публичного управления, рациональное распределение ответственности заключается в том, чтобы доверить местным органам власти ту ее часть, которая ограничивается данной территорией, имея ввиду, что центральному правительству надлежит нести ответственность только за те виды деятельности, которые влияют на развитие экономики государства в целом.

В Республике Молдова, с момента обретения ею независимости, децентрализация финансов был связана с общим процессом децентрализации государственной власти, становлением в ходе этого процесса демократических институтов в обществе, общей структурной перестройкой экономики в условиях развития рыночных отношений. Кроме того, форма государственного устройства Молдовы потребовала признания самостоятельности бюджетов различных уровней, обеспечения их своими доходными источниками и правом определять направления их использования.

Принципы обеспечения финансовой самостоятельности местных органов власти изложены в Европейской хартии о местном самоуправлении. К ним относятся:

- достаточность собственных финансовых средств местных органов власти и их соразмерность предоставленным полномочиям;
- свобода распоряжения этими средствами при осуществлении своих функций;
- поступление хотя бы части финансовых средств местного самоуправления за счет местных сборов и налогов;
- защита более слабых органов местного самоуправления за счет механизма финансового выравнивания;
- предоставление субсидий не в ущерб самостоятельности политики местной власти [Ковалева, 2001].

Поскольку местное самоуправление должно отражать интересы компактной территориальной общности людей, имеющих общие потребности в услугах, и обеспечить удовлетворение этих потребностей, основные задачи органов местного публичного управления связаны с повышением качества жизни населения муниципального образования, оказанием муниципальных услуг на базе эффективного использования всех видов ресурсов, прав и полномочий местной власти. При этом под муниципальными услугами понимается весь комплекс услуг, носящих местный характер, т.е. жилищно-коммунальные,

транспортные, бытовые, торговые, образовательные, социальные, культурные и иные услуги, осуществляемые в привязке к месту жительства. К местным услугам также относят обеспечение общественного порядка, обустройство и содержание территории, обеспечение экологического и санитарного благосостояния в границах административно-территориального образования.

Успешность реализации задач органов местного публичного управления зависит от достаточности финансовой основы, уровня развития финансового потенциала территории и эффективности управления местными финансовыми ресурсами. Органы местной власти несут ответственность за решение всех вопросов местного значения, хотя управляют непосредственно только собственными финансовыми ресурсами. Финансы частных юридических и физических лиц не находятся в ведении местных органов власти, однако они являются объектом управления, объектом местной финансовой политики через инструменты налогообложения, бюджетного финансирования социальных сфер, финансирования муниципальных заказов и т.д.

Поэтому эффективное управление финансами со стороны органов местного публичного управления, увеличение его финансовой базы и степени действительного участия в финансовых потоках выступают ключевым условием успешного социально-экономического развития территории.

Основными элементами муниципальных финансов в узком смысле слова выступают: муниципальный бюджет, муниципальный кредит, финансы муниципальных унитарных предприятий [Мацкуляка, 2007].

Значительная доля финансовых ресурсов муниципальных образований сосредоточена в их бюджетах. Вместе с тем расширение их самостоятельности в формировании и использовании финансовых средств не исключает государственной поддержки в финансировании расходов муниципальных образований за счет вышестоящих бюджетов. Важным источником финансовых ресурсов таких территориальных образований являются средства предприятий муниципальной формы собственности, а также кредитных, страховых, фондовых, инвестиционных и иных структур, которые могут быть привлечены местной властью посредством муниципальных займов.

Кроме того, следует учитывать, что на территории муниципального образования располагаются предприятия и организации, ведущие хозяйственную деятельность. Их средства участвуют в формировании местных финансов. Еще одним источником финансов местных органов публичного управления могут служить временно свободные средства населения, которые при условии проведения правильной инвестиционной политики могут быть направлены на финансирование развития территорий. Основной составляющей финансов местного самоуправления является местный бюджет. Его средства выступают важнейшим источником финансирования местных потребностей, развития территориальной инфраструктуры. Муниципальный бюджет служит инструментом воздействия местных властей (через уровень

обязательных платежей, устанавливаемых ими в рамках своих полномочий) на масштабы производства и потребления на данной территории. Местные бюджеты играют все более возрастающую роль в реализации экономической и социальной политики государства. Их величина и степень сбалансированности во многом определяют перспективы социально-экономического развития территорий.

В современных условиях важной составляющей финансов административно-территориальных единиц может быть муниципальный кредит. В странах с развитой рыночной экономикой роль заемных средств в реализации задач социально-экономического развития муниципальных образований достаточно велика.

Привлечение заемных ресурсов осуществляется в форме выпуска муниципальных ценных бумаг и банковских кредитов.

Так, в США доминирующая часть муниципальных кредитов приходится на долговое финансирование посредством выпуска муниципалитетами ценных бумаг. Объем обращающихся на рынке муниципальных бумаг равен объему обращающихся долговых обязательств федерального правительства. В Германии, напротив, преобладают банковские кредиты (до 90% общего объема заемных средств).

Во многих зарубежных странах расширение использования заемных средств связано с усилением ответственности нижестоящих уровней управления за предоставление общественных услуг населению, развитие социальной и хозяйственной инфраструктуры реализацию инвестиционных проектов. Крупные муниципальные образования создают собственные схемы привлечения муниципальных кредитов, используемых на финансирование как инвестиционных, так и текущих расходов. Ключевое значение при выборе заемных источников финансирования муниципальной деятельности имеет определение реальной потребности в заемных средствах и источников их погашения. К сожалению, в Республике Молдова привлечение заемных средств для реализации инвестиционных проектов на уровне органов местного публичного управления развито очень слабо.

Главное назначение муниципальных финансов состоит в формировании и использовании денежных фондов, предназначенных для финансирования социально-экономического развития муниципального образования [Лушин, Слепова, 2005].

В отличие от финансов центральных органов власти местные финансы обеспечивают удовлетворение общественных потребностей не для общества в целом, а для определенной его части, объединенной границами конкретного территориального образования. Объем и структура фондов денежных средств, формируемых органами местного самоуправления, зависит от закрепленных за ними полномочий и обязанностей. Местные финансы участвуют в перераспределении аккумулируемых ресурсов по направлениям, приори-

тетным для муниципального образования. Они в наибольшей степени приближены к потребностям конкретной территории.

Одна из главных задач муниципальных финансов заключается в осуществлении контроля за своевременным и правильным формированием денежных фондов муниципального образования, за соответствием объемов и структуры этих фондов объему и структуре потребностей социально-экономического развития территории, за целевым и эффективным использованием муниципальных финансовых ресурсов.

Местные финансы имеют ярко выраженную социальную направленность. Они играют существенную роль в обеспечении компенсации малообеспеченным слоям населения определенных издержек, связанных с функционированием рыночной системы хозяйствования. Так, в странах с развитой экономикой значительная часть средств местных бюджетов направляется на дотации питания, медицинского обслуживания, транспортных услуг для неимущих слоев населения, выплаты (совместно с центральным правительством) пособий по безработице. С помощью финансовых ресурсов территорий государство осуществляет ряд своих функций, связанных с обеспечением населения общественными благами, финансирует расходы на здравоохранение, жилищное строительство, общественный порядок и др.

МЕСТНЫЕ БЮДЖЕТЫ

Местный бюджет является основным финансовым документом органов местного публичного управления. В нем находят отражение все экономические, социально-политические и организационные решения муниципальных органов власти в области вопросов местного значения. В законодательной практике к вопросам местного значения относят различные аспекты непосредственного обеспечения жизнедеятельности населения административно-территориальных единиц. В соответствии с этим, местными бюджетами являются бюджеты административно-территориальных единиц, утверждение и исполнение которых осуществляют органы местного самоуправления.

Одним из ключевых принципов бюджетов административно-территориальных единиц является принцип самостоятельности, который реализуется через соответствующие права и обязанности органов местного самоуправления, в том числе:

- самостоятельно обеспечивать сбалансированность бюджета, осуществлять бюджетный процесс, определять формы и направления расходования и эффективно использовать средства бюджета, определять источники финансирования бюджета;

- устанавливать, в соответствии с законодательством о налогах и сборах, местные налоги и сборы, подлежащие зачислению в бюджет административно-территориальной единицы;

- недопустимость изъятия дополнительно полученных доходов, сумм превышения доходов над расходами, сумм экономии по расходам бюджетов.

Местные налоги - это обязательные платежи, которые устанавливаются органами местного самоуправления и полностью поступают в местные бюджеты. Состав и структура местных налогов в разных странах имеют существенные отличия, определяемые историческими, экономическими и другими особенностями конкретной страны.

Выделяют две основные группы доходов местных бюджетов:

а) налоговые, законодательно закрепленные (без определения срока) и переданные центральными органами власти в порядке межбюджетного регулирования, целевого регулирования для выполнения отдельных государственных полномочий и программ и

б) неналоговые.

Налоговые доходы местных бюджетов включают: налоговые доходы местных бюджетов от местных налогов и сборов; отчисления от центральных и региональных налогов и сборов.

Неналоговые доходы местных бюджетов формируются за счет доходов от использования и продажи имущества, находящегося в муниципальной собственности; доходов от деятельности муниципальных организаций (части прибыли муниципальных унитарных предприятий и части доходов от оказания органами местного самоуправления и муниципальными учреждениями платных услуг, остающихся после уплаты налогов и сборов) и административных платежей;

В общем виде доходная часть местных бюджетов включает: собственные доходы, закрепленные на постоянной основе, поступления от регулирующих налогов, безвозмездные перечисления из вышестоящего бюджета в различных формах.

Закрепленные доходы бюджета - это доходы, которые закреплены на постоянной основе полностью или частично за определенным уровнем бюджетной системы. Основной составляющей этих доходов являются налоговые доходы. В большей степени самостоятельность органов местного самоуправления проявляется по отношению к местным налогам и сборам.

Бюджетный процесс в Республике Молдова является составной частью государственной системы публичных финансов и представляет собой национальный бюджет. Национальный публичный бюджет составляется из системы бюджетов и фондов, и включает:

Государственный бюджет, который предназначен для реализации стратегий и задач экономического и социального развития страны и обеспечения бюджетного равновесия в целях поддержания макроэкономической стабильности государства;

Бюджет государственного социального страхования;

Бюджеты административно-территориальных единиц;

Фонды обязательного медицинского страхования.

Местные публичные финансы представляют собой сумму бюджетов административно-территориальных единиц, являясь неотъемлемой составной частью национальных публичных финансов.

В соответствии со ст. 3 Закона о местных публичных финансах, бюджеты местных административно-территориальных единиц представляют собой независимые бюджеты, которые разрабатываются, утверждаются и исполняются в условиях финансовой автономии.

Местные публичные финансы включают:

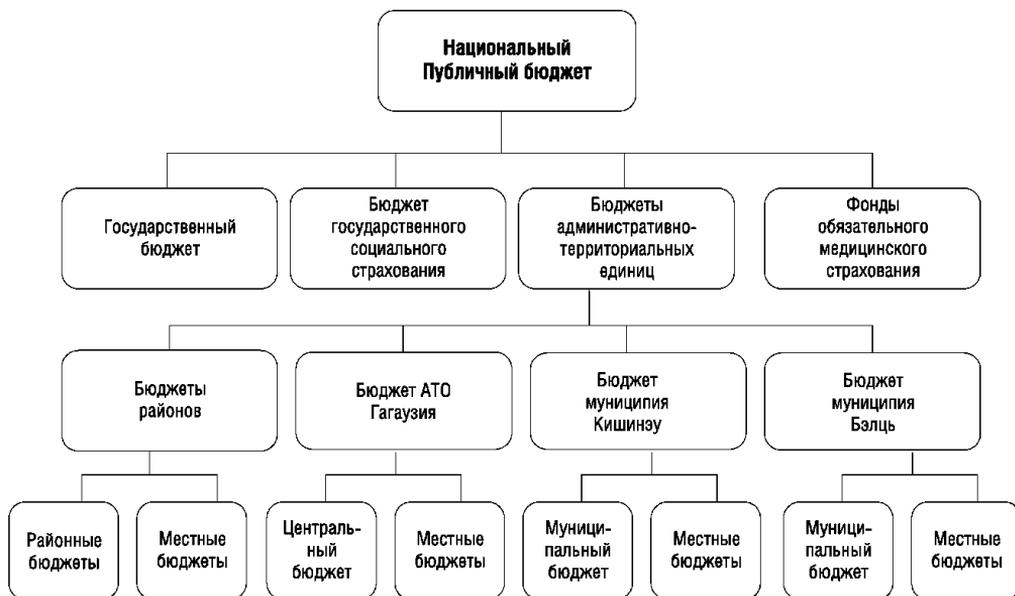
■ Бюджеты административно-территориальных единиц, состоящие из двух уровней:

а) местных бюджетов первого уровня, которые представляют собой бюджеты сел, коммун, городов районного и муниципального подчинения;

б) бюджетов второго уровня - районных бюджетов, центрального бюджета АТО Гагаузия и бюджета муниципия Кишинэу, которые представляют собой сумму доходов и расходов, необходимых для выполнения функций, относящихся к компетенции района, АТО Гагаузия, муниципия Кишинэу, и функций, делегированных им Правительством Молдовы;

Местные бюджеты состоят из двух основных частей: бюджетные доходы и бюджетные расходы.

Схема 1



Бюджетные доходы - это финансовые средства, которые формируются из налогов, местных сборов и других доходов, трансфертов из центрального бюджета в соответствии положениями закона.

Бюджетные расходы - это финансовые обязательства по финансированию социально-культурных учреждений, деятельности органов исполнительной власти и публичных услуг с целью обеспечения выполнения функций местной публичной власти. Доходы административно-территориальных единиц, представляют основной элемент местных бюджетов и формируются из:

- собственных доходов,
- отчислений из общегосударственных доходов, согласно устанавливаемых в национальном бюджете ежегодных процентных норм;
- трансфертов из государственного бюджета;
- поступлений специальных средств;
- специальных фондов.

Собственные доходы местных бюджетов формируются из местных налогов и сборов и целиком переводятся на счет соответствующей административно-территориальной единицы, открытый в территориальном казначействе и не могут быть изъяты иным органом.

Собственные доходы местных бюджетов подразделяются на следующие типы:

а) местные сборы, устанавливаемые представительными органами первого уровня исходя из следующих местных сборов, установленных в соответствии с разделом VII Налогового кодекса Республики Молдова:

- сбор на благоустройство территории;
- сбор за организацию аукционов и лотерей на территории административно-территориального деления;
- сбор за размещение рекламы;
- сбор за использование местной символики;
- сбор за размещение объектов торговли и/или объектов по оказанию социальных услуг;

Схема 2



- рыночный сбор;
- сбор за временное проживание;
- курортный сбор;
- сбор с владельцев собак;
- сбор за предоставление услуг по автомобильной перевозке пассажиров;
- сбор за парковку транспорта.

б) налог на недвижимое имущество (земельный налог и налог на недвижимость).

Расходы административно-территориальных единиц представляют собой максимальные лимиты финансовых ресурсов, которые на протяжении финансового года могут быть использованы распорядителями бюджета. Разграничения компетенций в осуществлении расходов между бюджетами разных уровней регламентируются положениями законов № 436-ХVI от 28.12.2006 г., ст. 14,43 и Закона № 397-ХV от 16.10.1003 г., ст. 7 и 8. В соответствии с установленными компетенциями, местные бюджеты осуществляют расходы, связанные:

а) финансированием следующих публичных учреждений и мероприятий:

- дошкольные учреждения;
- начальные школы;
- средние общеобразовательные школы и гимназии;
- лицеи и учреждения внешкольного образования;
- учреждения культуры и культурные мероприятия;
- библиотеки и музеи;
- учреждения и мероприятия физической культуры и спорта;
- парки и зеленые насаждения, кладбища;

б) благоустройством территории и градостроительством;

с) строительством и содержанием в пределах населенных пунктов дорог, улиц, мостов, освещением улиц;

д) строительством, обслуживанием и эксплуатацией систем водоснабжения и канализации, очистки воды, санитарной очисткой территории, распоряжением бытовыми производственными отходами;

е) предоставлением социальной помощи населению, в том числе защитой молодых и многодетных семей, прав матери и ребенка, пожилых и одиноких лиц, не входящих в компетенцию других органов.

Бюджеты административно-территориальных единиц второго уровня (районные бюджеты, Бюджет АТО Гагаузия), осуществляют расходы, связанные со:

а) строительством и содержанием дорог районного (муниципального, АТО Гагаузия) значения;

б) строительством публичных объектов районного (муниципального, АТО Гагаузия) значения;

с) финансированием следующих мероприятий и учреждений:

- лицеи, входящие в компетенцию учреждения второго уровня;
- учреждения среднего профессионального образования;
- общеобразовательные школы-интернаты;
- специальные гимназии, лицеи-интернаты;
- методические учреждения и мероприятия в области образования;
- учреждения и мероприятия по оказанию социальной помощи;
- театры, радиостанции, местное публичное телевидение;
- спортивные учреждения и мероприятия, мероприятия для молодежи;
- учреждения и мероприятия по охране общественного характера;
- военно-административные мероприятия в пределах своей компетенции;

- исполнительный орган и управления. подведомственные представительному и полномочному органам административно-территориальной единицы второго уровня;

- другие учреждения и мероприятия, относящиеся, в соответствии с законодательством, к компетенции административно-территориальной единицы второго уровня (пожарные и спасательные службы, станции по борьбе с заболеваниями животных и т.д..

Принципы формирования и исполнения местных бюджетов в Республике Молдова в целом соответствуют общим принципам бюджетной системы РМ, а именно:

- единство бюджетной системы;

- разграничение доходов и расходов между уровнями бюджетной системы;

- самостоятельность бюджетов;

- полнота отражения доходов и расходов бюджетов;

- сбалансированность бюджета;

- эффективность и экономность использования бюджетных средств;

- общее (совокупное) покрытие расходов бюджетов;

- гласность;

- достоверность бюджета;

- адресность и целевой характер бюджетных средств.

В отношении бюджетов административно-территориальных единиц действуют строгие законодательные ограничения - принятие бездефицитного бюджета.

Децентрализация бюджетной системы, по мере перехода на рыночную экономику, привела к серьёзному перераспределению бюджетных ресурсов государства в пользу территориальных (региональных и местных) органов управления. Центральные власти освободили себя от части управленческих функций финансирования ряда социальных программ, которые в западноевропейских государствах обычно осуществляются на региональном и местном

уровне. Эти изменения носят в целом прогрессивный характер. По пути децентрализации в 1990-е годы шли все страны с развитой рыночной экономикой. Основной принцип разграничения расходов между бюджетами - их адекватность полномочиям, закрепленным за соответствующим уровнем власти. Разграничение расходных полномочий определяет специфику содержания и структуры расходов бюджетов различных уровней. Так, состав расходов муниципальных бюджетов отличен от расходов центрального бюджета, так как в муниципальные бюджеты не включаются направления расходования средств, являющиеся прерогативой центрального органа власти (расходы на национальную оборону, безопасность государства, международную деятельность и др.). Особенности содержания расходов местных бюджетов определяются задачами местного самоуправления по обеспечению социально-экономического развития муниципального образования, повышению качества жизни проживающего на его территории населения.

Таким образом, местное самоуправление - самый близкий к людям и самый доступный для их непосредственного контроля уровень власти. Там лучше всего видны наиболее эффективные направления распоряжения ограниченными финансовыми средствами. Только на местном уровне рождается сильное устойчивое гражданское общество. Финансово-экономическая самостоятельность местного самоуправления может быть обеспечена только в случае наличия достаточных средств для покрытия, как минимум, обязательных расходов местных бюджетов, а также при условии возможности долгосрочного финансового планирования.

Для нормальной работы органов местного публичного управления необходимо, чтобы каждой категории расходов соответствовали достаточные доходы.

Институт местного самоуправления нужно укреплять и развивать не только ввиду его необходимости оперативного и качественного решения локальных проблем и, в частности проблем социального развития, но и по причине его крайней полезности для государственного строительства в целом. Только в результате осуществления всех этих мер может быть выстроена сложная система взаимного сбалансированного контроля центральных, региональных и местных органов власти.

МНОГОЯЗЫЧИЕ КАК ФАКТОР СОЦИАЛЬНОЙ ИНТЕГРАЦИИ ГАГАУЗОВ И БОЛГАР В ГАГАУЗИИ

Балова В.И.

В настоящее время с усилением политических, социально-экономических и культурных взаимодействий между различными народами непрерывно возрастает социо-коммуникативная роль языка. В условиях трансформации общества, когда происходит заметная переоценка ценностей, язык приобретает значение важного этнического компонента. С ростом национального самосознания усилилось стремление гагаузского народа к возрождению своего языка, к сохранению самобытной национальной культуры. При этом очень важно, чтобы язык не становился источником межэтнических конфликтов, а наоборот, служил консолидации, лучшему взаимопониманию народов. Выдающийся немецкий философ, языковед В.Гумбольдт утверждал, что, овладевая другими языками, человек расширяет «диапазон человеческого существования», познает мир других народов. Между достижениями общечеловеческой культуры и культуры отдельного народа нет противоречий. Все культуры несут в себе черты единства, ведущие к созданию человеческой цивилизации. Познание своей культуры происходит через познание других культур, а необходимым элементом воспитания является уважение к языку, истории и культуре других народов.

На территории Гагаузии сосуществуют разные национальные культуры, и важным является то, что принцип равноправия языков не нарушается. Решение языковых проблем основано на принципах равноправия всех народов и их языков. Таким образом, модель европейского мультилингвизма, то есть сосуществование в едином европейском обществе множества языков, атрибутов национальных культур, является закономерным явлением и языковой ситуации Гагаузии. Особое значение придается письменности как средству сохранения языка, культуры, духовного развития личности. Значимость сохранения языков для жителей автономии определяется тем, что они являются одним из элементов политического и экономического интегрирования. Языковая ситуация в автономии основана на законодательной базе. Наряду с этим, в рамках Республики Молдова складывается ситуация, когда политической и научной элите Гагаузии необходимо отстаивать место своего языка в общей системе функционирования языков. Правительству Республики Молдова следует принять конкретные меры для поддержки национальных меньшинств в процессе социальной интеграции, предстоит разработать и вне-

дрить государственные, национальные программы в этой области. Несмотря на юридически закреплённое равноправие языков на территории республики, фактически лидирующие позиции занимает молдавский (румынский) язык. Характеризуя языковую политику в стране, надо исходить из того, что язык не должен становиться источником этнических конфликтов. На территории автономии создаются необходимые условия для бесконфликтного сосуществования различных языков и культур. Важная роль отводится языковому регулированию, способствующему оптимизации межэтнических отношений, сохранению культурно-языкового разнообразия. Молдавское законодательство, регламентирующее право на образование лицам гагаузской, болгарской и других национальностей, соответствует международным стандартам. Однако реальное применение законов на практике остается не на должном уровне. Дополнительные меры, в частности, требуются для повышения качества подготовки учителей, учебников и других пособий для изучения родного языка на всех ступенях обучения. Особо пристального внимания требует поликультурное и межэтническое наполнение учебного процесса, особенно качество преподавания государственного языка на территории автономии.

Мировая практика показывает, что наиболее существенных результатов в деле сохранения и развития языков достигают те государства, в которых на законодательном уровне принимаются специальные меры по защите языковых прав титульных народов и национальных меньшинств. Как подтверждает международный опыт, формированию межнациональной толерантности, развитию интеграционных процессов в обществе способствует многоязычие, обеспечивающее нормальное сосуществование представителей разных этносов в рамках единого государства. В условиях многонационального государства вопрос о языке – самый ответственный, болезненный и тонкий вопрос. Малейшая неудачная или неловкая инициатива в этой области грозит перерасти в политическую напряженность и привести к серьезным разногласиям.

В АТО Гагаузия сеть образовательных учреждений представлена разными типами учебных заведений: 28 лицеев (23 с русским языком обучения, 2 с молдавским языком, 1 русско-молдавский лицей, 2 молдо-турецких лица с русско-румынско-английским языком обучения), 14 средних общеобразовательных школ, 10 гимназий, 2 начальные школы, 1 школа-интернат и 1 спец. школа, 3 Дома творчества, 1 станция юных техников, 59 детских дошкольных учреждений, 2 реабилитационных и 3 ресурсных центра для детей с ограниченными возможностями, учебный комбинат с филиалами в 8 населенных пунктах автономии.

На русском языке обучаются 19782 ученика;

на румынском языке – 630 учащихся;

на русско-румынско-английском языке – 363 ученика.

Все учащиеся изучают 4 языка: русский, румынский, родной (гагауз-

ский, болгарский, украинский) и иностранный как обязательные учебные предметы.

гагаузский язык, литературу, историю и культуру гагаузского народа изучают – 17769 учащихся;

болгарский язык, литературу, историю и культуру болгарского народа изучают – 1401 учащихся;

украинский язык, литературу, историю и культуру украинского народа изучают – 98 учащихся.

После принятия Закона о функционировании языков на территории Гагаузии (1993 г.) в учебных заведениях автономии усилилась работа по изучению языков своей национальности и государственного языка. Начиная с трехлетнего возраста, в детских дошкольных учреждениях изучаются родной (гагаузский, болгарский, украинский) и молдавский языки как предмет. Введены дополнительные штатные единицы воспитателей – преподавателей родного и молдавского языков. Но отсутствие языковой среды и недостаточное количество времени, отведенное на изучение языков, не приводят к высокому уровню овладения детьми языками. По инициативе Исполкома Гагаузии, с сентября 2009 года в детских садах автономии внедряется пилотный проект по открытию экспериментальных групп с углубленным изучением языков. Такие группы открыты в Комратском детском саду №9 и Конгазском детском саду №1.

Творческой группой ГУО разработаны программы воспитания и обучения детей в экспериментальных группах. Примарии муниципия Комрат и села Конгаз изыскали дополнительные средства и утвердили штатное расписание для функционирования данных групп. Учебный и воспитательный процесс протекают интегрировано. Занятия проводятся фронтально и индивидуально с учетом интересов и способностей детей. Анализируя итоги эксперимента, специалисты пришли к выводу, что одновременное освоение трех языков оказывает положительное влияние на психическое и речевое развитие ребенка. Изучение двух и более языков делает ребенка более внимательным, чутким к особенностям каждого языка, развивает речевой самоконтроль, умение излагать свои мысли. Чтобы быть востребованными на рынках труда современного мира, молодежи Гагаузии необходимо знать не только два, но порой и три-четыре языка.

В 2002-2003 учебном году Министерство просвещения и молодежи Республики Молдова ввело в план учебных заведений доуниверситетского уровня новый предмет «История, культура и традиции русского, украинского, гагаузского и болгарского народов» для I-IX классов. Необходимость введения нового предмета была обусловлена социальной потребностью возрождения культуры национальных меньшинств, преодоления национального нигилизма, повышения духовности. Главная особенность этого предмета заключается в том, чтобы каждый учащийся хорошо знал свой народ, а в нем узнавал себя. При этом условии дети могут успешно овладевать культурным наследием

ем своей национальности. Духовно полноценный, внутренне богатый человек не может вырасти в атмосфере пренебрежения своей национальностью и языком. Человек, не уважающий свой народ и культуру, не способен уважать и культуру других народов. Предмет «История, традиции и культура народа» преподается на языке, соответствующем этническому составу учащихся.

Понимая, что язык своей национальности может выжить лишь в том случае, если он будет использоваться не только дома, но и в общественно-политической сфере, руководство автономии создает условия для повышения социальной потребности в изучении и употреблении языка. Наряду со знанием молдавского языка, сегодня требуется хорошее знание языка своей национальности при поступлении на престижную работу в социально-административных структурах. 2010 год Народным Собранием Гагаузии объявлен Годом гагаузского языка и литературы, в рамках которого Исполкомом Гагаузии, Главным управлением образования Гагаузии проводятся конференции, семинары, круглые столы, выставки, встречи, где обсуждаются проблемы развития гагаузского языка и выдвигаются пути их решения, анализируется уровень владения им и внедрения в общественную жизнь, статус гагаузского языка, место, занимаемое им в языковой ситуации, а также роль в истории и культуре гагаузского народа.

На территории АТО Гагаузия Главным управлением образования совместно с образовательным центром Pro-Didactica в 2008 году было проведено исследование в области преподавания и изучения молдавского, гагаузского, болгарского, украинского, русского языков. Концептуальные рамки исследовательского проекта были разработаны с учетом специфики изучения языков представителями национальных меньшинств в школах Молдовы: язык обучения русский, государственный и языки своей национальности изучаются как обязательный предмет. Исследование выявило следующее:

уровень владения языком своей национальности является очень важным фактором в формировании этнической идентичности для индивида и развития его как личности;

владение языком своей национальности, наряду с государственным, является важным условием для формирования солидарности и социальной интеграции граждан, представителей национальных меньшинств;

процесс преподавания-обучения-оценивания в образовательном учреждении должен предоставить шанс обучающимся достичь достаточного уровня владения, как языком своей национальности, так и государственным.

Итоги исследования отражены в книге «Проблемы преподавания языков в школах с контингентом учащихся национальных меньшинств: анализ потребностей», изданной при поддержке Верховного комиссара по делам национальных меньшинств ОБСЕ.

Сегодняшняя школа и современное образование являются результатом серьезных социально-экономических и культурных преобразований, бла-

готоворно влияющих на процесс формирования личности. Демократическое общество немислимо без качественного образования, предоставляющего широкие возможности для полного проявления творческого потенциала каждого человека. Современная система образования в автономии, основанная на принципах гуманизма, демократии и разностороннего развития человека, нацелена на подготовку к жизни поколения третьего тысячелетия, использует огромные ресурсы для интеллектуально-духовного, гражданского и физического воспитания молодежи. Это является одним из важнейших условий укрепления независимости, культурного и экономического развития Гагаузии.

Осознавая исключительное значение образования в процессе социальной интеграции и консолидации многонационального общества и европейской интеграции страны, Управление образования Гагаузии настойчиво ведет работу по продвижению европейских стандартов и передовой практики мультикультурного и полилингвального образования в автономии. Созданный Центр научных исследований и учебно-методической работы при Главном управлении образования позволяет охватить курсами повышения квалификации всех желающих преподавателей. Издается учебно-методический журнал на гагаузском языке „Gagauz dili hem literatirasi”, который является важным подспорьем в работе каждого учителя гагаузского языка и литературы.

В изучении гагаузского языка и литературы, а также болгарского языка и литературы носители этих языков наталкиваются на серьезные трудности. В республике изданы учебники гагаузского языка, но только для учащихся I-IX классов, к ним нет методического руководства для учителя. Отсутствуют учебники для лицейского цикла, несмотря на то, что по окончании гуманитарного профиля лицеисты сдают обязательный государственный экзамен по родному языку. Отсутствуют также сборники тестов, диктантов, упражнений по гагаузскому и болгарскому языку и литературе. В библиотеках явно не хватает произведений художественной литературы гагаузских и болгарских авторов, включенных в школьную программу. Куррикулум для соответствующих языков содержит весомый компонент по развитию навыков общения и четкую тенденцию интегрирования изучения языка с изучением литературы.

С целью содействия социальной интеграции национальных меньшинств, Главным управлением образования разработана стратегия развития системы национальных школ. Первым шагом в программе является поэтапный перевод на государственный и гагаузский языки обучения некоторых школьных дисциплин. Составлен учебный план для начальной школы, гимназического цикла и лицея с углубленным изучением государственного и гагаузского языков, предусматривающий изучение с I по IX класс истории, культуры, традиций гагаузского народа, гражданское, физическое и музыкальное воспитание на гагаузском языке; духовно-нравственное и технологическое воспитание, изобразительное искусство, с IV класса по XII историю и с V класса по XII географию на государственном языке. Перед руководством

автономии и Главным управлением образования стоит серьезная задача по созданию учебно-методической базы для реализации данных учебных планов, предстоит перевод учебников по указанным предметам на соответствующие языки, издание достаточного количества вспомогательного материала для учебного процесса.

Несколько иная ситуация складывается с болгарским языком. Община болгар в Гагаузии, Посольство Болгарии в Молдове по мере своих сил способствуют обеспечению учебного процесса в образовательных учреждениях автономии дидактическими материалами. Фонды библиотек регулярно пополняются учебниками болгарского языка и литературы, других предметов на болгарском языке, художественной литературой. Однако, проблема заключается в том, что эти издания не вполне соответствуют нашему курсу, но в качестве дополнительного материала они являются важным источником информации. Учителя выражают удовлетворенность содержанием и качеством материала в наших учебниках, изданных в соответствии с молдавской программой. Учащиеся болгарской национальности и учителя осознают важность владения болгарским языком. Сравнительно высокий процент учеников проявляет довольно большой личный интерес к этому предмету. Мотивацией этому является обязательность знания родного языка для возможного продолжения учебы в Республике Болгария. Для большинства учащихся - это шанс на будущее, для некоторых - удовольствие. Проведенный учителями анализ навыков общения учеников на болгарском языке показал, что в основном учащиеся располагают достаточными навыками общения для поддержания разговора на болгарском языке, для понимания художественных текстов, просмотра-прослушивания теле-радиопередач и недостаточный уровень знаний - для понимания языка официальных документов на болгарском языке.

В учебный процесс активно внедряются инновационные методы обучения, новейшие формы носителей информации. В учебных заведениях автономии отмечается улучшение технического оснащения кабинетов гагаузского и болгарского языков. Созданы и продолжают укрепляться и совершенствоваться структуры и условия, необходимые для основательного усвоения школьных программ, включающих наиболее передовые технологии для развития и формирования современной личности. Предпринятые в последнее десятилетие меры по реформированию системы образования с учетом требований постоянно меняющегося общества, создали объективные предпосылки для проведения модернизации образовательной системы Гагаузии в соответствии со стандартами национального и международного образовательного пространства. Главная цель общего школьного образования состоит в свободном и гармоничном формировании и развитии человека как творческой личности, способной адаптироваться к динамично меняющимся условиям жизни.

С целью дальнейшего расширения использования языков своей национальности в автономии необходимо предпринять следующие меры:

- разработать стратегию языковой интеграции национальных меньшинств;
- обеспечить на государственном уровне лингвистическую подготовку государственных служащих;
- создать лингвистические центры в крупных населенных пунктах Гагаузии;
- необходима государственная программа обучения государственному языку взрослого населения.

В заключение можно констатировать, что повышение статуса родного языка вызвано необходимостью научного, профессионального изучения и анализа состояния динамики развития языковой ситуации в Молдове, в частности, в АТО Гагаузия.

ВМЕСТО ПОСЛЕСЛОВИЯ

КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ – ГАРАНТ САМОБЫТНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ НАРОДА. О ГУМАНИСТИЧЕСКОЙ МИССИИ ВСЕМИРНЫХ КОНГРЕССОВ ГАГАУЗОВ.

Губогло М.Н.

Постоянно действующий Конгресс гагаузского народа демонстрирует социальную упругость и этнокультурную зрелость народа и его инициативных представителей. Конгресс олицетворяет креативную готовность его участников сохранять и приумножать культурное наследие во имя бережного отношения к самобытности народа, к его самовыражению и самоопределению во времени и в пространстве, готовность стать в один ряд с самодостаточными народами мира.

В этом смысле с особой энергетикой прозвучало последнее послание Башкана Гагаузии М.М.Формузала, с которым он обратился к гагаузскому народу в апреле 2010 года. Принципиальный вывод из многовековой истории гагаузского народа состоит в том, что «гагаузы сохранили свою идентичность, основанную на тюркском языке, на обычаях своих этнических предков, благодаря исторически сложившимся принципам достоинства и свободолюбия, высокой нравственности, внутриэтнической и межэтнической солидарности».

Эти его окрыляющие слова вместе со сходными мыслями экс-президента Республики Молдова В.Н.Воронина о «многовековой истории, отмеченной настоящим подвигом гагаузского народа по сохранению своего языка, православной религии и культуры» (Вести Гагаузии, 21.08.09) вполне достойны стать эпиграфом любого Всемирного конгресса, в том числе гагаузского с целью сохранения и приумножения культурного наследия.

В современных заботах о сохранности своей самобытности, о своём культурном наследии и о приумножении его совместно с диаспорой, разрабатывается серьёзная правовая основа в Республике Молдова, в Российской Федерации, в Казахстане и в ряде других стран мира. В преамбуле закона «О государственной политике Российской Федерации в отношении соотечественников за рубежом» (24.05.1999) недвусмысленно утверждается: «отношения с соотечественниками за рубежом являются важным направлением внешней и внутренней политики Российской Федерации», поэтому соотечественники «вправе полагаться в осуществлении своих гражданских, политических, социальных, экономических прав, на сохранение самобытности».

В ногу со временем, отвечая на вызовы глобализации, несущей в себе явную угрозу самобытности народов, шагает Республика Молдова. Она встретила зарю нового тысячелетия разработкой и принятием серии нормативных

актов по поддержанию молдавской диаспоры в различных странах с целью сохранения самобытности молдавского народа, в том числе объединёнными усилиями исторической родины, как «этнического материка» и зарубежной диаспоры молдаван.

Напомним, что на разработку проблемы самобытности и культурного наследия была нацелена широкомасштабная Программа фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России», рассчитанной на 2008-2011 гг. и в реализации которой приняли участие более двух десятков академических институтов России.

Объединёнными усилиями ученых Института культурного наследия Академии Наук Молдовы, Института этнологии и антропологии РАН и профессорско-преподавательского корпуса Комратского университета проведены семь Российско-молдавских симпозиумов, изданы десять томов материалов [Курсом развивающейся Молдовы. Т.1-10, 2006-2010].

Особое внимание в этой серии публикаций, выпускаемой в том числе благодаря содействию Башкана Гагаузии Формузала М.М., усилиям докторов наук Федотовой Л.В., Пашалы П.М., Няговой А.Г., сотрудников администрации Гагаузии Стоянова Н.М., Баловой В.И., уделяется проблемам соционормативной культуры, как гаранту сохранения самобытности молдаван, гагаузов и представителей других национальностей.

Ценным подарком для участников Конгрессов, для их внуков и правнуков, будут служить красочные фотоальбомы, издаваемые к открытию каждого конгресса. Их идеологическое и художественное значение состоит не в манифестации демократичности руководителя Гагаузии, а в том, что альбомы послужат примером, импульсом и предтечей создания истории каждого гагаузского села. Напомню, что широкое международное признание получила практика создания историй сельских поселений Болгарии. Это пример достойный подражания. В них воздаётся должное выдающимся личностям – жителям села, достигшим больших успехов в своей производственной, общественно-политической или культурной карьере. Ещё одним аналогом может послужить многотомная серия книг, созданная в советский период и в которых даётся энциклопедическая характеристика каждой из областей Украины.

Известным аналогом болгарского и украинского опыта по созданию истории городов и сел, а также биографий знаменитых земляков, может служить и предлагаемый участниками III Международного конгресса гагаузов двухтомник «Гагаузы в мире и мир гагаузов» (Кишинев, 2012), посвященный 100-летию юбилею выдающегося румынского тюрколога и востоковеда, профессора Михаила Петровича Губоглу, гагауза по происхождению, уроженца города Чадыр-Лунги.

Подготовка «историй» каждого гагаузского села или каждой выдающейся личности из среды гагаузского народа, видится в качестве серьёзной

подготовительной работы по созданию энциклопедии «Гагаузы и Гагаузия», о которой теперь уже можно говорить и думать, и приступить к составлению проекта «Словника». Научно-организационную работу по подготовке гагаузской энциклопедии могли бы взять на себя Координационный совет и Всемирный дом культуры Гагаузии, с предложением об организации которых выступила Председатель Народного Собрания Гагаузии Анна Харламенко.

Мудрость участников II Всемирного Конгресса гагаузов проявилась наряду с другими его прекрасными достижениями деяниями в том, что была отвергнута несостоятельная идея о возведении в Комрате Стены плача и принято предложение о создании Всемирного дома – Дома культуры гагаузов, Схожей по своим функциям Домом национальностей был создан в Москве по инициативе общественности города Москвы.

Историческое значение Конгрессов, организованных и проведённых не директивным постановлением, а низовой инициативой граждан, состоит в наглядном проявлении демократических навыков и начал в жизнедеятельности гагаузского народа, в понимании важности принципов доверительности и солидарности.

Перед вылетом из Москвы, я заглядываю на сайт Гагаузии и с удивлением обнаруживаю пополняющийся список коллективных и индивидуальных спонсоров, оказывающих финансовую поддержку в деле проведения Конгресса. Оказывается, можно, подобно иждивенцам, просить деньги у власти, а точнее тянуть из кармана налогоплательщиков, для издания газеты, выпуска журнала, подготовки художественных буклетов и фотоальбомов, а можно идти и другим путём. Можно, в частности, добровольно собирать деньги во имя сохранения самобытности или хоть для полёта на Луну, но за личный счёт. Закон это не запрещает.

И в этом проявляется демократия не на словах, не на бесплодных митингах и газетных спорах, а в конкретном деле. Словом, полезный урок Конгрессов состоит в том, что демократии надо учиться. В гагаузской ментальности, в его соционормативной культуре, как «Грамматике жизни», исторически сложился и действует мощный институт общественного мнения: «Инсан ма-ана булмасын» («Чтоб народ не осудил»). Успешно проведённые первые два Всемирных Конгресса гагаузов на демократической доктринальной основе, дают возможность расширить традиционную метафору и сказать: “Dunne таана bulmasin” («Чтобы весь мир не осудил»).

Вторым выдающимся показателем, индикатором успешной и продуктивной деятельности Второго Конгресса, можно считать окончательное признание этнополитического самоопределения гагаузского народа. Гагаузская модель решения своей судьбы, как подчеркнул в своём выступлении экс-президент Республики Молдова В.Н.Воронин, - «это действительно исключительный бесконфликтный пример самоопределения во всей современной европейской истории». [Вести Гагаузии, 21.08.09].

Усвоение демократических принципов в жизнедеятельности Гагаузии, в том числе в технологии проведения Конгресса, проявилось, в частности, в том, что с трибуны звучала критика в адрес Президента страны. Праздничная палитра праздника расцветилась дополнительными красками критики, прозвучавшей, как пресловутая ложка дегтя, в адрес руководства страны и призывом прекратить политическое преследование одного из лидеров этнополитической мобилизации гагаузов Ивана Бургуджи.

Я тоже в своё время брал на себя смелость критиковать Президента Молдовы В.Н. Воронина, но не популистски, с высокой трибуны, ожидая аплодисменты, а в открытой печати, За то, что у него в свое время не хватило политической воли и энергии придать русскому языку статус второго государственного языка Молдовы и тем самым сделать первый решительный шаг в деле урегулирования приднестровской проблемы и далее в деле объединения Правобережья и Левобережья на федеративной основе.

Однако, сегодня, когда президент покинул свой пост и когда легко его можно критиковать, каким надо быть социально бесчувственным, чтобы не видеть той его огромной исторической заслуги перед гагаузским народом, состоящую в том, что с трибуны I Всемирного Конгресса гагаузов он объявил Автономно-территориальное образование Гагауз Ери – Государственностью гагаузского народа. Для того времени, как показало беспокойное лето 2009 года, это был поистине акт гражданского мужества, этнополитической прозорливости и философско-правовой справедливости. Этим поступком, как решением, равным по масштабу и политико-правовой значимости рангу Конституционной статьи или закону, он останется в истории гагаузов, в том числе в истории мудрого решения вопроса по самоопределению на групповой основе.

Надеяться, что пришедшие к власти амбициозные либералы Молдовы сумеют решить все назревшие вопросы, конечно, можно. Но только время покажет, насколько справедлива древняя вьетнамская мудрость, согласно которой «достоинства первой жены познаются, когда в дом приходит вторая».

Третьим позитивным итогом II Всемирного Конгресса гагаузов можно считать прозвучавшую с трибуны пленарного заседания гагаузскую речь. Когда я приезжаю из Москвы в Гагаузию, прежде всего в глаза бросается стремительно набирающие обороты средства массовой информации – радио, телевидение, - бегло передающие информацию на разные темы на гагаузском языке. Это удивляет и радует. Совсем иное дело, когда затухающий недавно язык гагаузов, функционально возрождаясь, полноправно зазвучал с трибуны конгрессов для многочисленной аудитории, состоящей из гагаузов, приехавших в Комрат со всех концов света. Не случайно аплодисментами было встречено предложение Председателя Народного Собрания Гагаузии Анны Харламенко выпускать, во-первых, газету «Гагаузлар» для распространения её не только на «историческом материке», в Гагаузии, но и во всех регионах

и странах, где проживает гагаузская диаспора, и, во-вторых, принять широко-масштабную программу по развитию и распространению гагаузского языка.

К сожалению, не все благие намерения, озвученные на I и II всемирных конгрессах, удалось воплотить в жизнь. Так, например, предполагалось. Что координационный Совет, создаваемый Конгрессом уполномоченный действовать между конгрессами, будет осуществлять: 1) разработку и реализацию целевых комплексных программ в области образования, культуры и родного языка; 2) необходимые экспертные и аналитические исследования по выборке практических рекомендаций для государственных и общественных организаций в сфере культуры, науки и просвещения; 3) издание книг и другой печатной продукции, содействие в производстве телерадиопрограмм, взаимодействие со средствами массовой информации всех тех регионов (стран), где проживают гагаузы.

За истекший период многое удалось сделать, в том числе провести интересные Российско-Молдавские симпозиумы, посвященные актуальным проблемам сохранения и развития соционормативной культуры гагаузов, издать коллективные труды по истории и культуре гагаузов, раскрыть в ряде трудов моторику и движущие силы этнической мобилизации гагаузов, благодаря которой была воссоздана гагаузская государственность в форме национально-территориальной автономии.

Вместе с тем, ученые и политики, не преуспели в глубоком обсуждении хода этнической истории гагаузского народа, в том числе опубликованных текстов, а использовали отдельные издания для сведения личных счетов, или для прославления личного участия в борьбе за самоутверждение и самоуправление гагаузов.

II Всемирный конгресс гагаузов – это не только пленарные и секционные заседания, это не только фестивально-яркое знакомство с художественным творчеством гагаузского «этнического материка» и этнических диаспор, это и демонстрация устойчивости и красочности традиционной культуры. Одним из наиболее привлекательных показателей этнической идентичности многих народов выступает система питания, напитков, вековые навыки гостеприимства. Ушли в прошлое знаменитые Чадыр-Лунгские ярмарки по четвергам, каждые из которых были более праздничными, чем праздники по воскресеньям. Им на смену пришли обильные продовольственные подворья на центральной площади Комрата, организуемые в дни Конгрессов и дни Вина.

Разумеется, в фестивальной программе Конгресса не было, как в былые времена, цыган с медведями, не было бочек с умопомрачительным вкусным боза, приготовленным по забытым гагаузским и болгарским рецептам, не было красочных балаганов, подобных российским ярмаркам, которыми восхищался в детстве А.Н.Бенуа. как отмечал он в своих многотомных воспоминаниях. Была удобная сцена на центральной площади Комрата, где состоялась череда выступлений самодеятельных и профессиональных коллективов,

были подворья, с этнографической точностью воспроизводящие изделия гагаузских мастериц, в том числе комплекты старинного приданного, которое каждая девушка изготавливала своими руками, наконец, аппетитно манили запахи гагаузской национальной кухни, особенно из подворья села Кирсово, где веками в дружбе и согласии живут гагаузы и болгары.

Коротко говоря, величие и многообразие итогов II Всемирного Конгресса гагаузов заслуживает едва ли не целой книги или кинофильма. Но часто бывает, что наши недостатки являются продолжением наших достоинств. Особенно это относится к непростительно краткому времени, отведённому для научно-информационной части Программы Конгресса. Десятки людей, собравшихся на секционное заседание по животрепещущим проблемам языка, культуры и истории гагаузского народа, подготовившие тексты выступлений, остались обиженными и неудовлетворёнными из-за нехватки времени и неутоленного желания выступить. Между тем информация, собранная, осмысленная ими, могла бы быть не только обсуждённой, но и апробированной с точки зрения оптимизации условий и совершенствования факторов по обогащению культурного наследия гагаузов.

Меня, пожалуй, трудно заподозрить в какой-либо антипатии к генетически родственному крымско-татарскому народу. Первое, после развала Советского Союза, трёхтомное сочинение о его героической борьбе за самоопределение и за возвращение на родину из депортации, основанное на строго документированной базе, было подготовлено мной в соавторстве со С.М.Червонной, кумиром этого народа, в то время внештатной сотрудницей Центра по изучению межнациональных отношений Института этнологии и антропологии РАН [М.Н.Губогло, С.М.Червонная, Крымско-татарское национальное движение. М., 1992, т. 1. История. Проблемы. Перспективы, 330 стр.; т. 2. Документы. Материалы. Хроника, 340 стр.; т. 3. М., 1996, 329 стр.; т. 4. Возвращение крымско-татарского народа. Проблемы этнокультурного возрождения. / / С.М.Червонная, М., 1997, 318 стр.].

В ходе работы II Всемирного Конгресса, некоторые его участники пытались утвердить свой журналистский подвиг, приватизируя пальму первенства в изложении событий, связанных с голодомором 1946-1947 гг. и трагической депортацией гагаузов в 1949 году. Однако, позволю себе напомнить, что именно в одном из вышеупомянутых томов о крымско-татарской исторической катастрофе, двадцать лет тому назад, опираясь на свою личную судьбу, мною было впервые открыто написано о трагической депортации гагаузов.

Надеюсь, что это даёт мне право считать грубой ошибкой организаторов Конгресса представить его трибуну для приветствия участников II Всемирного Конгресса гагаузов от имени делегации Российской Федерации только после выступлений уважаемых представителей Турции, Кипрского университета, неправительственной организации – «Тюркской», Президента Все-

мирного Конгресса крымских татар. В условиях ползучего экономического кризиса около 20 тысяч гагаузских гастарбайтеров – из бедствующих сёл и городов Гагаузии, находят себе работу не в Симферополе, а в Москве, не на Кипре, а на просторах России – от Санкт-Петербурга до Уренгоя, от Мурманска до Владивостока. Увы, голосов успешных и выдающихся представителей гагаузских анклавов из названных и многих других городов России, не слышно было в хоре участников Конгресса, хотя по некоторым данным в России, а не в десятках других стран мира, находят себе средства для существования и выживания 56% всех гастарбайтеров Гагаузии ...

Указанный промах, имеющий дипломатический привкус, разумеется, не означает пинка или плевка в сторону России. Её имидж от неуклюжего сценария Конгресса не пострадал. Вольно или невольно недружественный шаг по отношению к великой стране выражал неуважительное отношение авторов сценария Конгресса к собственному гагаузскому народу. Народу, который на протяжении без малого около четверти тысячелетия неизменно преисполнен благодарностью к приютившей его Российской Императорской короне. К народу, который по сей день, выказывая глубокую лояльность к Молдавскому государству, одновременно ориентирован на великую культуру России, в том числе на русский язык, признанный одним из официальных языков ООН, как на щедрые источники для сохранения, развития и приумножения культурного наследия гагаузского народа. Лишь частично неуважительное отношение к России и к её делегации, было смягчено благодарственным поклоном Башкана Гагаузии М.М.Формузала Российскому императору Александру I, портрет которого участники Конгресса могли видеть в Доме культуры. Для гагаузов всего мира знаковое значение имеет проблема этногенеза гагаузов.

Позволю себе в связи с этим напомнить своим землякам, уважаемым поэтам, журналистам, специалистам по митинговой охлократии и создателям так называемых «единственно верных концепций этногенеза», что теории о происхождении гагаузов принимаются не голосованием, как на профсоюзных собраниях, а разрабатываются в тишине книго- и архивохранилищ и на основе собственных исследований авторов по проблемам этнической истории, языка и культуры народов.

Ни для кого не является секретом тот факт, что для сохранения и утверждения этнической идентичности гагаузов исключительно важную роль сыграли процессы межэтнического синтеза и их приверженность православию. С помощью религиозной идентичности формировалось и закреплялось осознание гагаузами себя самостоятельным народом, в отличие от многих (не всех!) других тюркоязычных народов, исповедующих православие. Я не посещаю церковь. Но я искренне уважаю религиозные чувства верующих. К тому же был крещён в убиенной, но возрождённой церкви св. Дмитрия, что в Чадыр-Лунге. Не прозвучавшим на Конгрессе голосам представителей рели-

гии, диссонансом явилось предложение Председателя Народного Собрания Гагаузии Анны Харламенко об открытии Гагаузской епархии в составе Молдавского епископата. Отсутствие приветственного слова от имени религиозных организаций и деятелей Гагаузии, как «этнического материка» гагаузов и этнической диаспоры, особенно болгарской и греческой – ещё одна досадная ошибка в драматургии II Всемирного Конгресса, особенно если серьёзно и дальновидно подходить к доктринальной основе Конгресса.

В 2011 г. Чадыр-Лунгской церкви исполнилось 100 лет. Первым младенцем, крещённым тогда в новой церкви, согласно народной молве и семейным преданиям, был крещён выдающийся впоследствии профессор Бухарестского университета, член-корреспондент Турецкой Исторической ассоциации (Turk tarih kurumu) уроженец Чадыр-Лунги – Михаил Петрович Губоглу. В честь столетия Чадыр-Лунгской церкви и первокрещённого ребёнка, прославившего свой народ и внесшего значительный вклад в золотой фонд культурного наследия Турции, Румынии, России и других стран мира, был проведен в Чадыр-Лунге Международный симпозиум, посвящённый этим двум знаменательным датам и обсуждены состояние и актуальные проблемы гагаузоведения.

Гагаузы имеют полное основание гордиться своим талантливым земляком, 95-летие которого было отмечено в Румынии и в ряде других стран мира. Как уже отмечалось в I томе «Гагаузы в мире и мир гагаузов», в создании огромного фолианта, изданного на шести языках в честь его юбилея, приняли участие 39 учёных Европы, в том числе 14 из Румынии, 6 из Болгарии, по 5 из Турции и Франции, а также из Австрии, Великобритании, Венгрии, Польши, Туркменистана (*Enjeux Politiques, Economiques et militaires en Mer Noire (XIVe-XXIe siècles) Etudes a la memoire de Mihail Guboglu, Braila, 2007. 763 стр.*). Перевод этой научной книги и книги воспоминаний на русский язык был бы хорошим подарком к 100-летию учёного и достойным вкладом в копилку гуманитарного знания Гагаузии.

II Всемирный Конгресс гагаузов, уйдя в историю, стал впечатляющей страницей истории и культуры гагаузов. Можно в заключение присоединиться к одному из приветственных обращений в том, что «плодотворная работа этого важного форума послужит дальнейшей консолидации гагаузского этноса».

Нельзя не признать, что вопреки скептикам, отрицающим большое общественное значение II Конгресса гагаузов, сам факт подготовки III международного конгресса можно считать опредмеченным результатом деятельности I и II конгрессов, показателем работы Координационного совета и оргкомитета по подготовке очередного конгресса.

Точнее об итогах и социокультурной значимости Всемирных Конгрессов можно будет судить по итогам работы Координационного Совета. Избранным на II Всемирном Конгрессе по подготовке и проведению III Всемирного Конгресса. В его состав были избраны как представители «эт-

нического материка», так и гагаузской диаспоры: в том числе советники Башкана Гагаузии: 1) Топал Степан Михайлович и 2) Кендителян Михаил Васильевич; 3) Заместитель Председателя Исполкома Гагаузии - Стоянов Николай Макарович; 4) Председатель общественного движения «Единая Гагаузия» - Гагауз Федор Никодимович; 5) руководитель молодежного движения «Илери» - Димогло Анатолий Сергеевич; 6) помощник Председателя Народного Собрания Гагаузии – Крецу Иван Павлович; 8) Председатель Чадыр-Лунгского района – Бузаджи Сергей Михайлович; 9) депутат Народного Собрания Гагаузии – Кюркчу Георгий Иванович; 10) Заведующий отделом истории и этнографии отдела научных исследований Главного управления образования Гагаузии – Булгар Степан Степанович; 11) управляющий издательского дома «Дьло» - Казмалы Игнат Михайлович; 12) посол в отставке (Болгария), дипломат – Кирияк Цонев; 13) Профессор (Россия), – Губогло Михаил Николаевич; 14) советник Примарии г. Хрисуполи, автор книг об истории и культуре греческих гагаузов - Христос Казаридис; 15) Глава представительства Гагаузии на Украине - Молла Афанасий Николаевич.

На первом организационном заседании Координационного совета, состоявшемся 19 августа 2009 года его Председателем был избран Николай Стоянов, Заместителем Председателя – Степан Булгар, Ответственным секретарем – Федор Гагауз [Вести Гагаузии, 2009, 28 августа].

В заключение позволю себе привести подготовленный мною проект авторского варианта «Обращения» участников Всемирного конгресса гагаузов к избирателям Гагаузии и депутатам Народного собрания Гагаузии в поддержку принятия закона «О солидарности».

В концептуальном смысле закон «О солидарности», предлагаемый для принятия сначала депутатами Народного Собрания Гагаузии, а затем и Парламентом Молдовы, вполне корреспондирует с идеями Башкана Гагаузии, изложенными им в статье «Политические традиции и менталитет, как фактор нашего развития».

Отвечая на вопрос «Что делать и куда двигаться дальше?» М.М.Формузал предлагает стратегически важные навигаторы. «Прежде всего, - считает Башкан Гагаузии, через приближающиеся избирательные кампании в нашей автономии гагаузские и избиратели и политики должны дать четкий политический сигнал потерявшим связь с реальностью кишинёвским политикам вчерашнего дня:

- «прекратить антинациональную и антигосударственную политику, основанную на разрушении традиционных дружественных политических и экономических связей с Россией и другими странами СНГ, а также на опасном продвижении идей послевоенного реваншизма и унионизма, на расширение исторических основ нашей государственности и духовности;

- прекратить порочную практику выдвигания своих «ставленников» на ответственные посты в гагаузской автономии:

- прекратить порочную деятельность по подрыву и вбиванию клиньев в традиционные дружественные отношения между всеми этническими, религиозными и культурными группами населения страны, в том числе и между молдаванами и гагаузами.

Популярно и доходчиво объяснить народу, каковы реальные условия и риски вхождения в Евросоюз. Четко объяснить, с чем связаны кризисные явления: национальный долг, безработица и экономическая рецессия, в таких странах Евросоюза, как Греция, Румыния, Португалия и др.; предельно ответственно обосновать важность краеугольного принципа военно-политического нейтралитета страны и его неукоснительного выполнения, как основы дальнейшего дружеского развития Молдовы во всех направлениях, включая Россию, Украину, Турцию, Румынию, Болгарию и страны Евросоюза».

«Нам нужны , - говорится в этом документе, - свободные визы, но нам не нужна долговая кабала и потеря традиционных рынков сбыта. Мы должны опираться на мировой опыт и собственные силы, на свой новый и прогрессивный менталитет, не забывая ни на миг о великих заветах наших далёких предков о наших бессмертных культурных традициях коллективизма, постоянного освоения новых инновационных ресурсов, знаний и умений, на которые всегда опирался гагаузский народ в годы самых тяжёлых испытаний и лихолетья».

ОБРАЩЕНИЕ

участников III Всемирного конгресса гагаузов к депутатам
Народного Собрания Гагаузии в поддержку принятия закона
«О солидарности»

Постсоветская политика и практика в сфере этногосударственных и межэтнических отношений не ориентирует органы государственной власти, институты гражданского общества и общественное мнение на разработку системы мер для предотвращения терроризма, коррупции, социальных, в том числе этнических, конфликтов. В значительной мере это обусловлено тем, что на законодательном уровне не создана надежная правовая платформа, на основе которой правоохранительные органы могли бы целенаправленно и упреждающе противодействовать проявлениям всех тех антиправных индивидуальных и групповых акций, которые затрудняют или блокируют формирование и проявление у граждан Гагаузии, Молдовы, России лояльности, социальной доверительности и солидарности, а также чувства сопричастности в построении сильной государственности, зрелой демократии и гражданского общества.

Отсутствие законодательной базы в деле предотвращения и преодоления конфликтов, в том числе имеющих этническую окраску, в свою очередь обусловлено идеологическим вакуумом, возникшим в постсоветском пространстве, кризисом коммунистической идеологии «дружбы народов», а также недопониманием нынешней политической элитой первостепенной важности создания в регионе и в стране атмосферы всесторонней солидарности между государством и его гражданами, между регионами и народами, между политическими партиями и неправительственными объединениями в сфере экономики, политики, социальной жизни.

Нынешнее законодательство, а также экстренные меры, предпринимавшиеся в первом постсоветском десятилетии по правовому регулированию этногосударственных и межэтнических отношений, как правило, были призваны тушить пожар, т.е. решать текущие тактические задачи, но не исходили при этом из стратегических целей по утверждению в обществе нравственности, доверительности и солидарности граждан и не были связаны с задачами государства по созданию в стране уверенного в себе среднего класса с развитым чувством социальной ответственности как опоры доверительности и солидарности.

В последние годы, благодаря реализации таких федеральных программ, как «Формирование установок толерантного сознания и профилактика экстремизма в российском обществе», «Историко-культурное наследие и духовные ценности России», «Русский язык», такому спортивно-оздоровительно-

му движению как «Президентские состязания», достигнуты определенные успехи в утверждении толерантности к другим народам, языкам, культурам, к инаковости других культур. Однако далеко нерешенной остается задача по морально-нравственному оздоровлению и консолидации российской нации, о чем с тревогой говорил Президент В.В.Путин в Посланиях Федеральному Собранию Российской Федерации в новейшей серии статей в ходе избирательной кампании 2011-2012 гг.

Стратегическая цель разработки, принятия и исполнения закона «Солидарность» в качестве правового механизма, ориентирована, во-первых, на создание и поддержку в обществе атмосферы солидарности, во-вторых, на предупреждение, предотвращение и преодоление эскалации социальных конфликтов, в том числе с этнокультурной окраской; в-третьих, на поощрение благотворительности и спонсорства гуманитарных и гражданских инициатив. Она предполагает учет исторических традиций соборности и гражданских инициатив, соборности и коллективизма, присущих всем народам бывшего Советского Союза, систематический анализ меняющихся экономических, политических и социальных условий во всех регионах стран ближнего зарубежья, а также адаптацию позитивного законодательного опыта зарубежных стран к местным условиям; в-четвертых, на сближение норм солидарности, выраженных в принципах нравственности и морали, как части накопленного социального капитала с нормами юридического права, как взаимного долга, доверительности, обязанности и ответственности граждан и народов перед государством и государства перед своими гражданами и народами. Закон «Солидарность» преследует цель укрепления прочности и стабильности общества, как основы жизнестойкости и процветания всех вместе и каждого в отдельности.

Государство, взяв курс на деидеологизацию, самоустранилось от проведения целенаправленной политики по внедрению принципов доверительности, ответственности и солидарности, отчего, в конечном счете, страдает состояние консолидированности. Вместе с тем, нынешние реформы, связанные с переходом на рыночную экономику, создают новое разделение труда и подготавливают почву для актуализации взаимного обмена идеями, услугами и опредмеченными результатами своего труда. Иными словами, индивидуализация, привносимая глобализацией и модернизацией, провоцирует социализацию, основанную не на механической и не на навязанной, а на вполне осознанной и добровольно избранной коллективизации, которая не противоречит трансформационным процессам. В связи с этим одна из задач закона «Солидарность» состоит в том, чтобы стимулировать участие бизнесменов в сохранении ценностей коллективизма и солидаризма.

Солидарность по социальной и политической линиям, по вертикальному и горизонтальному направлениям, создает условия для формирования «профессионального гражданина» (“civil citizen”), преодолевая попутно идеоло-

гическую надломленность, политическую апатию и социальную расслабленность. В свою очередь социальная зрелость профессионального гражданина гарантирует базу интегративной целостности государства и его регионов.

В первые постсоветские годы в горниле этнической мобилизации возникло предубеждение в том, что солидарность противопоказана сохранению и развитию этничности. Хотя в действительности без солидарности невозможна полноправная этничность и развитие национальных культур. Эти два феномена не исключают, а дополняют друг друга, имея возможность развиваться только в нерасторжимом взаимодействии и гармоничном единстве.

Гражданская лояльность и межэтническая солидарность не противостоят этнической идентичности, а органично дополняют друг друга. Солидарность, основанная на доверительности и ответственности, может представлять собой идеологию, политику и практику умоностроения и поведения для всех граждан, независимо от этнической, социальной и конфессиональной принадлежности.

Исполнение закона «Солидарность» потребует, во-первых, внесения корректив в положения некоторых законов по национальной проблематике; во-вторых, глубокого переосмысления концептуально-терминологического арсенала проблематики, связанной с пониманием сути, содержания, целей и методов утверждения атмосферы солидарности; в-третьих, создания и реализации особой программы «Солидарность», включающей в себя открытое изложение целей, задач, технологий реализации и освещения прогнозируемых итогов и способов реализации современных реформ; в-четвертых, создания мощного информационно-пропагандистского аппарата, оснащенного компетентными кадрами, способными с помощью передовой техники усиливать эффективную работу Интернета и телевидения, радио и печати; в-пятых, сменить акцент информационных программ и установить оптимальный баланс негативной и позитивной информации, расширить информацию об инновациях, о социально-трудовой мобильности и передовом опыте отдельных граждан и коллективов, о самобытных культурах народов Республики Молдова.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

- Абу-л-Касим Мухаммед Ибн-Хаукаль. Книга путей и стран. Извлечения. Перевод Е. К. Бетгера. Труды Среднеазиатского Государственного университета им. В. И. Ленина. Археология Средней Азии. IV. Ташкент. 1957.
- Абу-л-Фазл Бейхаки. История Масуда (1030–1041). Перевод с перс., введение, комментарии и приложения А. К. Арендса. М., 1969.
- Ал-Идриси о странах и народах Восточной Европы. Перевод, предисловие и комментарии И. Г. Коноваловой М., 2006.
- Ал-Истахри. Книга путей и государств. [Китаб] масалик ал-мамалик. Перевод и комментарии З. Н. Ворожейкиной, Я. Крапольского // Материалы по истории киргизов и Киргизии. М. 1973.
- Ал-Истахри. Книга путей и стран (Китаб масалик ал-мамалик). Перевод и комментарии Л. Е. Куббеля, В. В. Матвеев // Древние и средневековые источники по этнографии и истории Африки южнее Сахары. Т. 1. Арабские источники VII–X вв. М.–Л., 1960.
- Ал-Истахри. Книга путей и стран. Перевод и комментарии С. Л. Волина // Материалы по истории туркмен и Туркмении. Т. 1. М., 1939.
- Анна Комнина. Алексиада. Вступительная статья, перевод, комментарий Я. Н. Любарского. СПб., 1996.
- Ат-Табари. История пророков и царей // Материалы по истории туркмен и Туркмении. Т. 1. М., 1939.
- Бар-Эбрей. Всеобщая история. Перевод и комментарии Р. А. Гусейнова // Сирийские источники XII–XIII вв. об Азербайджане. Баку, 1960.
- Древние и средневековые источники по этнографии и истории Африки южнее Сахары. Т. 1. Арабские источники VII–X вв. Перевод, предисловие и комментарии Л. Е. Куббеля, В. В. Матвеева. М.–Л., 1960.
- Ибн ал-Факих. Ахбар ал-Булдан (Известия о странах). Перевод, предисловие и комментарии А.С. Жамкочян. Ереван, 1979.
- Ибн Хордадбех. Книга путей и стран. Перевод, предисловие и комментарии Н. М. Велихановой. М., 1986.
- Из хроники Михаила Сирийца // Сирийские источники XII–XIII вв. об Азербайджане. Перевод и комментарии Р. А. Гусейнова. Баку, 1960.
- Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Перевод, предисловие и комментарии А. П. Ковалевского Харьков, 1956.
- Константин Багрянородный. Об управлении империей. Перевод под ред. Г. Г. Литаврина, А. П. Новосельцева. М., 1991.
- Материалы по истории сюнну (по китайским источникам). Вып.2 / Предисловие, перевод и примечания В. С. Таскина. М., 1973.
- Махмуд аль-Кашгари. Диван Лугат ат-Турк. Перевод, предисловие и комментарии З.-А.М. Ауэзовой. Алматы, 2005.
- Менандр Византиец. История. // Византийские историки: Дексипп, Эвнапий, Олимпиодор, Малх, Петр Магистр, Менандр, Кандид Исавр, Ноннос и Феофан Византиец. Пер. Г.С. Дестуниса. СПб., 1860.
- Мхитар Гош. Албанская хроника. Перевод и комментарии З.М. Бунятова. Баку, 1960.

- Национальный архив Республики Молдова (НА РМ). Фонд 18 – Институт истории Молдавского филиала Академии наук СССР; Фонд 19 – Институт языка и литературы Молдавского филиала Академии наук СССР; Фонд 44 – Бессарабский областной уголовный суд; 205 – Кишиневской Духовной Дикастерии, Фонд 208 – Кишиневской Духовной Консistorии.
- Никиты Хониата История, начинающаяся с царствования Иоанна Комнина. Перевод тома 1 под редакцией В. И. Долоцкого, тома 2 - под редакцией Н.В.Чельцова. СПб., 1860–1862.
- Повествование вардапета Аристокэса Ластиверци. Перевод, комментарии К.Н. Юзбашян. М., 1968.
- Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу. Перевод и комментарии И. Ю. Крачковского. М.–Л., 1939.
- Рашид ад-Дин. Сборник летописей. Т. 1. Кн. 1. Перевод Л. А. Хетагурова. М.–Л. 1952.
- Родословная туркмен. Сочинение Абу-л-гази, хана хивинского. М.–Л., 1958.
- Утемиш-хаджи. Чингиз-наме / Факсимиле, пер., транскрипция, текстол. примеч., исследование В. П. Юдина. Алма-Ата, 1992.
- Феофилакт Симокатта. История. Вступ. статья Н. В. Пигулевской. Перевод С. П. Кондратьева. М., 1957. С. 161.
- Худуд аль-Алам. Пер. извлечений с перс. З. Н. Ворожейкиной // Материалы по истории киргизов и Киргизии. Вып. 1. М., 1973.
- Циркуляр по управлению Одесским учебным округом. Одесса, 1869. июль. С. 153-197.
- Hudud al-Alam. The Regions of the World. A Persian Geography 372 A. H. – 982 A. D./ Tr. and expl. by V. Minorsky with the preface by V. V. Barthold (+1930). Tr. from the Russian. L., 1937.
- Journal of American History, 1994, vol. 81, №2, September, p. 1420-1636

БИБЛИОГРАФИЯ*

- Абаев В.И.* Опыт сравнительного анализа легенд о происхождении нартов и римлян // Памяти академика Н.Я. Марра. М., 1938. С. 317–337.
- Абакумова-Забунова Н.В.* Русское население городов Бессарабии XIX в. Кишинёв, 2006.
- Абульханова К.А.* Российский менталитет: кросскультурный и типологический подходы // Российский менталитет. Вопросы теории и практики. М., 1997.
- Абрамов Ф.* Дом. М., 1979.
- Абуков К.И.* Величина крупная и неизменная. К творческому портрету академика Г.Г. Гамзатова // Горизонты современного гуманитарного знания. К 80-летию академика Г.Г. Гамзатова. М., 2008. С. 845–861.
- Абхазы / Отв. ред. Ю.Д. Анчабадзе. М., 2007.
- Августин А.* Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского. Пер. с лат. М., 1991.
- Авдев Ст.* Българските средновековни монети. София, 2007.
- Авилова О.Б.* Пушкинская эпоха домашнего альбома // Декоративное искусство СССР. 1985. № 6.
- Агаджанов С.Г.* Очерки истории огузов и туркмен Средней Азии IX–XIII вв. Ашхабад: Ылым, 1969. 159 с.
- Агаджанов С.Г.* Некоторые проблемы истории огузских племен Средней Азии // ТС. 1970. М., 1970.
- Агаджанов С. Г.* Огузские племена Средней Азии IX–XIII вв. (Историко-этнографический очерк) // Страны и народы мира. Вып. X. М., 1971. С. 179–193.
- Агаджанов С.Г.* Сельджукиды и Туркмения в XI–XII вв. Ашхабад. 1973.
- Агаджанов С.Г.* Огузская проблема и задачи ее изучения // ТС. 1973. М., 1975.
- Агаджанов С. Г.* Государство Сельджукидов и Средняя Азия в XI–XII вв. М.: Наука, 1991. 304 с.
- Агаджанов С.Г.* К этнической истории огузов Средней Азии и Казахстана // Известия АН Туркменской ССР. 1977. № 4. Сер. общ. наук.
- Агамалиева С.М.* О пище таузского и казахского районов Азербайджанской ССР // Долгожительство в Азербайджане. М., 1989. С. 45–120.
- Аганин Р. А.* Турецко-русский словарь. М., 1968.
- Аганкина Т.* Обрядовое печенье дня сорока мучеников у восточных и южных славян // Хлябът в славянската култура. София, 1997. С. 48–63.
- Адрианова-Перетц В.П.* Задонщина. (Кирилло-Белозерский список). Опыт реконструкции авторского текста // Труды Отд. др.-русс. лит. Т. VI. М.-Л., 1948.

* При составлении сводной Библиографии наряду с авторскими отсылками использованы материалы из книг: Губогло М. Н. Воображаемая вероятность: новейшие размышления о происхождении гагаузов. М., 2010, С. 319–352; Квилинкова Е. Н. Библиографический указатель литературы для изучения этногенеза, истории, языка и культуры гагаузов // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 9. История в культуре и культура в истории. М., 2010. С. 395–460.

При соблюдении, в целом, общепринятого способа подачи научной литературы в алфавитном порядке, для удобства читателей работы отдельных авторов приводятся в хронологическом порядке.

- Айтабаев М.Т.* Пища киргизов XIX – начала XX вв. // Известия АН Киргизской ССР. Т. V. Вып. I. 1963. С. 13-23.
- Акишев К.А., Кушаев Г.А.* Древняя культура саков и усуней долины реки Или. Алма-Ата, 1963.
- Акиева С.И.* Традиции гостеприимства у карачаевцев и балкарцев: история и современность // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 7. М., 2009. С. 258–309.
- Аксаков С.Т.* Избранные сочинения. М., 1984.
- Аксютин Ю.В.* Хрущёвская «оттепель» и общественные настроения в СССР в 1953–1964 гг. М., 2004.
- Аксянова Г.А.* 100 народов Российской Федерации. М., 2001.
- Аладжеев Ж.* Паметници на прабългарското езичество. София, 1999.
- Алекперов А.* Кадусии как древнейший тюркский этнос Азербайджана // *Dirçəliş – XXI əsr. Azərbaycan dövlət Quruculuğu və Beynəlxalq Münasibətlər İnstitutu.* Баку, 2010.
- Алекперов А.* Об этническом происхождении скифов // Актуальные проблемы истории Кавказа. Материалы международной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения Р.М.Магомедова (Махачкала, 14–15 апреля 2010 г.) Махачкала. 2010.
- Александренков Э.Г.* Этнографическое самосознание или этническая идентичность? // ЭО. 1996. № 3. С. 14–20.
- Александров В.А.* Сельская община в России (XVII – начало XIX в.). М.: Наука, 1976. 324 с.
- Александров В.А.* Обсуждение статьи М. М. Громыко «Место сельской (территориальной, соседской) общины в социальном механизме формирования, хранения и изменения традиций» // СЭ. 1984а. № 6. С. 52–53.
- Александров В.А.* Обычное право крепостной деревни России XVIII – начало XIX в. М.: Наука, 1984б.
- Алексеев В. П.* Историческая антропология и этногенез. М.: Наука, 1989. 444 с.
- Алексеев В.П., Бромлей Ю.В.* К изучению роли переселений народов в формировании новых этнических общностей // СЭ. 1968. № 2. С. 35-45.
- Алексеев Н.А.* Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1980. 317 с.
- Алексеева Е.П.* Карачаевцы и балкарцы – древний народ Кавказа. Черкесск, 1963.
- Алексиев Й.* Бележки за два епиграфски паметника // *Studia protobulgarica et mediaevalia europensia.* В чест на проф. Веселин Бешевлиев. София, 2003.
- Алешина Т.* Уездной барышни альбом // Газета «Комок». 2003. № 41.
- Алимова Д.А., Арифханова З.Х., Аширов А.А., Назаров Р.Р.* Еще раз о проблемах этнологии в Узбекистане // 2006 г., № 3.
- Алтатов М.А.* Художественные проблемы искусства Древней Греции. М., 1987.
- Алтысбес М.* О значении устных источников в исследовании отечественной истории / Вестник Карагандинского университета. Серия «История, философия, право». № 1(41)/2006. С. 18-19.
- Альбаум Л.И.* Об этнической принадлежности некоторых «балбалов» // КСИИМК. 1960. Вып. 80.
- Аманжолов А.С.* О языке казахстанских гагаузов // ВЯ. № 3. Т. 9. М., 1960. С. 156-157.

- Аманжолов А.С.* О гагаузах в Казахстане и их языке // Проблемы тюркологии и истории востоковедения. Казань: Казанский университет, 1964. С. 258–265.
- Аманжолов А.С.* Семей облысында түратын гагауздардан жазылып алынган фольклор текстері // Казак диалектологиясы. Алма-Ата, 1965. Вып. I. С. 234–246.
- Аманжолов А.С.* Генезис тюркского рунического алфавита. Алматы, 2003.
- Ана сөзү* (газета на гагаузском языке, изд. г. Кишинёв).
- Ангели Ф.* Гагаузская автономия. Люди и факты (1989–2005 гг.). Кишинёв: Universul: 2006. 260 с.
- Ангели Ф.* Очерки истории гагаузов – потомков Огузов (середица VIII – начало XXI вв.). Кишинёв: Tip. Centrală, 2007. 640 с.
- Ангели Ф.А.* Эпоха и новая трактовка родословия Кантемиров: конец XIV – первая половина XVII вв. Кишинёв, 2010. 239 с.
- Ангели Ф.* Выжать из должности всё и даже чуточку больше // Вести Гагаузии. 2012. 4 мая.
- Ангелов Д.* Българо-византийските отношения при царуването на Иван Александър. Втори период (1331–1371) // Военно-исторически сборник. 1. София, 1974.
- Ангелов Д.* Образуване на българската народност. София, 1981.
- Ангелов П.* Българо-сръбските политически отношения при царуването на Иван Александър (1331–1371) и Стефан Душан (1331–1355) // Годишник на Софийския Университет. Исторически факултет, 72. 1878. София, 1982.
- Ангелов Ст.* Крепостната стена на Дуросторум-Дръстър-Силистра. (Предварително съобщение) // Археология. 1973. № 3.
- Ангелов Ст.* Археологическото проучване на средновековния Дръстър (Резултати и перспективи) // Дуросторум-Дръстър-Силистра. Силистра, 1988.
- Ангелов Ст.* Към топографията на средновековния Дръстър през XII в. // Приноси към българската археология. Т. II. София, 1993.
- Ангел-хранител* приходить к нам в образе лошади // Вести Гагаузии. 2001. 16 марта.
- Ангелъчев С.П.* Биз 197 164 ми оса? // Ана сөзү, 1990. Априлин 21-си.
- Андреас де Палацио.* Писмо за поражението при Варна, изпратено до кардинала Людовик (превод М. Мирчев) // ИВАД. 15. 1964.
- Андреев А.И.* Труды и материалы В.Н.Татищева о Сибири // СЭ. 1936. № 6.
- Андреев Й.* Български ханове и царе IX–XIV в. София, 1988
- Андреев Й.* България през втората четвърт на XIV в. Велико Търново, 1993.
- Андреев Й.* Няколко бележки около личността на деспотица Кераца, майка на цар Иван Александър // Българските земи през средновековието (VII–XVIII в.). Международна конференция в чест на 70-годишнината на проф. Александър Кузев. Варна, 2002.
- Андреев Й., Лазарев Ив., Павлов Пл.* Кой кой е в средновековна България. София, 1994, 1999.
- Андреев М.* Към въпроса за обичайното право в България през времето на турския феодализъм // Списание на Софийски университет, юридически факултет. Т. 47. София, 1955.
- Андреев М.* Изследвания върху обичайно право в средновековна българска държава // Списание на Софийски университет, юридически факултет. Т. 65–66. София, 1976.
- Андреев М.* Българското обичайно право. София: Наука и изкуство, 1979. 324 с.

- Андреев М.* Българското обичайно право // Етнография на България. Т. I. София, 1980.
- Андреев М., Ангелов Д.* История на българската феодална държава и право. Изд. IV. София: Наука и изкуство, 1972. 417 с.
- Андреев М., Кутиков Вл.* Договорът на добруджанския владетел Иванко с генуезците от 1387 г. (принос към изучаване на международните договори на средновековна България) // ГСУ, ЮФ. LI, 1960.
- Андрианов Б.В., Левина Л.М.* Некоторые вопросы исторической этнографии Восточного Приаралья в I тысячелетии н. э. // Этнография и археология Средней Азии. М., 1979. С. 97–98.
- Андрианов Б.В., Чебоксаров Н.Н.* Хозяйственно-культурные типы и проблемы их картографирования // СЭ. 1972. № 2.
- Андреиш Е. Н.* Система упражнений, обеспечивающая овладение речеведческими понятиями и формирование коммуникативных умений на родном языке учащихся-гагаузов // Сборник научных трудов. Т. 2. История. Этнография. Образование. Культура. Комрат: Изд-во Комратского гос. унив-та, 1999а. С. 61-65.
- Андреиш Е. Н.* Этапы формирования коммуникативных умений и навыков учащихся-гагаузов // Сборник научных трудов. Т. 2. История. Этнография. Образование. Культура. Комрат: Изд-во Комратского гос. унив-та, 1999б. С. 56-60.
- Андронников И.* А теперь об этом. М., 1981.
- Андрущак В.* Защитники Конституции // Конституционное развитие Республики Молдова на современном этапе. Кишинёв, 2004. С. 67-74.
- Аничков Е. В.* Весенняя обрядовая песня на западе и у славян / Отделение русского языка и словесности Императорской Академии Наук. Т. 74. СПб., 1903. 795 с.
- Антонов В.* Шумен и шуменска крепост. Шумен, 1995.
- Антонов Г.* Изваждане на костите на умрелия (след 7 год.), умиването им с вино и новото им погребване в с. Кестрич (Варненско); Пробождане на мъртвеца с нож в с. Кестрич // ИВАД 1909. № 2. С. 73-74.
- Антонов Г.* Населението на Кестрич, Варненско, съобщава Г. Антонов // I годишен отчет на Варненско археологическо дружество за 1906-1907 г. Варна, 1910. С. 36-38.
- Антонов С.Г.* Гагаузка песен за обсадата на Варна в 1928 г. // ИВАД. 1914. № 6. С. 72-74.
- Антонович В.В.* Археологическая карта Киевской губернии // Древности: Труды МАО. М., 1895. Т. 15. Прил.
- Антропология социальных перемен. К 70-летию Валерия Александровича Тишкова.* Отв. ред. Э.Гучинова, Г.А.Комарова, М., 2011. 757 с.
- Анципов И.А.* Государственная деревня Бессарабии в XIX веке (1812–1870 гг.). Кишинёв: Карта молдовеняскэ, 1966. 262 с.
- Анципов А.И.* Изменения в соотношении земледелия и животноводства на юге Бессарабии // Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы. М., 1970.
- Анципов А.И.* Аграрные отношения на юге Бессарабии (1812–1870). Кишинёв: Штиинца, 1978. 235 с.
- Анципов И.А.* Сельскохозяйственный рынок Бессарабии в XIX в. Кишинёв, 1981.
- Анципов И.А.* Русское население Бессарабии и Левобережного Поднепровья в конце XVIII–XIX в. Кишинёв, 1996.

- Анциупов И.А.* Роль И. А. Каподистрии в формировании административной автономии Бессарабской области // ЕИМИ. 2002. Т. III. С. 35-43.
- Анциупов И.А.* Буджак как природно-географическая зона // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат–Кишинэу: Pontos, 2006а. С. 127-133.
- Анциупов И.А.* Землепользование. Сельская община // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат–Кишинэу: Pontos, 2006б. С. 134-145.
- Анциупов И.А.* Имущественное и социальное расслоение // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат–Кишинэу: Pontos, 2006в. С. 170-184.
- Анциупов И.А.* Крымская война. Отторжение Подунавья // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат–Кишинэу: Pontos, 2006г. С. 153-169.
- Анциупов И.А.* Переселенческое движение и устройство колонистов // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат–Кишинэу: Pontos, 2006д. С. 89-99.
- Анциупов И.А.* Реформы 70-х годов // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат–Кишинэу: Pontos, 2006е. С. 185-191.
- Анциупов И.А., Топузлу Г.Н.* Очерки истории гагаузов XIX в. Кишинёв, 1993.
- Анчабадзе Ю.Д.* Прекрасный обычай гостеприимства // СЭ. 1985. № 4.
- Арабов Ю.* Об интеллигенции и скотском хуторе // АиФ. 2008. № 35.
- Арадждиони М.А.* Греки Крыма и Приазовья: история изучения и историография этнической истории и культуры (80-е гг. XVIII в. – 90-е гг. XX в.). Симферополь: ИД «Амена», 1999. 132 с.
- Арборе З.К.* Бессарабия. Букурещ, 1899.
- Арвентьев С.А.* Протоиерей Д. Г. Чакир. Некролог // КЕВ. 1916. № 50. С. 836-839.
- Аристов Н.* О земле половецкой (Историко-географический очерк). Киев, 1877.
- Аристов Н.А.* Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности // Живая старина. 1896. Вып. 3-4. С. 277-456.
- Армарчук Е.* Степь Копьеносных наездников – взгляд из XX века // Татар археологиясе. Казань. 2000. № 1–2 (6–7).
- Арнаудов М.* Очерци по българския фолклор. Т. I–II. София: Български писател, 1968–1969.
- Арнаудов М.* Студии върху българските обреди и легенди. Т. I. София: БАН, 1971. 351 с.; Т. II. София: БАН, 1972. 468 с.
- Арнаут Ф. И.* Жанр «маані» в гагаузскому фольклорі (зіставлення з жанрами маані й байати в турецькій та азербайджанській усній народній творчості. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня канд. філол. наук. Баку, 1999.
- Арсланова Ф.Х., Чариков А.А.* Каменные изваяния Верхнего Прииртышья // СА. 1974. № 3. С. 220–236.
- Артамонов М.И.* История хазар. Л.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 1962. 523 с.
- Артановский С.Н.* Историческое единство человечества и взаимное влияние культур. Л., 1967. 436 с.
- Артановский С.Н.* Некоторые проблемы теории культуры. Л.: ЛГИК, 1977. 83 с.
- Артыкбаев Ж.О.* Кочевники Евразии (в калейдоскопе веков и тысячелетий). Астана, 2005. С. 43.
- Артыкбаев Ж.О.* Среднее Прииртышье в контексте проблем евразийских степей. Т.1. Павлодар, 2007.
- Артюх Л.Ф.* Пища и питание украинских крестьян конца XIX – начала XX вв. (Этнографическая характеристика) Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Минск, 1981.

- Артюх Л.Ф., Яровая В.А.* Пища // Украинско-молдавские этнокультурные взаимосвязи в период социализма. Киев, 1987. С. 136-155.
- Арутюнов С.А.* Билингвизм и бикультурализм // СЭ. 1978. № 2. С. 3-14.
- Арутюнов С.А.* Обычай, ритуал, традиция // СЭ. 1981. № 2. С. 97-98.
- Арутюнов С.А.* Этнические процессы и язык // Расы и народы. № 15. М., 1985. С. 30-56.
- Арутюнов С.А.* Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М.: Наука, 1989. 243 с.
- Арутюнов С.А.* Кавказское застолье как социальный регулятор // Одиссей: человек в истории. М., 1990.
- Арутюнов С.А.* Этничность – объективная реальность (отклик на статью С. В. Чешко) // ЭО. 1995. № 5. С. 7-10.
- Арутюнов С.А., Рыжакова С.И.* Культурная антропология. М., 2004.
- Арутюнов С.А.* Взаимодополнительность инноваций и традиций // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 3. Материалы II Российско-Молдавского симпозиума «Культура адаптации и адаптация культуры». 20-21 апреля 2007 г. Комрат. М.: Старый сад, 2007. С. 317-350.
- Арутюнов С.А., Чебоксаров Н.Н.* Передача информации как механизм существования этносоциальных и биологических групп человечества // Расы и народы. 2. М., 1972. С. 8-30.
- Арутюнян Ю.В.* Социальная структура сельского населения СССР. М., 1971.
- Археологические исследования в Бессарабии в конце XIX – начале XX вв. // <http://moldovamap.ru/36-arheologicheskie-issledovaniya-v-bessaravii-v.html>
- Археология, этнография и искусствоведение Молдавии. Кишинёв: Картя молдовеняскэ, 1968.
- Архимандрит Инокентий.* Манастирът Св. Троица. Варна, 1903.
- Асадов Ф. М.* Арабские источники о тюрках в раннее средневековье. Баку, 1993.
- Аствацатуров Г.* Очерки истории села Парканы. Бендеры, 1995.
- Атаев М.* Свод законов Туркмено-османского государства послужил одним из источников для написания Конституции США // Нейтральный Туркменистан. 17 мая 2004 г.
- Атаниязов С.* Этнонимы в туркменском языке. Ашгабад, 1994.
- Атанасов Г.* Няколко скални манастира в Южна Добруджа // ИНМВ. № 25. 1989.
- Атанасов Г.* Скални монашески обители в Добруджа (IV–XVI в.). Автореферат на диссертация. София, 1990.
- Атанасов Г.* Етнодемографски промени в Добруджа X–XVI в. // Исторически преглед (Ипр). № 2. 1991а.
- Атанасов Г.* Ранновизантийски скални църкви и манастири в Южна Добруджа // Археология. № 3. София, 1991б.
- Атанасов Г.* Поглед към добруджанския дунавски бряг от XI до XVI в. // Ипр. №№ 8-9. 1992а.
- Атанасов Г.* Средновековни кръстове-енколпиони от Силистра // ИНМВ. № 28. 1992б.
- Атанасов Г.* Пещерные военно-стратегические сооружения ранневизантийской эпохи в Северо-восточной Болгарии // История и археология Юго-западного Крыма. Симферополь, 1993.
- Атанасов Г.* Кръст-енколпион на ANNA MONAXHNA от Дръстр // Добруджа. № 11. 1994.

- Атанасов Г.* Силистра // Материали за картата на средновековната българска държава. Плиска–Преслав. № 7. 1995а.
- Атанасов Г.* Тутракан // Материали за картата на средновековната българска държава. Плиска–Преслав. № 7. 1995б.
- Атанасов Г.* Етнодемографски и етнокултурни промени по Добруджанското Черноморие през средновековието // Ипр. № 2. 1996а.
- Атанасов Г.* Още веднъж за етногенезиса на гагаузите // Българите в Северното Причерноморие. Т. 5. В. Търново, 1996б. С. 221-237.
- Атанасов Г.* Археологически източници за потеклото на гагаузите // *Relațiile Moldo-bulgare în epoca medie și modernă*. Chișinău, 1998. С. 81-85.
- Атанасов Г.* Инсигниите на средновековните български владетели. Корони, скиптри, сфери, оръжия, костюми, накити. Плевен, 1999.
- Атанасов Г.* Откога и докога генуезците владеят Калиакра в началото на XV век // БСП. № 7. 2000а.
- Атанасов Г.* Клады земледельческих орудий из Южной Добруджи (X – начало XI вв.) // *Stratum plus*. № 5. 2000б. С. 183–209.
- Атанасов Г.* Анонимные византийские фоллисы класса «В» и нашествие печенегов на Добруджу // *Stratum plus*. № 6. 2000в. С. 111–122.
- Атанасов Г.* Нов поглед към демографските и етнокултурните промени в Добруджа през Средновековието. Изследвания в чест на чл.-кор. професор Страшимир Димитров // *Studia balcanica*. № 23. Sofia, 2001. С. 185–214.
- Атанасов Г.* Добруджанското деспотство. Към политическата, църковната, стопанската и културната история на Добруджа през XIV век. Велико Търново, 2009. 496 с.
- Атанасов Г., Чешмеджиев Д.* Средновековният скален манастир до гр. Варна (Аладжа манастир) // ИИМВ. № 26. 1991.
- Афанасьев Г. Е.* Воспоминания о Викторе Ивановиче Григоровиче // Новороссийский университет в воспоминаниях современников. К 135-летию Одесского университета. Одесса, 1999.
- Афанасьев-Чужбинский Н.С.* Поездка в Южную Россию. Санкт-Петербург, 1863.
- Афоризмы / Сб., библиограф. указ. и прим. сост. С.Д. Игнатьевым. Издание второе. Улан-Удэ, 1975.
- Ахиезер А.С.* Россия: критика исторического опыта. Т. 1. От прошлого к будущему. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1997.
- Ахинжанов М.Б.* Этногенез казахского народа. Автореф. докт. дисс. Алма-Ата, 1958.
- Ахинжанов С.М.* Из истории движения кочевых племен евразийских степей в первой половине XI в. // Археологические исследования древнего и средневекового Казахстана. Алма-Ата, 1980. С. 46–53.
- Ахинжанов С.М.* Об этническом составе кипчаков средневекового Казахстана // Прошлое Казахстана по археологическим источникам. Алма-Ата, 1976.
- Ахинжанов С.М.* Работы Новошуйбинской экспедиции // АО. 1981 г. М., 1983. С. 431.
- Ахинжанов С.М.* Кипчаки в истории средневекового Казахстана. Алма-Ата, 1989.
- Ахинжанов С.М.* Этногенетические процессы на территории Казахстана в конце I тыс. н.э. (кимаки и кыпчаки) // Проблемы этногенеза и этнической истории народов Средней Азии и Казахстана. Вып. II. История и археология. М., 1990.

- Ахинжанов С.М.* Кипчаки в X–XIII вв. Историографический обзор // <http://www.kyrgyz.ru/?page=51>
- Ахмад ибн Йахйя ибн Джабир ал-Балазури.* Завоевание Хорасана (Извлечения из сочинения «Футух ал-Булдан»). Перевод, предисловие и комментарии Г. Гоибовой. Душанбе, 1987.
- Ахметьянов Р. Г.* Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М.: Наука, 1981.
- Ашукин Н.С., Ашукина М.Г.* Крылатые слова. Литературные цитаты. Образные выражения. Изд. второе. М., 1960.
- Бабий А.И.* Православие в истории Молдавии: история и современность. Кишинёв: Картя молдовеняскэ, 1988.
- Бабилунга Н.В.* Барометр показывает бурю. Кишинёв, 1987а.
- Бабилунга Н.В.* Галацан Андрей Павлович (1875–1942) // Борцы за народное счастье. Кишинёв, 1987б.
- Бабоглу Н.И.* Дневник атеиста. Очерки на русском, гагаузском и молдавском языках. Кишинёв: Картя молдовеняскэ, 1962.
- Бабоглу Н.И.* Легенданын изи (След легенды). Рассказы. Кишинёв: Картя молдовеняскэ, 1974.
- Бабоглу Н.И.* Бужак ежеллери. Кишинев: Литература артистикэ, 1979. 212 с.
- Бабоглу Н.И.* Каранфилләр ачтылар енидән (Гвоздики расцвели вновь). Повесть, рассказы. Кишинев: Литература артистикэ, 1981. 232 с.
- Бабоглу Н.И.* Дунай, пожалуй в дом. Очерки на русском языке. Кишинёв: Литература артистикэ, 1984.
- Бабоглу Н.И.* Гвоздики расцвели вновь. Повесть, рассказы на русском языке. Кишинёв: Литература артистикэ, 1986.
- Бабоглу Н.И.* Сын Буджака // Кодры. 1987. № 11. С. 148-149.
- Бабоглу Н.И.* Тарафымын пиетлери (Мелодии родного края). Кишинев: Литература артистикэ, 1988.
- Багрянородный К.* Об управлении империей. М., 1991. 493 с.
- Баев Кр.* По въпроса за етногенезиса на гагаузите // ИВАД. 1953. Кн. IX. С. 89-104.
- Баев Кр.* Исторически народни песни у гагаузите // ИВАД. 1953. Кн. XV. 1964. С. 61–74.
- Байпаков К.М.* Город и степь в эпоху средневековья (по материалам Южного Казахстана и Семиречья) // Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций. Алма-Ата, 1989.
- Байпаков К.М.* Археологические исследования в Казахстане (1991–1995 гг.) // Российская археология. М., 1996. № 1.
- Бак П.* Земля. М., 1934.
- Бакурский С. В.* Социально-экономические проблемы демографического развития Молдавской ССР. Кишинёв: Штиинца, 1984.
- Баласчев Г.* «Огузнамето» и Изеддин // Списание на БАН. Кн. IX. Средец, 1915.
- Баласчев Г.* Държавата на огузите в Добруджа на султан Изеддин Гейкавуз и пр. // Военни известия. Год. XXVI. 1917. Бр. 33-36.
- Балиева Р.* Каракалпакский этнос и традиционное природопользование. М., 2003.
- Балкански Т.* Метрополиите на бесарабските, заднестровските, кримските и запорожките гагаузи // Граматика и семантика. Научни изследвания в чест на проф.

- дфн Станьо Георгиев по случай неговата 80-годишнина. Велико Търново, 2004. С. 293-304.
- Балкански Т.* Аспар Ери: Аспаз ери – старинно хазарско, печенежко и куманско име на България и Бесарабия // БСП. Т. 9. Одеса: Друк, 2006. С. 397-403.
- Баллада түркүлери: Солпет топлуму / Хазырл. М. А. Дурбайло. Кишинёв: Штиинца, 1991. 190 с.
- Баллас М.* Виноделие в России. Часть V. Южная Россия. СПб., 1899.
- Баллер Э. А.* Преемственность в развитии культуры. М.: Наука, 1969. 294 с.
- Балова В.И.* Основные направления развития образования в АТО Гагаузии // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 3. Материалы II Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации». 20-21 апреля 2007 г. Комрат. М.: Старый сад, 2007. С. 221-237.
- Банкова Е.С.* Детская одежда у гагаузов и болгар Молдовы: общее и особенное // ЕИМИ. 2001. Т. II. С. 96-99.
- Банкова Е.С.* Погребальные обычаи у болгар и гагаузов Молдовы: общее и особенное // ЕИМИ. 2002. Т. III. С. 100-104.
- Банкова Е.С.* Гагаузская переводная литература // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 3. Материалы II Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации». 20-21 апреля 2007 г. Комрат. М.: Старый сад, 2007. С. 365-375.
- Банкова И.Д.* Присубстантивный инфинитив в современном гагаузском языке // ЕИМИ. Т. II. Кишинэу, 2001. С. 147-150.
- Банкова И.Д.* Структурно-семантическая классификация сложных прилагательных в современном гагаузском языке // ЕИМИ. 2002. Т. III. С. 131-137.
- Банкова И.Д.* Двухязычие в этнокультурном облике гагаузов // VI конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы. 28 июня – 2 июля. СПб., 2005а. С. 92.
- Банкова И.Д.* Людмила Александровна Покровская: Библиография. К 80-летию со дня рождения / Сост. и отв. Ред. Банкова И. Комрат: Комрат. Гос. ун-т, 2005б. 50 с.
- Банкова И.Д.* Структурные модели терминологических единиц гагаузского языка // ЕИМИ. 2006. Т. VI. С. 118-122.
- Банкова И.Д.* Традиционные ценности гагаузов и их роль в социализации личности // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 2. Материалы II Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации». 20-21 апреля 2007 г. Комрат. М.: Старый сад, 2007. С. 402-418.
- Банкова И.Д., Главчева А.Г.* Русский язык в Гагаузии // Русский язык в тюрко-славянских этнокультурных взаимодействиях (Этнологические очерки). М.: Старый сад, 2005. С. 196–220.
- Баркова А.Л.* Новый год: символика современного ритуала // Человек. № 1. М., 2002. С. 56-67.
- Бартольд В.В.* Китаби Коркуд // Записки восточного отделения ИАН. Т. 8. СПб., 1894. С. 207.
- Бартольд В.В. Турецкий эпос и Кавказ // Книга моего деда Коркута. Перевод В. В. Бартольд М-Л., 1962.

- Бартольд В.В.* История культурной жизни Туркестана // Бартольд В.В. Сочинения. Т. II. Ч.1. М., 1963а.
- Бартольд В.В.* Очерк истории туркменского народа // Бартольд В.В. Сочинения. Т. II. Ч. 1. М., 1963б.
- Бартольд В.В.* Туркестан в эпоху монгольского нашествия // Бартольд В.В. Сочинения. Т. I. М., 1963в.
- Бартольд В.В.* Отчет о поездке в Среднюю Азию с научной целью. 1893–1894 гг. // Сочинения. Т. IV. М., 1966а. С. 21-91.
- Бартольд В.В.* К вопросу о погребальных обрядах турков и монголов // Сочинения. Т. IV. М., 1966б. С. 377-396.
- Бартольд В.В.* Сочинения. В 9-ти томах. Т. IV. М., 1966в.
- Бартольд В.В.* Новый труд о половцах // Сочинения. Т. V. М., 1968а. С. 392-408.
- Бартольд В.В.* Коркуд // Сочинения. Т. V. М., 1968б. С. 236-237.
- Бартольд В.В.* Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии / Бартольд В.В. Сочинения. Т. 5. М., 1968в.
- Бартольд В.В.* Извлечение из сочинения Гардизи Зайн Ал-Ахбар // Сочинения. М., 1973а. Т. VIII: Приложение к «Отчету о поездке в Среднюю Азию с научной целью». 1893–1894 гг.
- Бартольд В.В.* О некоторых восточных рукописях в Константинополе и Каире // Сочинения. Т. VIII. М., 1973б. С. 220-253.
- Бартольд В.В.* Хулагу // Сочинения. Т. VII. Работы по исторической географии и истории Ирана. М., 1971.
- Бартольд В.В.* Сочинения. Т. 9. М., 1977.
- Барфилд Т.* Опасная граница: кочевые империи и Китай. СПб., 2009.
- Басилов В.Н.* О туркменском «пире» дождя Буркут-баба // СЭ. 1963. № 3. С. 42–52.
- Басилов В.Н.* Культ святых в исламе. М.: Мысль, 1970. 144 с.
- Басилов В.Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1992. 327 с.
- Баскаков Н.А.* К вопросу о классификации тюркских языков // Известия АН СССР. Отделение литературы и языка. Т. XI. Вып. 2. М., 1952. С. 121-134.
- Баскаков Н.А.* Тюркские языки. М.: Изд-во вост. лит-ры, 1960. 242 с.
- Баскаков Н.А.* Родо-племенные названия кыпчаков в топонимии Южной Молдавии // Топонимика Востока. Новые исследования. М., 1964.
- Баскаков Н.А.* Введение в изучение тюркских языков. М.: Высшая школа, 1969. 383 с.
- Баскаков Н.А.* Этнографическая лексика и терминология в национально-русских словарях // Проблематика определений терминов в словарях разных типов. Л., 1976. С. 236-249.
- Баскаков Н.А.* Тюркизмы в русской лексике // СТ. 1979. № 6. С. 3-9
- Баскаков Н.А.* Об унификации названий древних и средневековых письменных тюркских языков // ТС. 1977. М., 1981. С. 21-26.
- Баскаков Н.А.* Микроэтнонимы узов (огузов) – Черных Клобуков в русских летописях // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. Budapest, 1982. Т. XXXVI(1–3). С. 41-42.
- Баскаков Н.А.* О тюркских лексических заимствованиях в русском языке // СТ. 1985. № 1. С. 11-19.
- Баскаков Н.А.* Огузский ареал в истории консолидации тюркских языков // СТ. 1987. № 1.

- Батманов И.А.* Язык енисейских памятников древнетюркской письменности. Фрунзе, 1959.
- Батизат Г.В.* Раннехристианские и византийские источники о распространении христианства на территории современной Украины // *Stratum plus*. № 5. 2000. С. 477-501.
- Баторов П.П.* Белкование у аларских бурят и народные поверья // *Бурятоведение*. 1925. № 1.
- Баурчулу Л.А.* Поглед върху историята на събирането и публикуването на гагаузкия песенен фолклор // *БСП*. Т. 3. Велико Търново, 1994. С. 351-356.
- Баурчулу Л.А.* Някои особености на функционирането на гагаузките припевки «маане» // *БСП*. Т. 4. Велико Търново, 1995. С. 423-432.
- Баурчулу Л.К.* Фольклор в творчестве гагаузских писателей // *Курсом развивающей Молдовы*. Т. 3. Материалы II Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации». 20-21 апреля 2007 г. Комрат. М.: Старый сад, 2007. С. 351-364.
- Баурчулу Л.К.* Отражение народных традиций в произведениях гагаузских писателей Н. Бабоглу и С. Куроглу // *Курсом развивающей Молдовы*. Т. 4. Материалы к III Российско-Молдавскому симпозиуму «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов». 2008 г., Комрат. М.: Старый сад, 2008. С. 452-467.
- Баурчулу А.П., Баурчулу Л.К.* Русско-гагаузский словарь юридических терминов. Комрат: Raza de sud, 2000. 126 с.
- Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1986. 444 с.
- Бачинская Е.* Болгарское и молдавское население в Дунайском казачьем войске (1828-1869) // *Молдавско-болгарские отношения в Средние века и Новое время. Доклады международной научной конференции*. Кишинёв, 21-23 октября 1996. С. 104.
- Бачинский А.Д.* В семье советской: социалистическое строительство в Придунайских землях Украинской ССР. Киев-Одесса, 1984.
- Бачинский А.Д., Дихан М.Д.* Червоноармійське // *Історія міст і сіл УРСР*. Київ, 1969.
- Бачинский А.Д., Добролюбовский А.О.* Буджакская орда в XVI-XVII вв. (историко-археологический очерк) // *Социально-экономическая и политическая истории Молдавии периода феодализма*. Кишинёв, 1988.
- Бачинський А.Д.* Воз'єднання придунайських земель з Радянською Україною і початок соціалістичних перетворень у краї // *Український історичний журнал*. 1980. № 7.
- Бачинський А.Д.* Центральне болгарське училище в Комраті, 1868 р.: (3 історії російсько-болгарських культурних зв'язків в другій половині XIX ст.) // *3 історії південних та західних слов'ян*. Одеса, 1962.
- Бгажноков Б.Х.* Прием почетного гостя в традиционной культуре адыгейских (черкесских) народов // *Этнические стереотипы поведения*. Л., 1985.
- Бгажноков Б.Х.* Основание гуманистической этнологии. М., 2003.
- Безекевич-Троцкий Е.Э.* Описание свадебных обрядов у древних караимов Крымского полуострова // *Архив Ленинградского музея этнографии народов СССР*. ф. 2, оп. 2, д. 255, л. 2.

- Бейлекчи В.С.* Ранний энеолит низовьев Прута и Дуная. Кишинёв, 1978.
- Бейлекчи В.С.* Раскопки кургана 3 у с. Копчак // Археологические исследования в Молдавии. 1985 г. Кишинёв, 1990.
- Бекмуратова А.Т.* Терминология родства у каракалпаков // Семья и семейные обряды народов Средней Азии и Казахстана. М., 1978. С. 27–40.
- Беленицкий А.М.* Конь в культурах и идеологических представлениях народов евразийских степей в древности и раннем средневековье // КСИА. Вып. 154. М., 1978. С. 31–39.
- Белов В.* Гудят провода. Рассказы. М., 1978.
- Белов В.И.* Лад. Очерки о народной эстетике. М., 1982.
- Бенжамен П. Уорф.* Отношения норм мышления и поведения к языку // Новое в лингвистике. Вып. 1., 1960.
- Беновска М.* Сущност и естетически измерения на обрета Герман // Обреди и обреден фолклор. София, 1981. С. 235–255.
- Беновска М.* Етнически образи в българския фолклор // Връзки на съвместимост и несъвместимост. София, 1994. С. 245–247.
- Бенуа А.* Мои воспоминания. В пяти книгах. Книги первая, вторая, третья. Изд. второе, дополненное. М., 1990.
- Бенуа А.Н.* История живописи всех времен и народов. Том 1. История пейзажной живописи. СПб., 2002.
- Берг Л.С.* Климат и жизнь. М., 1922.
- Берг Л.С.* Население Бессарабии. Этнографический состав и численность. Пг., 1923.
- Берг Л.С.* Бессарабия. Страна, люди, хозяйство. Прг.: Огни, 1918. 241 с.; Кишинёв: Universitas, 1993. 196 с.
- Бердыев М. С.* Ислам – проводник иранизмов в тюркскую кочевую среду // Ислам и народная культура. М., 1998.
- Бернштам А.Н.* Очерк истории гуннов. Л.: ЛГУ, 1951. 262 с.
- Бернштам А.Н.* Социально-экономический строй орхоно-енисейских тюрок VI–VIII вв. М.–Л., 1946.
- Бернштейн С.В.* Болгарская эмиграция в Россию в 1828–1829 гг. // Ученые записки Института славяноведения. М., 1949.
- Бернштейн С.В.* Балканская тюркология в СССР // Основные проблемы балканистики в СССР. М.: Наука, 1979. С. 222–231.
- Бернштейн С.В.* Основные этапы переселения болгар в Россию в XVIII–XIX вв. // Советское славяноведение. 1980. № 1. С. 52–53.
- Бессарабец (газета). 22 апреля 1900 г.
- Бессарабская губерния в 1870–1875 гг. Перечень населенных мест. Сост. А. Н. Егуннов. Кишинёв, 1876.
- Бессарабские областные ведомости. (Официальный орган Бессарабского губернского правления). 1870.
- Бессарабский вестник. 1890. № 232.
- Бессарабское сельское хозяйство. (Журнал) № 5, № 10. Кишинёв, 1913.
- Бешевлиев В.* Религията на прабългарите // Българска историческа библиотека. Т. 2. 1930.

- Бешиков Л.* България и Добруджа. Добрич: ИК «Людмил Бешков», 1992. 95 с.
- Бигаев Р.И., Данилов П.А., Умаров М.У.* Гагаузлар фольклоридан // Узбек тили ва адабиети масаллари. № 4. Ташкент, 1960а. С. 27–32.
- Бигаев Р.И., Данилов П.А., Умаров М.У.* Некоторые фонетические особенности гагаузского языка // Лимба ши литература молдовеняскэ. Кишинэу, 1960б. № 2. С. 50-56.
- Бигаев Р.И., Данилов П.А., Умаров М.У.* О гагаузах Средней Азии // Известия Академии наук УзССР. Серия общественных наук. Ташкент, 1960в. № 6. С. 60-65.
- Бигаев Р.И., Данилов П.А., Умаров М.У.* Aspects du folklore des gagaouzes de l'azie Centrale // SAO. Vol. III. București, 1961. P. 31–45.
- Бизим дост Настрадаин (Наш друг Настрадаин). Народные анекдоты. Сост. и перев. П. Чеботарь. Комрат, 1992.
- Бикбулатов Н.В.* Система родства у тюркоязычных народов и проблема большой семьи // Всесоюзная тюркологическая конференция 27-29 сентября 1976 г. Секция № 3. Этнические и историко-культурные связи тюркских народов СССР. Тезисы докладов и сообщений. Алма-Ата, 1976.
- Бикбулатов Н.В.* Скользящий счет поколений в урало-алтайских системах родства (по данным ареальных наблюдений) // Ареальные исследования в языкознании и этнографии (язык и этнос). Л.: Наука, 1983. С. 240-249.
- Бикова Н.* Мовна поведінка гагаузів мешканців с. Старі Трояни Одеської області // Круглий стол «Тюркомовні народи України» (мови та культури татар, гагаузів, урумів, караїмів і кримчаків) у межах конференції «Феномен А. Кримського у світовій науці (до 135-річчя від дня народження)». Київ: Видавничий Дім Дмитра Бураго, 2005. С. 68-73.
- Билэгт Л.* Раннемонгольские племена (этногенетические изыскания на основе устной истории). Улаанбаатар, 2007.
- Бичурин Н.Я. (о. Иакинф).* История первых четырех ханов из дома Чингисова. СПб., 1829.
- Бичурин Н.Я. (о. Иакинф).* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1. М., 1950. С. 220-221.
- Бичурин Н.Я. (о. Иакинф).* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 2. М.-Л., 1950.
- Благодарность Д.Г. Чакиру от Кишинёвского духовного епархиального попечительства // КЕВ. 1912. № 43. С. 362.
- Благоев Г.* Канонични кръвни жертви в традициите на българите мюсюлмани. Ислям и народни традиции // БФ. 1996. № 3-4. С. 70-84.
- Благоева С.* Болгарские народные украшения. София, 1977.
- Блок А.* Собрание сочинений. Т. 1. М.-Л., 1960.
- Блок М.* Апология истории, или Ремесло историка. М., 1973.
- Бломквист Е. Э.* Крестьянские постройки восточных славян // Восточнославянский этнографический сборник. М., 1956.
- Боас Ф.* Задачи антропологического исследования // СЭ. 1933. № 3-4. С. 176-189.
- Бобринский А.* Курганы и случайные находки близ местечка Смелы. Т. III. СПб., 1887.
- Бобчев С.* Агарлък (прид) произхождение на прикята // ПС. Год. XIV. София, 1904.
- Бобчев С.* Българската челядна задруга. София, 1907.
- Бобчев С.* Сборник на българските юридически обичаи. Ч. I. Гражданско право: Т. I. Семейно право. Пловдив, 1896; Т. II. Вещи, наследство, обязательства. София,

- 1902; Ч. II. Държавно право. София, 1915; Ч. III. Българско обичайно съдебно право. София, 1917; Ч. IV. Българско обичайно наказателно право // СБНУН. Кн. XXXVII. София: Печатница П. Глушков, 1927. 318 с.
- Бобчев С.* За делиорманските турци и къзълбашите. София, 1929.
- Бобчев С.* Титли и служби в областното управление на старовременска България според грамотите на българските царе // Известия на историческо дружество. Кн. XI-XIII. 1932. С. 228-248.
- Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства. М.: Искусство, 1971а. 544 с.
- Богатырев П.Г.* Магические действия, обряды и верования Закарпатъя // Вопросы теории народного искусства. Москва, 1971б.
- Богдан М.* Гайдукские песни гагаузов // Българи и гагаузи заедно през годините: Материали от петата и от шестата международни научни конференции на тема «Функционирането на българския и другите езици и литератури в контекста на езиковата ситуация в Република Молдова» (11 май, 2005 г. 11 май, 2006 г.). Комрат: Знак'94, 2007. С. 110-115.
- Богданов Г.* Джамалски празник в с. Чаушь-Къой // ИВАД. 1909. 2. С. 75.
- Богданов П.* Прабългари. София, 1976.
- Богданова Л.* Мотивът за предопределената смърт в български фолклор // ИЕИМ. 1975. Кн. XVI. С. 207-264.
- Богородицкий В.А.* Введение в татарское языкознание, Казань, 1934; 1953.
- Бодрийяр Ж.* Соблазн. М.: Ad Marginem, 2000. 313 с.
- Боев Е.* За българо-тюркските езикови връзки // Известия на Института за български език, 1962. Кн. VIII. С. 160.
- Боев Е.* За предтурского тюркско влияние в българския язык / Известия на Института за български язык. Кн. 1. София, 1965. С. 3-17.
- Боев Е.* Гагаузите // Народна култура. Бр. 27/2. Т. VIII. София, 1970.
- Боев Е.* Гагаузите и освободителната война // Бюлетин на главно политическо управление на народната армия. № 12. София, 1977. С. 44-51.
- Боев Е.* За потеклото на гагаузите // Чиракман–Карвуна–Каварна. София, 1982. С. 113-117.
- Боев П.* Произход на населението на Каварненската селищна система в светлината на антропологията // Каварна от древността до Освобождението. Съст. В. Василев и др. София, 1984. С. 19-29.
- Боев Е.* За произхода на турските говори на българите // Богата история и революционни традиции. Из миналото на Търговищкия край. Велико Търново, 1987а. С. 158-162.
- Боев Е.* Нашите сънародници гагаузите // СУ «Св. Кл. Охридски». ЦИЕК. София, 1987б.
- Боев Е.* Из пътищата на Лудогорието. Разград, 1988.
- Боев Е.* Тюркология, реалности и терминология. София: ЦИЕК, 1989.
- Боев Е.* Не заблудата, а лъжата за гагаузите. София, 1995. 16 с.
- Боев Е.* Етнокултурната ситуация в Северното и Западното Причерноморие през първата половина на XIX век // Украйна и България. Етнокултурни и етнолингвистични аспекти. София: Албатрос, 1999. С. 7-58.
- Боев Е.* Междубългарски наименования, прозвища и прякори (с кратък речник). София: Тангра Тан Нак Ра ИК, 2006а. 64 с.

- Боев Е.* Турските песни в сборника на Ат. Вас. Върбански «Песните на Бердянските българи» // БСП. Т. 9. Одеса: Друк, 2006б. С. 389-396.
- Боев Е.* Методически и методологически проблеми при изследването на езика на гагаузите от Северното Причерноморие // Българите от Молдова и Украйна – език, литература, история, култура и образование. София, 2009. С. 35-38.
- Божилков И., Гюзелев В.* История на Добруджа. Средновековие. Т. 2. Велико Търново, 2005.
- Бокова И.* Личностна идентификация и фолклор // БФ. 1993а. № 1. С. 15-21.
- Бокова И.* Фолклор и национална идентичност // БФ. 1993б. № 4. С. 67-71.
- Бокова И.* Културна идентичност – образи на отъждествяване и оразличаване // БФ. 1998. № 1-2. С. 4-21.
- Болгары. Очерк традиционной народной культуры. М., 1984.
- Болгары и гагаузы Молдовы: проблемы взаимоотношений. // Светлина. Информационен бюлетин на Дружество на бессарабские българи «Кирил и Методий». 1992. Септември-Октомври.
- Большая книга афоризмов. М., 2000.
- Бомешко Б.Г.* Засуха и голод в Молдавии. 1946–1947 гг. Кишинёв.
- Бонч-Осмоловский Г.А.* Брачные обряды татар горного Крыма // Известия государственного русского географического общества. Т. VIII, М.–Л., 1926.
- Боргояков М.И.* Гуннско-тюркский сюжет о прародителе-олене (быке) // СТ. 1976. № 3. С. 55-59.
- Борзаковский П.* Филипп Карлович Брун // Новороссийский университет в воспоминаниях современников. К 135-летию Одесского университета. Одесса, 1999.
- Борисов С.Б.* Эволюция жанров девичьего альбома в 1920–1990-е годы // Шадринский альманах. Вып. 1. Шадринск, 1997.
- Боровкова Л.А.* Запад Центральной Азии во II в. до н.э. – VII в. н.э. (историко-географический обзор по древнекитайским источникам). М., 1989.
- Боровкова Л.А.* Царства «западного края» во II–I веках до н.э. (Восточный Туркестан и Средняя Азия по сведениям из «Ши цзи» и «Хань шу»). М., 2001.
- Боршевский А.П.* Применение местных законов и обычного права в гражданском судопроизводстве в мировых судах Бессарабии (60–70-е гг. XIX в.) // Revista de etnologie și culturologie. Vol. 4. Chișinău, 2008. P. 162-165.
- Ботезату Г.Г.* Молдавский фольклор. Кишинёв: Картя молдовеняскэ, 1976. 208 с.
- Боцанов Р.* Населението на с. Чаушкьой, Балчишко, съобщава Р. Боцанов // II годишен отчет на Варненското археологическо дружество за 1907–1908 г. Варна, 1910. С. 36-38.
- Бошков В.* Буджактан лүзгър (Ветер с Буджака). Стихи. Одесса, 1993.
- Бошков В.* Айазма (Освященная вода). Стихи. Одесса, 1995.
- Бошков В.М.* Роль книгоиздания Украины в формировании духовности гагаузского народа // Научные труды молодых ученых Одесского государственного политехнического университета. Гуманитарные науки. Естественные науки. Технические науки. Одесса, 1997а.
- Бошков В.М.* Роль информационного поля в формировании духовных ценностей гагаузского этноса // Современное состояние и перспективы развития гуманитарных наук (Социология, социальная психология, менеджмент). Ч. 2. Одесса, 1997б.
- Бошков В.М.* «Ана тарафы» на Одеському радіо // Фабрика радіоінформації. 70-річчю державного радіомовлення на Одещині присвячується. Одеса, 2000.

- Бошков В.М.* Гагаузи у наукових дослідженнях учених Одеського (Новоросійського) університету // Записки історичного факультету. Вип. 16. Одеса, 2006.
- Бошков В.М.* Гагаузская проблематика в телерадиопространстве Одесщины (1990–2007) // Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. Вып. 2. Одесса: Паллада, 2008. С. 72-75.
- Бранденбург Н.Е.* Курганы южного Приладожья // МАР. Т. 18. СПб., 1895.
- Бранденбург Н.Е.* К вопросу о каменных бабах // Труды VIII Археологического съезда. Т. III. М., 1897.
- Бранденбург Н.Е.* Какому племени могут быть приписаны те из языческих могил, в которых вместе с покойником погребены остовы убитых лошадей? // Труды ХАС. Т. I. М., 1899.
- Бранденбург Н.Е.* Журнал раскопок. СПб., 1908.
- Брентъес Б.* От Шанидара до Аккада. М. 1986.
- Бромлей Ю.В.* Опыт типологизации этнических общностей // СЭ. 1972. № 5. С. 61-81.
- Бромлей Ю.В.* Этнос и этнография. М.: Наука, 1973. 283 с.
- Бромлей Ю.В.* Современные проблемы этнографии. М.: Наука, 1981. 390 с.
- Бромлей Ю.В.* Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983. 412 с.
- Брук С.* Население мира (этнодемографический справочник). М.: Наука, 1986. 829 с.
- Брун Ф.К.* Черноморье. Сборник исследований по исторической географии Южной России // Записки Новороссийского университета. Ч. 2, Одесса, 1879.
- Брун Ф.К.* Некоторые исторические соображения по поводу названия Добруджи // *Брун Ф. К.* Черноморье. Сборник исследований по исторической географии Южной России. Ч. 2. Одесса, 1880.
- Будагов Р.А.* История слов в истории общества. М., 1971.
- Будаев Н.* Западные тюрки в странах Востока // <http://buday.narod.ru>
- Будак И.Г.* Буржуазные реформы 60–70 годов XIX в. в Бессарабии. Кишинёв, 1961. 219 с.
- Буджактан сеслър: Литература йазылары / Хазырл. Д. Танасоглу. Кишинёв: Карта молдовеняскэ, 1959. 227 с.*
- Булатова А.Г.* Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана в XIX – начале XX вв. Л.: Наука, 1988. 197 с.
- Булгар С.С.* Жан пазары (Ради жизни). Документальные очерки. Кишинёв: Карта молдовеняскэ, 1988.
- Булгар С.С.* Дев адамын оолу (Сын великана). Масаллар (Сказки, рассказы) Кишинёв: Литература артистикэ, 1990а. 64 с.
- Булгар С.С.* Жанавар йортулары. Аннатмаклар. (Волчьи праздники). Рассказы. Кишинёв: Литература артистикэ, 1990б. 317 с.
- Булгар С.С.* История гагаузского народа в научных исследованиях В.А.Мошкова // Этногенез и этническая история гагаузов. Исследования и материалы. Т. 1. Составление и редакция С.С.Курогло. Кишинёв, 2002. С. 103-111.
- Булгар С.С.* Гагаузские судьбы. Деятели культуры и науки: 200 лет истории. Кишинёв: Центр. типогр., 2003а. 192 с.
- Булгар С.С.* К вопросу о истории гагаузов в первой половине XX в. // Материалы Междунар. научно-практ. конф., посвященной 7-ой годовщине Гагауз Ери (Гагаузии). Т. I. Комрат: Комрат. Гос. ун-т, 2003б. С. 33-37.
- Булгар С.С.* Протоиерей Михаил Чакир // Страницы истории и литературы гагаузов XIX – нач. XX вв. Chişinău: Pontos, 2005а. С. 57-74.

- Булгар С.С.* Литературное наследие Михаила Михайловича Чакира // Страницы истории и литературы гагаузов XIX – нач. XX вв. Chişinău: Pontos, 2005б. С. 113-125.
- Булгар С.С.* Народное движение «Гагауз Халкы» (1989-1994) // Русин. Международный исторический журнал. № 4 (6). Кишинёв: «ELENA-V.I.», 2006а. С. 163-173.
- Булгар С.С.* Государство в Добрудже XIV – нач. XV вв. // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006б. С. 54-60.
- Булгар С.С.* Добруджа в составе Османского государства в XV – начале XVII вв. // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006в. С. 61-70.
- Булгар С.С.* В годы Крымской войны 1853-1856 гг. // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006г. С. 146-152.
- Булгар С.С.* Бессарабские ополченцы, участники Русско-турецкой войны 1877–1878 гг. // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006д. С. 238-239.
- Булгар С.С.* Участие гагаузов в Русско-японской войне 1904–1905 гг. // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006е. С. 270-272.
- Булгар С.С.* Комратское восстание 1906 года // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006ж. С. 273-285.
- Булгар С.С.* В годы Первой мировой войны 1914–1918 гг. // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006з. С. 286-289.
- Булгар С.С.* Участие гагаузов в революции и гражданской войне // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат–Кишинэу: Pontos, 2006и. С. 290-297.
- Булгар С.С.* Гагаузы в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат–Кишинэу: Pontos, 2006к. С. 325-348.
- Булгар С.С.* Список участников боевых действий в Демократической Республике Афганистан (25 декабря 1979 г. – 15 февраля 1989 г.), проживающих на территории АТО Гагаузия // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат–Кишинэу: Pontos, 2006л. С. 387-398.
- Булгар С.С.* Из истории православия у гагаузов // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат–Кишинэу: Pontos, 2006м. С. 463-476.
- Булгар С.С.* Из истории литературы гагаузов XIX – нач. XX вв. // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат–Кишинэу: Pontos, 2006н. С. 493-498.
- Булгар С.С.* История города Комрата. Кишинэу: Tipogr. «Reclama», 2008. 310 с.
- Булгар С.С.* Гагаузы Бразилии. История одной эмиграции 1925–1930 гг. // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 8. Единство и многообразие в системе культурного наследия. М.: Старый сад, 2009. С. 419-443.
- Булгар С.С.* Гагаузы Греции // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 9. История в культуре и культура в истории. М.: Старый сад, 2010. С. 152-158.
- Булгар С.С., Дьячук И.А.* Изобразительное искусство // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат–Кишинэу: Pontos, 2006. С. 558-572.
- Бунин И.А.* Деревня. М., 1961.
- Бунин И.А.* Избранное. Стихотворения. Переводы / Сост. и послесловие О. Михайлова. М., 1977.
- Бурдуков А.В.* Значение молочных продуктов и способы их приготовления у монголов в Джаргалантуйском и Джабхалантуйском округах МНР // СЭ. 1936. № 1. С. 121-129.
- Бурмов Ал.* Към въпроса за произхода на прабългарите. Избрани произведения. Т. I. София, 1968.

- Буслаев Ф.И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства // Русская народная поэзия. Т. 1. СПб., 1861.
- Бутков П.Г.* Оборона летописи русской, Нестеровой от навета скептиков. СПб., 1840.
- Бутков П.Г.* О финских словах в русском языке // Труды РАН. Ч. V. СПб., 1842.
- Българите в Румъния XVII – XX в. Документи и материали. Съст. М. Младенов, Н. Жечев, Б. Нягулов. София: ИК «БАН», 1994. 420 с.
- Българскія народнѣя песни / Собр. Л. Каравеловым. М., 1905.
- Български етимологичен речник. Т. I, II, III. София, 1971; Т. II. Съст. Вл. Георгиев и др. София, 1979.
- Българските алиане (Сб. етнографски материали). София: Климент Охридски, 1991. 218 с.
- Българските земи в европейската картографска традиция (III–XIX в.). София, 2008.
- Българско народно поетическо творчество. Отбор и хар-ка от М. Арнаудов. Т. I. София, 1976.
- Българско народно творчество. Обредни песни. В 12-ти тома / Отобр. и ред. М. Арнаудов, Х. Вакарелски. Т. V. София: Български писател, 1962. 666 с.
- Българско-руски речник. М., 1986.
- Бърня П.П.* Сельские поселения Молдавии XV–XVII вв. Кишинёв, 1869.
- Бэешу Н. М.* Поезия популарэ молдовеняскэ а обичеюрилор де Анул Ноу. Кишинэу: Штиинца, 1972а. 236 с.
- Бэешу Н. М.* К вопросу об истории развития обряда поэтического текста традиционного «Плугушора» // Женурь ши спечий фолклориче. Кишинэу: Штиинца, 1972б. С. 88-111.
- Бэешу Н. М.* Поезия популарэ а обичерилор календариче / Алкэт., комент. Н. Бэешу. Кишинэу, 1975.
- Бюк А.П.* «Гагауз ТВ»: вчера, сегодня, завтра // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 3. Материалы II Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации». 20-21 апреля 2007 г. Комрат. М.: Старый сад, 2007. С. 253-257.
- Вайнштейн С.И.* Проблемы происхождения и формирования хозяйственно-культурного типа кочевых народов умеренного пояса Евразии // IX МКАЭН. Доклады советской делегации. М., 1973.
- Вайнштейн С.И.* Проблемы истории жилища степных кочевников Евразии // СЭ. 1976. № 4. С. 42-62.
- Вакарелски Х.* «Къносване». Обичай из българската сватба // ИЕИМ, 1927. № 1-4. С. 107-114.
- Вакарелски Х.* Бит и език на тракийските и малоазийските българи. Ч. I. Бит // Тракийски сборник. 1935. № 5.
- Вакарелски Х.* Българските празнични обичаи. София, 1943.
- Вакарелски Х.* Добруджа. София: БАН, 1964.
- Вакарелски Х.* Етнография на България. Изд. 2. София: Наука и изкуство, 1977. 671 с.
- Вакарелски Х., Иванов Д.* Български народни песни в сега и минало. София, б. г.
- Вакарелски Хр.* Български погребални обичаи (сравнително изучаване). София, 1990.
- Валиханов Ч.* Сочинения. Записки РГО по отделению этнографии. Т. XXIX. СПб., 1904.

- Ванчугов В.П., Субботин Л.В., Дзиговский А.Н. Курганы приморской части Днестро-Дунайского междуречья. Киев, 1992.
- Варбан С.А., Рудик Г.А. Целостная образовательная система на региональном уровне // Сборник научных трудов. Т. 2. История. Этнография. Образование. Культура. Комрат: Изд-во Комратского Гос. унив-та, 1999. С. 12-15.
- Варзарь А.М. К вопросу о физическом типе ранних фракийцев // IV Конгресс этнографов и антропологов России. Нальчик, 20-23 сентября. М., 2001.
- Варзарь А.М. Этногенез гагаузов по данным аутосомных ДНК-маркеров // Revista de etnologie și culturologie. Vol. 4. Chișinău, 2008. P. 99-104 (а также см.: http://serin.su/publ/a_m_varzar_ehtnogenez_gagauzov_po_dannym_autosomnykh_dnk_markerov/1-1-0-41).
- Варзарь А.М., Спицын В.А., Спицына Н.Х. Исследования генетической структуры популяции гагаузов Молдавии: предварительная оценка // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006. С. 49-53.
- Варзарь А.М., Спицын В.А., Шереметьева В.А. Генетико-демографическое исследование популяции гагаузов Молдавии // Генетика. 2003. Т. 39. № 9. С. 1258-1267.
- Варненски общински вестник. 1933–1934. Бр. 309-310. Архивни материали. Бр. 319-320.
- Васева В. Към проучване на обичая «помана» у българите и румънци // БЕ. 1993. № 4. С. 91-102.
- Василева М. Сходства и отлики в българската и турската сватба в група села на Разгартски окръг // ИЕИМ. 1969. Т. XII. С. 161-190.
- Василева М. За връзките и взаимните влияния в сватбените обичаи на българското и турското население в североизточна България // Първи конгрес на българското историческо дружество. 27-30 януари 1970 г. София, 1972. С. 263-265.
- Василева М. Календарни празници и обичаи // Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София: БАН, 1974.
- Василева М. Лазаруване (Български празници и обичаи). София, 1982.
- Василева М. Календарни празници и обичаи // Етнография на България. Т. III. София, 1985а. С. 89–139.
- Василева М. Календарни празници и обичаи // Капанци. Бит и култура на старото българско население в Североизточна България (Етнографски и езикови проучвания). София: БАН, 1985б. С. 89–139.
- Василева М. Коледа и Сурва. София: Септември, 1988. 93 с.
- Василевич Г.М. Древние охотничьи и оленеводческие обряды эвенков // Сборник Музея антропологии и этнографии АН СССР. Т. XVII. М.-Л., 1957.
- Василиоглу К.К. Гагаузский язык и проблемы гагаузской письменности // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 2. Материалы II Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации». 20-21 апреля 2007 г. Комрат. М.: Старый сад, 2007. С. 245-259.
- Василиоглу К., Кӱсӱ М. Окумак – севгили занаатым 4–5 класслар ичин. Кишинев, 1993.
- Васильева И.Н. Погребения средневековых кочевников на территории Куйбышевского Поволжья // Древняя история Поволжья. Куйбышев, 1979.
- Васильевский В.Г. Византия и печенеги (1048-1094) // Труды В.Г. Васильевского. Т. 1. СПб.: Тип. Имп. акад. наук, 1908.

- Васюткин С.М.* О типологии погребений средневековых кочевников Северо-Западного Прикаспия // Вопросы этнической истории Волго-Донья в эпоху средневековья и проблема буртасов. Пенза, 1990. С. 18–21.
- Ватаману И.* Заблуждения и правда // Moldova Suverana. 1990. 8 сентября.
- Вацуро В.Э.* Литературные альбомы в собрании Пушкинского дома (1750–1840-е гг.) // Ежегодник рукописного отдела Пушкинского дома на 1977 год. Л., 1979.
- Вацуро В.Э.* С.Д.П. Из истории литературного быта пушкинской поры. М., 1989.
- Вебер М.* Избранное. Образ общества. М., 1994.
- Велецкая Н.Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М.: Наука, 1978. 235 с.
- Великанова М.С.* Палеоантропология Прутско-Днестровского междуречья. М., 1975.
- Вернадский Г.* Золотая Орда, Египет и Византия в их взаимоотношениях в царствование Михаила Палеолога // СК. № 1, 1927
- Весела З.* К вопросу о положении христианской церкви в османском государстве // Османская империя: государственная власть и социально-политическая структура. М.: Наука, 1990.
- Веселовский А.Н.* Разыскания в области русского духовного стиха / Сборник отделения русского языка и словесности. Собр. соч. Т. XXXII. СПб.: Типогр. импер. АН, 1883. 461с.
- Веселовский Н.И.* Мнимые «каменные бабы» // Вестник археологии и истории. Вып. XVII. СПб., 1906.
- Веселовский Н.И.* Современное состояние вопроса о «каменных бабах» // Записки Одесского общества истории и древностей. Т. XXXII. Одесса, 1915.
- Веселовский Н.И.* Хан из темников Золотой Орды Ногай и его время // Записки Российской Академии Наук. Пг., 1922. 13. Вып. 6. С. 44-50.
- Вести Гагаузии – газета на русском языке (изд. г. Комрат, Республика Молдова).
- Взгляд в историю – взгляд в будущее: русские и советские писатели, учёные, деятели культуры о США. Состав., авт. послес. и коммент. А.Николюкин. М., 1987, 720 с.
- Виллардуэн де Ж.* Взятие Константинополя. М., 1984.
- Винер Б.Е.* Этничность: в поисках парадигмы изучения // ЭО. 1998. № 4.
- Виноградарство Бендерского уезда. Издание 1888 г. Кишинёв, 1888.
- Виноградова Л.Н.* Заклинательные формулы в календарной поэзии славян и их обрядовые истоки // Славянский и балканский фольклор. Генезис, архаика, традиции. М.: Наука, 1978. С. 7–26.
- Виноградова Л.Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян (Генезис и типология колядования). М.: Наука, 1982. 254 с.
- Витковский Э.К.* Раскопки курганов и археологические находки в Васильковском уезде // Труды III Археологического съезда. Т. II. Киев, 1879.
- Внебогослужебные собеседования в приходе с. Кубей, Аккерманского уезда, в связи с кратким очерком религиозно-нравственного состояния прихожан // КЕВ. 1892. № 3. С. 55-8; № 4. С. 65-76.
- Вопросы молдавского языкознания. Москва, 1953.
- Воротников Ю.Л.* Слово и время. М., 2003.
- Востров В.В., Муканов М.С.* Родоплеменной состав и расселение казахов (конец XIX – начало XX вв.). Алма-Ата, 1968.
- Время и календарь в традиционной культуре / Тезисы докладов Всероссийской научной конференции. СПб., 1999. 195 с.

- Всемирный конгресс гагаузов / Материалы Первого всемирного Конгресса гагаузов с международным участием. Комрат 20-21 июля 2006 г. Chişinău: Pontos, 2006. 128 с.
- Встречи с прошлым. Издание второе, исправленное. М., 1971.
- Вуич Јоаким.* Путешествие по Унгарии, Влахии, Молдавии, Бесарабии и Крыму. Белград, 1845.
- Вуич Л.Г.* Черепа из кочевнического могильника возле Саркела–Белой Вежи // МИА. № 109. М., 1963.
- Върбански Ат.* Песните на Бердянските българи. Ногайск, 1910.
- Выступление М.В. Пучковой в дискуссии по теме «Обычное право сегодня» // ЭО. 2005. № 5.
- Гавилов Г.А.* Скотоводческое хозяйство Азербайджана в XIX в. (Историко-этнографическое исследование) Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М., 1988.
- Гагауз Д.* Поговорим о музыке и не только ... // Вести Гагаузии. 2001. 3 июля.
- Гагауз Д.Ф.* Тюркские мотивы. Chişinău: Pontos, 2004.
- Гагауз Д.Ф.* Волшебный экспресс. Chişinău: Pontos, 2004.
- Гагауз Д.Ф.* А.Н.Скрябин. Четыре прелюдии (op.11). Chişinău: Pontos, 2004.
- Гагауз Д.Ф.* Концепция подлинного культурного становления Гагаузии. Chişinău: Pontos, 2006.
- Гагауз Д.Ф.* Музыкальная культура гагаузов // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006. С. 573-578.
- Гагауз Д.Ф.* Подвижники гагаузской музыкальной культуры // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 3. Материалы II Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации». 20–21 апреля 2007 г. Комрат. М.: Старый сад, 2007. С. 451-459.
- Гагауз Д. Ф.* Прошлое и настоящее музыкального искусства гагаузов // Revista de etnologie și culturologie. Vol. 3. Chişinău, 2008. P. 220-226.
- Гагауз Д. Ф.* Традиционные формы, функция и этика коллективного (массового) культурного развлечения у гагаузов // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 5. Материалы III Российско-Молдавского симпозиума «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов» 2008 г., г. Комрат. М.: Старый сад, 2009. С. 391-397.
- Гагауз Д.Ф., Пожар С.Г.* Профессиональная музыкальная культура гагаузов // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 10. Личность и группа: векторы трансформационных изменений. М., 2010. С. 441-458.
- Гагауз Д.Ф.* Народное песенно-инструментальное наследие гагаузов // Курсом развивающейся Молдовы. М., 2010. С. 179-192.
- Гагауз Д.Ф.* Новое в ладогармонической системе классической музыки // Revista de AŞM «ARTA». №10. Chişinău, 2010.
- Гагауз дилиндă окумак кийады единжи класс ичин / Хазырл. Г.А. Гайдаржи, Е.К. Колца. Кишинёв, 1986.
- Гагауз фольклору / Собр. и сост. Н.И. Бабоглу. Кишинёв: Картя молдовеняскэ, 1969. 260 с.
- Гагауз халк түркүлери хор ичин *a cappella* = Гагаузские народные песни для хора *a cappella*. Обработка и сост. М. Колца. Кишинёв, 1982.

- Гагаузите в България. Записки от терена / Сост. Ж. Стаменова. София, 2007. 287 с.
- Гагаузите – забравените чеда на България // Миналото. 28.09 – 04.10.2004.
- Гагаузские народные сказки. Сост. и переводчик П. Чеботарь. Кишинёв: Axul-Z, 1998.
- Гагаузский фольклор: Песни и сказки / пер. В. Худякова, Москва, Хазина // Днестр, 1960. № 3. С. 68-78.
- Гагаузский язык // Большая Советская энциклопедия. Т. 9. М., 1951. С. 608.
- Гагаузско-русско-молдавский словарь / Сост. Г.А. Гайдаржи, Е.К. Колца, Л.А. Покровская, Б.П. Тукан. Под ред. проф. Н.А. Баскакова. М.: Советская энциклопедия, 1973. 664 с.
- Гагаузско-русско-румынский словарь / Сост. П. Чеботарь, И. Дрон. Chişinău: Pontos, 2002. 740 p.
- Гагаузы – происхождение, ДНК-генеалогия // Вестник Российской Академии ДНК-генеалогии. Т. 2. № 1. 2009 январь. Дискуссии // http://rugiland.narod2.ru/raznoe/gagauzi_-_proishozhdenie_dnk-genealogiya/
- Гагаузы. Исследования и материалы // Российский этнограф. Вып. 17. М., 1993. С. 1–217.
- Гаджанов Д.* Пътуване на Евлия Челеби из балканските земи // ПС, 1909. 70. С. 639-724.
- Гаджиев Г.А.* Доисламские верования и обряды народов горного Дагестана. М.: Наука, 1991. 180 с.
- Гаджиева М.З.* Проблемы тюркской ареальной лингвистики, М.-Л., 1971.
- Гаджиева С.Ш.* Материальная культура кумыков XIX – начала XX вв. Махачкала, 1960.
- Гаджиева С.Ш.* Кумыки. М., 1961.
- Гаджиева С.Ш.* Материальная культура ногайцев в XIX – начале XX в. М.: Наука, 1976. 227 с.
- Гайдаржи Г.А.* К вопросу о структуре сложных предложений с придаточными времени в гагаузском языке // Материалы IV конференции молодых ученых Молдавии. Сер. филологич. АН МССР. Тезисы докладов. Кишинёв, 1965а. С. 117-119.
- Гайдаржи Г.А.* Сложноподчиненные предложения с придаточными времени в гагаузском языке // Ученые записки Бельцкого государственного педагогического института. Вып. 7. Филология. Кишинёв, 1965б. С. 67-76.
- Гайдаржи Г.А.* О заимствованиях в гагаузском языке // Итоговая научная конференция преподавательского состава института за 1964 г. (БГПИ): Тезисы докладов. Бельцы, 1965в. С. 71-73.
- Гайдаржи Г.А.* К вопросу о придаточных дополнительных предложениях в гагаузском языке // Итоговая научная конференция преподавательского состава института за 1965 г. (БГПИ): Тезисы докладов. Бельцы, 1966. С. 63-64.
- Гайдаржи Г.А.* Функции союза *АЧАН* в гагаузском языке // Итоговая научная конференция преподавательского состава института за 1966 г. (БГПИ): Тезисы докладов. Бельцы, 1967. С. 101-104.
- Гайдаржи Г.А.* Придаточные предложения с союзом *КИ* со значением атрибута и главных членов предложения в современном гагаузском языке // Сборник аспирантских работ (БГПИ). Бельцы, 1969. С. 12-23.
- Гайдаржи Г.А.* Сложные предложения с придаточными относительного подчинения в гагаузском языке // СТ. 1971а. № 4. С. 50-56.

- Гайдаржи Г.А.* Способы подчинения и типы придаточных предложений в гагаузском языке // СТ. 1971б. № 3. С. 43-59.
- Гайдаржи Г.А.* Ана Тарафым (Родной край). Пеетлър / Стихи. Кишинёв: Картя молдовеняскэ, 1972. 70 с.
- Гайдаржи Г.А.* Об одной особенности в выражении сказуемого придаточного предложения в современном гагаузском языке // Проблемы теории членов предложения. Кишинёв: Штиинца, 1973а. С. 160-165.
- Гайдаржи Г. А.* Гагаузский синтаксис. Относительное и бессоюзное подчинение придаточных. Кишинёв: Штиинца, 1973б. 92 с.
- Гайдаржи Г.А.* Гагаузский синтаксис. Придаточные предложения союзного подчинения. Кишинёв: Штиинца, 1981. 133 с.
- Гайдаржи Г.А.* Людмила Александровна Покровская: Персоналия // СТ. 1985. № 2. С. 99-100.
- Гайдаржи Г.А.* Лингвистические основы обучения русскому языку учащихся-гагаузов // Русский язык в молдавской школе. 1988а. № 2. С. 54-58.
- Гайдаржи Г.А.* Становление гагаузской лингвистической терминологии // Тюркология-88: Тезисы докладов и сообщений V Всесоюзной тюркологической конференции (Фрунзе, 7-9. IX. 1988. г.). Фрунзе: Илим, 1988б. С. 302-305.
- Гайдаржи Г.А.* Национальные процессы в СССР: мнения ученых // Общественные науки. АН СССР, 1990. № 1. С. 151.
- Гайдаржи Г.А.* Гагаузский язык: К родникам истории // Словесник Молдовы. 1992а. № 3. С. 14-19.
- Гайдаржи Г.А.* Гагаузский язык: проблема развития общественных функций // Ştiinţa. 1992. Nr. 3. P. 4.
- Гайдаржи Г.А.* Гагаузский язык: проблема самобытности // Словесник Молдовы. 1992б. № 4. С. 11-13; № 5. С. 11-15.
- Гайдаржи Г.А.* От прошлого к настоящему // Русское слово. 1992в. № 1. С. 9-16.
- Гайдаржи Г.А.* Гагаузский язык: проблема алфавита // Словесник Молдовы. 1993а. № 2. С. 2-5.
- Гайдаржи Г.А.* Гагаузский язык: проблема орфографической нормы // Словесник Молдовы. 1993б. № 2. С. 16-22; № 4. С. 17-21.
- Гайдаржи Г.А.* Гагаузский язык // Российский этнограф. Вып. 17. М., 1993в. С. 184-198.
- Гайдаржи Г.А.* Национальная школа: реалии, перспективы, проблемы: Отчет «круглого стола» // Словесник Молдовы, 1993г. № 1. С. 2-10.
- Гайдаржи Г.А.* Гагаузский язык // Сын Буджака. Светлой памяти Гаврилы Аркадьевича Гайдаржи. Кишинэу: «Elena-V.I.», 2000. С. 7-32.
- Гайдаржи Г.А., Бабогло И.И.* Сопоставительный анализ – путь к перестройке курса русского языка для гагаузских учащихся // Русский язык в молдавской школе. 1989. № 5. С. 54-59.
- Гайдаржи Г.А., Колца Е.К.* Актуальные проблемы прикладных аспектов гагаузоведения // Археология, этнография и искусствоведение Молдавии. Итоги и перспективы. Материалы республ. конф. 8-9 авг. 1989 г. Кишинёв: Штиинца, 1990. С. 148-150.
- Гайдаржи Г.А., Мотузенко Е.М.* Семантические условия калькирования значений // СТ. 1986. № 1. С. 91-94.

- Гайдаржи Г.А., Тукан Б.П.* Способы выражения синтаксических отношений в гагаузском языке // Ученые записки Бельцкого государственного педагогического института. Вып. 8. Филология. Кишинёв, 1967. С. 49-55.
- Галбен А.И.* К истории преимущественного права приобретения в Молдавии // Известия АН МССР. Сер. общ. наук. Кишинёв, 1977. № 1.
- Галбен А.И.* Об институте приданого в системе обычного права у молдаван (XVII – пер. пол. XIX в.) // Известия АН МССР. Серия общ. наук. Кишинёв, 1979. № 3. С. 78–85.
- Галбен А.И.* Об институте наследования в системе обычного права у молдаван (XV до XIX) // Известия АН МССР. Серия общ. наук. Кишинёв, 1980. № 3. С. 77–87.
- Галбен А.И.* Дин «обичеюл пэмынтулуй» ал Молдовой феодале (сек. XVIII – прима жумэтата а сек. XIX). Кишинэу, 1996.
- Галбен А.И.* Из истории феодального государства и права Молдовы XVIII – начала XIX в. Кишинэу: Ruxanda, 1998. 384 с.
- Галимзянов А.* Татарский язык – средство общения народов Кавказа // Татарские корни. № 40 (505), 30.10.2002.
- Галкин Л.Л.* Памятники Северо-Восточного Прикаспия // АО. 1983. М., 1985.
- Галкин Л.Л.* Изыскания в Северо-Восточном Прикаспии // АО. 1985. М., 1987.
- Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. II. Тбилиси, 1984.
- Гамсахурдиа К.* Давид строитель. Пер. с грузинского М. Ананишвили. М., 1945.
- Ганицкий М.* Ланкастерские школы в Бессарабии // КЕВ. 1878. № 2. С. 46.
- Ганцкая О.А.* Семья: структура, функции, типы // СЭ. 1984. № 6. С. 16-28.
- Ганцкая О.А.* Семья: общие понятия, принципы типологизации // Этносоциальные аспекты изучения семьи у народов зарубежной Европы. М.: Наука, 1987. 194 с.
- Ганчев А.И.* Обычное право в этнической культуре болгар Южной Бессарабии первой половины XX века // Археология и этнография Восточной Европы: материалы и исследования. Одесса, 1997. С. 231-236.
- Ганчев А.И.* Традиционные этапы социализации: на материалах болгарских сел Южной Бессарабии // Этничность в истории и культуре. Матеріали III Міжнародної етнологічної конференції. Одесса, 1998. С. 101-106.
- Ганчев А.И.* Традиции взаимопомощи в болгарских селах Южной Бессарабии (первая половина XX века) // Етнічна історія народів Європи. Т. 2. Киев, 1999. С. 37-42.
- Ганчев А.И.* Особенности брачных отношений у болгар Южной Бессарабии: на материалах села Евгеновка Тарутинского района Одесской области // БСП. Т. VII. Велико Търново, 2000а. С. 449-459.
- Ганчев А.И.* Трансформация структуры болгарской семьи в Южной Бессарабии в XIX – начале XX века // Ethnoses and cultures on the Balkans. Vol. 2. Sofia, 2000b. С. 83-90.
- Ганчев А.И.* Трансформация внутрисемейных отношений в болгарской семье юго-западных районов Одесщины второй половины XX века // Этносоциальные и профессиональные процессы в трансформирующемся обществе: Материалы международной научной конференции. Ч. 2. Гродно, 2001. С. 148-151.
- Гаргалык В.* Отново за гагаузите // Алманах Родолубец. София, 2002. № 5. С. 229-235.

- Гаргалык В.* Отново за гагаузите (Продължение) // Алманах Родолубец. София, 2004. № 6. С. 310-318.
- Гаргалык В.* Отрицателни изречения в гагаузкия език в Молдова // Научни изследвания в чест и в памет на академик Иван Дуриданов. Велико Търново, 2006. С. 111-116.
- Гаркавец А.Н.* Кыпчакское письменное наследие. Том 1. Каталог и тексты памятников армянским письмом. Алма-Аты: Дешт-и-Кыпчак, 2002. 1084 с.
- Гаркавец А.Н.* Кыпчакское письменное наследие. Т. 3. Кыпчакский словарь. Алма-Аты, 2003–2008. 912 с.
- Гаркавец А.Н.* Codex Cumanicus: Половецкие мотивы, гимны и загадки XIII–XIV веков. М., 2006.
- Гаркавец А.Н.* Кыпчакское письменное наследие. Т. 2. Памятники духовной культуры караимов, куманов-половцев и армяно-кыпчаков. Алма-Аты. КАСЕАН, 2007. 912 с.
- Гастарбайтерство. Факторы выталкивания и притяжения / Сост. Н.А. Дубова; отв. ред. М.Н. Губогло. М., 2006.
- Гафаров В.Г.* Система спряжения в гагаузском языке. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М., 1951. 15 с.
- Гафаров В.Г.* К вопросу о фонетических особенностях некоторых гласных гагаузского языка // Труды Института языкознания АН Туркменской ССР. Вып. IV. Ашхабад, 1962.
- Гейбуллаев Г.А.* К этногенезу азербайджанцев. Т.1. Баку, 1991.
- Гейбуллаев Г.А.* Топономия Азербайджана (историко-этнографическое исследование). Баку, 1986.
- Генов В.* Эммануил Кырмызы: Русско-гагаузско-турецко-румынский словарь-полиглот. Бухарест, 2005.
- Геногеографический атлас населения России и сопредельных стран. СПб., 2003.
- Генофонд и геногеография народонаселения. Т. 1. Генофонд населения России и сопредельных стран / Ред. Ю.Г. Рычков, Ю.П. Алтухов. СПб., 2000, Т. 2.
- Генчев С.* Етнографско единство и регионални различия в обичаите при погребения у българите // Етногенезис и културно наследство на българския народ. София, 1971. С. 111-115.
- Генчев С.* Обичаи и обреди за дъжд // Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София: БАН, 1974. С. 345-351.
- Генчев С.* Очерци по българска етнография. Велико Търново: Унив. «Кирил и Методий», 1996. 400 с.
- Георгиев М.Г.* Из религиозной культуры гагаузов. Село Александровка на Одесщине // Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. Вып. 2. Одесса: Паллада, 2008. С. 76-79.
- Георгиева Б., Данчев Г.* Социалистическо преустройство на къщата и домакинство в полските села // Известия на етнографски институт и музей. Кн. V. София, 1967.
- Георгиева И.* Българска народна митология. София: Наука и изкуство, 1983. 209 с.
- Георгиева И.* Нестинарството в Крим // Человек в истории и культуре. Сборник научных работ в честь 70-летия лауреата Государственной премии Украины, академика РАЕН, профессора, доктора исторических наук Владимира Никифоровича Станко. Одесса–Терновка: Друк, 2007. С. 232–253.

- Георгиева И., Москова Д., Радева Л.* Опыт изучения системы кровного родства у болгар // СЭ. 1973. № 2. С. 60–68.
- Георгиева И., Москова Д., Радева Л.* Терминологична система на кръвно родство у българите // ИЕИМ. 1972. Кн. XIV. С. 159–174.
- Георгиева Ив.* Етнос, етносоциален организъм, етнически процеси // Векове. I. I. София, 1972. С. 44.
- Георгиева Ив.* Дискусия по проблемите на етноса сред съветските учени // Ипр. XXX. № 1. 1974. С. 111.
- Георгиева Цв., Цанев Д.* Христоматия по история на България, III. София, 1982.
- Гераськова Л.С.* Скульптура середньовічних кочовив степів Східної Європи. Киев, 1991.
- Геродот. История в девяти книгах. Л., 1972.
- Гешев И.* Задругата в Западна България // Думи и дела, финансови и икономически студии. София, 1899.
- Гизер С.Н.* Турецкий источник по истории буджакских ногайцев // <http://vostlit.narod.n/texts/DocumentaryArurk/XYIH/1740-1760/Mustafa111/03.1759.htm>
- Гизер С.М.* Ногайські племена на Південному Заході України (кінець XV – XVII ст.). Автореф. дис. ... канд. іст. наук. Одеса, 2002.
- Гимпельсон В.Е.* Рынок труда в России и ряде других стран с переходной экономикой // Россия: трансформирующееся общество. В.А. Ядов (Ред.). М., 2002. С. 463-485.
- Гиренко Н.М.* Классификационный принцип и периодизация эволюции системы родства // Труды Института этнологии АН СССР. 1980. Т. 109.
- Главчева А.Г.* О технологиях построения гражданского общества в Гагаузии // Русский язык в тюрко-славянских этнокультурных взаимодействиях (Этнологические очерки). М.: Старый сад, 2005а. С. 333-365.
- Главчева А.Г.* Антропология неправительственных организаций. Элементы формирования гражданского общества в постсоветской Гагаузии // VI конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы. 28 июня – 2 июля. СПб., 2005б. С. 93.
- Гладкова Т.Д.* Кожные узоры кисти и стопы обезьян и человека. М., 1966.
- Говорит элита республик Российской Федерации. Сто десять интервью Леокадии Дробужековой с политиками, бизнесменами, учеными, деятелями культуры, религии, лидерами оппозиционных движений. М., 1996.
- Гоголь Н.В.* Собрание сочинений. Т. 1. Вечера на хуторе близ Диканьки. М., 1994.
- Годелье М.* Загадка дара. Москва: Восточная литература, 2007. 295 с.
- Гоев А.* Обредното лечение чрез баене в българската народна медицина // Етнографски проблеми на народна духовна култура. София, 1989. С. 122-150.
- Голден П.* Кумано-кыпчакские племена и роды // Мысль. № 3. 1999. С. 76-79.
- Головнев А.В.* Антропология движения. (Древности Северной Азии). Екатеринбург, 2009.
- Головачёв В.Ц.* Система предписанных браков и ее влияние на средневековое государство и общественный строй монголов // IX Международный конгресс монголоведов (Улан-Батор, 8-12 августа 2006 г.). М., 2006.
- Голубинский Е.И.* История русской церкви. М., 1904.
- Голубовский П.В.* Печенеги, торки и половцы до нашествия татар // Университетские известия. Год 23-й. № 1. Киев, 1883.
- Голубовский П.В.* Печенеги, торки и половцы до нашествия татар // История южно-русских степей IX–XIII в. Киев, 1884а.

- Голубовский П.В.* Об узлах и торках // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1884б, июль.
- Голубовский П.В.* Половцы в Венгрии: исторический очерк. Киев, 1889.
- Горак С.* Историзм в современных среднеазиатских идеологиях // [http: www. slavomirhorak@mail.ru](http://www.slavomirhorak@mail.ru).
- Гордлевский В.А.* Изъ комментариевъ къ старо-османскому переводу хроники малоазийскихъ сельджуковъ, т.-н. хроники Ибнъ-Биби // Оттиск из Древностей Восточных. Т. IV. Вып. 1. М., 1912. С. 1-17.
- Гордлевский В.А.* Османская свадьба // ЭО. 1914. № 3-4.
- Гордлевский В.А.* Государство Сельджукидов Малой Азии. М.-Л., 1941.
- Гордлевский В.А.* Что такое «босый волк»? // Изв. АН СССР. Отд. литературы и языка. Т. VI. Вып. 4. М., 1947. С. 495-496.
- Гордлевский В.* Рождение ребенка и его воспитание // ЭО. 1950. № 3-4.
- Гордлевский В. А.* Что такое «босый волк»? (К толкованию «Слова о полку Игореве».) // Гордлевский В.А. Избр. соч. Т. II. М., 1961а. С. 482-504.
- Гордлевский В.А.* Из наблюдений над турецкой песнью // Гордлевский В.А. Избранные сочинения. М., 1961б. Т. II. С. 224-260.
- Гордлевский В.А.* Народный календарь // Гордлевский В.А. Избр. соч. Т. III. М.: Восточная литература, 1962а. С. 58-65.
- Гордлевский В.А.* Греки в Османской империи // Гордлевский В.А. Избр. соч. Т. III. История и культура. М., 1962б. С. 137-141.
- Гордлевский В.А.* Двоеверы // Гордлевский В.А. Избр. соч. Т. III: История и культура. М., 1962в.
- Гордлевский В. А.* Османские суеверия о зверях. Материалы для османского народного календаря. Избр. соч. Т. IV. М.: Наука, 1968а. С. 88-91.
- Гордлевский В.А.* Элементы культуры у касимовских татар // Гордлевский В.А. Избр. соч. Т. IV. М., 1968б. С. 188-213.
- Гордон Л.В., Клопов Э.В.* Потери и приобретения в России девяностых. Историко-социологические очерки экономического положения народного большинства. Т. 2. М., 2001.
- Городцов В.А.* Результаты археологических исследований в Изюмском уезде Харьковской губернии. 1901 // Труды XII Археологического съезда. Том 1. М., 1905.
- Городцов В.А.* Результаты Археологических исследований в Бахмутском уезде Екатеринославской губернии. 1903 г. // Труды XIII Археологического съезда. Том 1. М., 1907.
- Городцов В.А.* Бытовая археология. М., 1910.
- Гофман А.Б., Левкович В.П.* Обычай как форма социальной регуляции // СЭ. 1973. № 1. С. 15.
- Градева А.* О некоторых проблемах формирования османской системы управления (XIV – начало XVI вв.) // Османская империя: государственная власть и социально-политическая структура. М.: Наука, 1990.
- Граदेशлиев И.* Коледуването в село Българево, Толбухински окръг, в сравнение с традициите на старото местно население от Севороизточна България // БФ. 1987. Год. XIII. Кн. 1. С. 46-54.
- Граदेशлиев И.* Краят на един мит и началото на една легенда // Исторически преглед, София, 1991. Кн. 1. С. 80-89.

- Градешилев И.* Гагаузите в Северна Добруджа. Поселищни проучвания. Кн. 4. София, 1993.
- Градешилев И.* Гагаузите. Изд. 2. Добрич: Людмил Бешков, 1994. 127 с.
- Градешилев И.* Христианството при гагаузите // Палеобалканистика и старобългаристика. Първи есенни национални четения «Професор Иван Гълъбов». Велико Търново: ВТУ. 1995. С. 373–380.
- Грач А.Д.* Древнетюркские изваяния (по материалам исследований 1953–1960 гг.). М., 1961а.
- Грач А.Д.* Древнетюркские изваяния Тувы. М., 1961б.
- Гребенарова С.* Календарни обичаи и обреди // Странджа. Материална и духовна култура. София: БАН, 1996. С. 305–350.
- Грек И.Ф.* Обществено движение и классовая борьба болгар и гагаузов юга России (конец 20-х – середина 50-х гг. XIX в.). Кишинёв, 1988.
- Грек И.Ф.* Школа в болгарских и гагаузских поселениях юга российской империи в первой половине XIX века. Кишинёв: Штиинца, 1993а.
- Грек И.Ф.* Преселването на българите от Бесарабската част на Молдовското княжество в Приазовието (края на 50-те – началото на 60-те години на XIX в.) // БСП. Т. 4. Велико-Търново: ВТУ Св. св. Кирил и Методий, 1993б. С. 433-446.
- Грек И.Ф.* Из архива на доцент Иван Иванович Мещерюк // БСП. Т. 4. 1995. С. 433-446.
- Грек И.Ф.* И. И. Мещерюк – исследователь истории и культуры болгар и гагаузов Бессарабии, их научно-общественный деятель-возрожденец середины XX столетия // История и культура болгар и гагаузов Молдовы и Украины. Сб. статей к 100-летию со дня рождения И. И. Мещерюка. Кишинёв: «S.Ş.B.», 1999. С. 20-40.
- Грек И.Ф.* Болгары Молдовы и Украины: вторая половина XVIII в. – 1995 г. (Библиографический указатель литературы). Кишинёв: «S.Ş.B.», 2003. 664 с.
- Грек И.Ф.* Только вместе // По пути национальной духовности болгар Молдовы. Кишинёв, 2005. С. 59-65.
- Грек И.Ф.* Учебные заведения в гагаузских и болгарских поселениях (первая половина XIX в.) // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат–Кишинэу: Pontos, 2006. С. 436-463.
- Грек И.Ф.* Этноним «гагауз» и глоттоним «гагаузский язык» (этногенез и этническая история гагаузов в XIX – начале XX вв. в условиях Бессарабии) // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 2. Материалы II Российско-Молдавского симпозиума «Культура адаптации и адаптация культуры». 20 апреля 2007 г. Комрат. М.: Старый сад, 2007. С. 260-269.
- Грек И.Ф.* Иван Иванович Мещерюк в жизни бессарабских гагаузов // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 10. Личность и группа: векторы трансформационных изменений / Составители: И.Ф. Грек, М.Н. Губогло, Л.В. Федотова. Общая редакция: М.Н. Губогло. М., 2010. С. 224-229.
- Грек И.* Антропонимия «задунайских переселенцев» (последняя треть XVIII – начало XIX в.) // Stratum plus. № 6. 2010. «Слова и вещи». Кишинев, 2010. С. 289-340.
- Грек И., Червенков Н.* Българите от Украйна и Молдова. Минало и настояще. София: Изд. къща «Христо Ботев», 1993. 296 с.
- Грек И.Ф., Руссев Н.Д.* 1812 – поворотный год в истории Буджака и «задунайских переселенцев», Кишинёв, 2012.

- Гречухин В.* Москва не знает свой народ. // АФ. 2008. № 6. 1 февраля.
- Григоров Г.* «По националност съм гагаузин, макар и с чисто българско име...» // Българи и гагаузи – заедно през годините. Комрат, 2007а.
- Григоров Г.* Начало гагаузской литературы // Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. Вып. 1. Одесса: Паллада, 2007б. С. 162-173.
- Григоров Г.* Кирило-Методиевски традиции в гагаузкото просвещение // Българи и гагаузи – заедно през годините. Комрат, 2007в.
- Григоров Г.* Изборът на националност при Бесарабската фамилия Чакир // Автобиографични траектории на Балканите. Благоевград, 2008а.
- Григоров Г.* Представата за родина и национална принадлежност в творчеството на гагаузкия книжовник Дмитрий Чакир // Българският език в Молдова. № 8. Комрат, 2008б. С. 89-92.
- Григоров Г.* Славянский уклон в творчестве гагаузского фольклориста Михаила Чакира // Славянская традиционная культура и современный мир. М., 2008г.
- Григоров Г.* Българите в АТО Гагауз Ери // Българите в Северното Причерноморие. Т. 10. Одеса–Велико Търново, 2008в. С. 300-307.
- Григоров Г.* «По националност съм гагаузин, макар и с чисто българско име...» // Българи и гагаузи – заедно през годините. Комрат, 2007а.
- Григоров Г.* Начало гагаузской литературы // Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. Вып. 1. Одесса: Паллада, 2007б. С. 162-173.
- Григоров Г.* Кирило-Методиевски традиции в гагаузкото просвещение // Българи и гагаузи – заедно през годините. Комрат, 2007в.
- Григоров Г.* Изборът на националност при Бесарабската фамилия Чакир // Автобиографични траектории на Балканите. Благоевград, 2008а.
- Григоров Г.* Представата за родина и национална принадлежност в творчеството на гагаузкия книжовник Дмитрий Чакир // Българският език в Молдова. № 8. Комрат, 2008б. С. 89-92.
- Григоров Г.* Българите в АТО Гагауз Ери // Българите в Северното Причерноморие. Т. 10. Одеса–Велико Търново, 2008в. С. 300-307.
- Григоров Г.* Славянский уклон в творчестве гагаузского фольклориста Михаила Чакира // Славянская традиционная культура и современный мир. М., 2008г.
- Григоров Г.* Памет и забрава за процесът на преселението сред българските общности в Бесарабия // Балканистичен форум. № 1-2. 2009а.
- Григоров Г.* Гагаузи в Османской империи – невидимое присутствие // Лукоморье: археология, этнология, история Північно-Західного Причорноморья. Науковий журнал. Вып. 3. С. 236-257. Одеса, 2009в.
- Григоров Г.* Славяно-български традиции в гагаузкото просвещение. Принос на рода Чакир в самоопознаването на гагаузите // Българите от Молдова и Украйна – език, литература, история, култура и образование. София, 2009г. С. 104-109.
- Григоров Г.* Комратското тефтерче. Издателство ДТМ. София, 2010а.
- Григоров Г.* Гагаузките азбуки // Българският език в Молдова. № 10, Комрат, 2010б. С. 16-25.
- Григорович В.И.* Очерк путешествия по Европейской Турции // Ученые записки Казанского университета. Кн. III. Казань, 1848.

- Григорович В.И.* Как выражались отношения Константинопольской церкви к окрестным народам и преимущественно болгарам в начале XIX столетия. Одесса, 1866.
- Григорович В.И.* Собр. соч. Одесса, 1916.
- Гриценко В.* Социальный капитал и гражданское общество (Рец. на статью: Fransis Fukuyama. Social Capital and Civil Society) // <http://scd.centro.ru>
- Гришаев И. А., Курогло С. С.* Семейно-бытовая сфера жизни гагаузов // Российский этнограф. Вып. 17. М., 1993. С. 73-113.
- Грозданова Е.* Каварна и Каварненско през XV – XVIII в. // Каварна. Т. I. София, 1984.
- Грозданова Е.* Събирание на данък джизие в българските земи през XVII–XVIII в. // Ипр. Кн. 5. София, 1970.
- Громыко М.М.* Место сельской (территориальной, соседской) общины в социальном механизме формирования, хранения и изменения традиций // СЭ. 1984. № 5. С. 70-80.
- Громыко М.М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян в XIX в. М., 1986. 274 с.
- Громыко М.М.* Семья и община в традиционной духовной культуре русских крестьян XVIII–XIX вв. // Русские. Семейный и общественный быт. М., 1989. С. 7-24.
- Громыко М.М.* Мир русской деревни. М., 1991.
- Гросул Я.* Крестьяне Бессарабии. Кишинёв, 1956.
- Гросул Я.С., Будаг И.Г.* Очерки истории народного хозяйства Бессарабии (1861–1905). Кишинёв: Картя молдовеняскэ, 1972. 603 с.
- Грунин Т.И.* Документы на половецком языке XVI в. М., 1967
- Грязнов М.П.* Минусинские каменные бабы в связи с некоторыми новыми материалами // СА. 1950. №12. С. 128–155.
- Губогло М.Н.* О происхождении каракачан (краткий обзор работ о каракачанах) // СЭ. 1966. № 4.
- Губогло М.Н.* Этническая принадлежность гагаузов (историография проблемы) // СЭ. 1967а. № 3. С. 159–167.
- Губогло М.Н.* Малые тюркоязычные народы Балканского полуострова (К вопросу о происхождении гагаузов). Автореф. дисс. ... канд. истор. наук. М., 1967б. 14 с.
- Губогло М.Н.* К вопросу о периодизации этнической истории гагаузов // Этническая история и современное национальное развитие народов мира. М., 1967в.
- Губогло М.Н.* Этнокультурные данные о кочевом прошлом гагаузов // Археология, этнография и искусствоведение Молдавии (Материалы и исследования). Кишинёв: Штиинца, 1968. С. 51-60.
- Губоглу М.П.* Два указа (1801 г.) и «Священный рескрипт» (1802 г.), связанные с турецко-русско-румынскими отношениями // Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы. Т. II. Под. ред. А.С. Тверитиновой, М., 1969а. С. 238-274.
- Губогло М.Н.* Гагаузы // Наука и жизнь. М., 1969б. № 10. С. 99–103.
- Губогло М.Н.* Буджак, Буджак – степь и гагаузы // Кодры. Кишинёв, 1971а. № 11. С. 122.
- Губогло М.Н.* Гагаузская терминология по скотоводству // Тюркская лексикология и лексикография. М.: Наука, 1971б. С. 217-236.

- Губогло М.Н. Этнолингвистические процессы на юге Молдавии // Этнография и искусство Молдавии. Кишинёв: Штиинца, 1972.
- Губогло М.Н. Гагаузская антропонимия как этногенетический источник // СТ. 1973а. № 2. С. 84–92.
- Губогло М.Н. Языковые контакты и элементы этнической идентификации. М., 1973б.
- Губогло М.Н. Социально-культурное развитие гагаузов (Программа исследования и некоторые вопросы методики) // Известия АН МСССР. Серия общест. наук. Кишинёв, 1977. № 5.
- Губогло М.Н. Рассказы, караван, рассказы // Дионис Танасоглу. Узун керван. Кишинев. 1985. С. 3-12.
- Губогло М.Н. Особенности распространения двуязычия и многоязычия в этноконтактной зоне // Украинско-молдавские этнокультурные взаимосвязи в период социализма. Киев, 1987.
- Губогло М.Н. Экспертное заключение по вопросу о создании национальной государственности гагаузов в СССР // Знамя. Чадыр-Лунга, 1990. 7 июля.
- Губогло М.Н. Энергия памяти. О роли творческой интеллигенции в восстановлении исторической памяти. М., 1992. 127 с.
- Губогло М.Н. К изучению гагаузов в тюркоязычном мире Юго-Восточной Европы // Российский этнограф. Вып. М., 1993. С. 7-20.
- Губогло М.Н. Развивающийся электорат России: этнополитический ракурс. Т. 1. М. 1996. 377 с.
- Губогло М.Н. Федерализм власти и власть федерализма // Федерализм власти и власть федерализма. Отв. ред М.Н.Губогло. Авторы и составители А.Н. Аринин, С.Н. Бабурин, М.Н. Губогло и др. М. 1997. С. 108-148.
- Губогло М.Н. Гагаузы // Народы и религии мира. Энциклопедия. М., 1998а.
- Губогло М.Н. Этничность, гражданственность, идентичность. М., 1998б.
- Губогло М.Н. Может ли двуглавый орел летать с одним крылом? Размышления о законотворчестве в сфере этногосударственных отношений? М. 2000а. 503 с.
- Губогло М.Н. Религиозность, этничность, государственность // Этнопанорама. 2000б. № 3.
- Губогло М.Н. Комрат – цитадель самоопределения гагаузов // Город – контрапункт цивилизаций: европейское, азиатское и российское измерения. Опыт миллениума. М., 2002.
- Губогло М.Н. Идентификация идентичности. Этносоциологические очерки. М.: Наука, 2003а. 764 с.
- Губогло М. Н. Национальные меньшинства Молдовы: генезис и типология идентичности // В лабиринтах самоопределения. Т. 1. Этническая мобилизация национальных меньшинств. М., 2003б.
- Губогло М.Н. Русский язык в этнополитической истории гагаузов (вторая половина XX века). М.: Старый сад, 2004а. 432 с.
- Губогло М.Н. Драма собственника нашего времени // Отечественная история. М., 2004б. № 1. С. 93-112.
- Губогло М.Н. Концептуально-понятийное переоснащение этнической проблематики в научных исследованиях и политической практике. М., 2004в. С. 37-38.
- Губогло М.Н. Язык солидарности и солидарность языков // Вопросы филологии. 2004г. № 2.

- Губогло М.Н.* Солидарность: о формировании общероссийской гражданской лояльности // Ежегодник Института этнических меньшинств. Т. 5. Кишинев. 2004 д.
- Губогло М.Н.* Культ волка в евразийском пространстве. Эксклюзивы и универсалии в этногенезе гагаузов // VI конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы. 28 июня – 2 июля. СПб., 2005а. С. 94.
- Губогло М.Н.* Культ волка у гагаузов. Этнокультурные параллели в тюркском мире // Русский язык в тюрко-славянских этнокультурных взаимодействиях (Этнологические очерки). М.: Старый сад, 2005б. С. 408–446.
- Губогло М.Н.* Солидарность. О формировании гражданской лояльности // Жизнь национальностей. М., 2005в. № 3.
- Губогло М.Н.* Этнополитическое взросление. Полувековой опыт гагаузов (1948-1998) // Вести Гагаузии. 2005. 28 января.
- Губогло М.Н.* Именем языка. Очерки этнокультурной и этнополитической истории гагаузов. М.: Наука, 2006а. 498 с.
- Губогло М.Н.* О солидарности в межэтнических отношениях // Первый Всемирный конгресс гагаузов. Кишинёв, 2006б.
- Губогло М. Н.* Тропой этносоциологии // Курсом изменяющейся Молдовы. Материалы I Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова». Постсоветский период», посвященного 40-летию этносоциологических исследований. 25–26 сентября 2006 г., г. Комрат. М.: Старый сад, 2006в. С. 12-34.
- Губогло М.Н.* О религиозной (ли?) идентичности. Методологические заметки в связи с изучением ментальности гагаузов // Курсом изменяющейся Молдовы. Материалы I Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова». Постсоветский период», посвященного 40-летию этносоциологических исследований. 25-26 сентября 2006 г., г. Комрат. М.: Старый сад, 2006г. С. 206-231.
- Губогло М.Н.* Концептуально-методическая ответственность в познании этнического фактора // Русин. Международный исторический журнал. № 4 (6). Кишинёв: „ELENA-V.I.”, 2006д. С. 60-80.
- Губогло М.Н.* Национально-культурная автономия // Государственная Дума Российской Федерации 1993-2006. Энциклопедия в 2-х томах. М., 2006е.
- Губогло М.Н.* Молдова – родина новой науки // Независимая Молдова. 2006ж. 1 августа.
- Губогло М.Н.* Адаптации: от инфантилизма к мобилизму // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 2. Материалы II Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации». 20-21 апреля 2007 г. Комрат. М.: Старый сад, 2007а. С. 11-23.
- Губогло М.Н.* Ответственность культуры и культура ответственности в ментальности гагаузов // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 3. Материалы II Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации». 20-21 апреля 2007 г. Комрат. М.: Старый сад, 2007б. С. 258-300.
- Губогло М.Н.* Гагаузы и Гагаузия в контексте российско-молдавских отношений. Вместо предисловия // Курсом развивающейся Молдовы. Том 3. Материалы II

- Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного проблеме «Адаптация культур и культура адаптации». 20-21 апреля 2007 г., г. Комрат. Сост.: Л.В. Федотова. Ред.: М.Н. Губогло. М.: Старый сад, 2007в. С. 11-32.
- Губогло М.Н.* Этнические качели. Проблемы смещения этнической специфики с материальной в духовную сферу и обратно // *Diversitatea expresiilor culturale ale habitatului tradițional din Republica Moldova. Materialele Conferinței Internaționale. Chișinău, 2-4 august, 2007.* Chișinău: Cartdidact, 2007г. P. 275-283.
- Губогло М.Н.* Апология труда // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 2. Материалы II Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова», посвященного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации». 20-21 апреля 2007 г. Комрат. М.: Старый сад, 2007д. С. 90-148.
- Губогло М.Н.* Сполохи прошлого. Автобиографические заметки. Кишинёв: Tipogr. Centrală, 2008а. 560 с.
- Губогло М.Н.* Утомленные оглядом на запад // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 4. Материалы к III Российско-Молдавскому симпозиума «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов». 2008 г., Т. 4. Комрат. М.: Старый сад, 2008б. С. 21-56.
- Губогло М.Н.* Сам себе этнолог // *Revista de etnologie și culturologie.* Vol. 4. Chișinău, 2008в. P. 76-87.
- Губогло М.Н.* Драматургия принудительной адаптации спецпереселенцев. Из Курганского опыта середины XX века // Этнорегиональные модели адаптации (постсоветские практики). М.: Типогр. ООО Интер-принт, 2008г. С. 121-166.
- Губогло М.Н.* Энергия и инерция соционормативной культуры. М., 2008д.
- Губогло М.Н.* Сохранение и обогащение культурного наследия во взаимодействии с диаспорой. Критические размышления о Всемирных конгрессах гагаузов // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 7. Гостеприимство и ярмарки как институты соционормативной культуры / Сост. М.Н. Губогло, Л.В. Федотова. М., 2009а. С. 68-131.
- Губогло М.Н.* Хору («групповой танец») и панаир (ярмарка) в системе соционормативной культуры гагаузов // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 5. Материалы III Российско-Молдавского симпозиума «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов» 2008 г., г. Комрат. М.: Старый сад, 2009б. С. 197-225.
- Губогло М.Н.* Культурное наследие – гарант самобытности народа // Вести Гагаузии. 2009. 28 августа.
- Губогло М.Н.* Воображаемая вероятность: новейшие размышления о происхождении гагаузов. М.: ИЭА РАН, 2010а. 352 с.
- Губогло М.Н.* Букет идентичностей // Вести Гагаузии. 2010б. 15 октября.
- Губогло М.Н.* Огузы и гагаузы: воображаемые предки и реальные потомки // *Origin of Turkmen People and Development of World Culture.* Ashabad, 2011а. С. 425-426.
- Губогло М.Н.* Магия песенного достояния гагаузов. Этнология в зеркале филологии. Вместо предисловия к книге Квилинковой Е.Н. Гагаузский песенный фольклор – «Грамматика жизни» // Вести Гагаузии. 2011. 15 июля (а также: *Квилинковой Е.Н.* Гагаузский песенный фольклор – «Грамматика жизни». Кишинев, 2011. С. 6-15.).
- Губогло М.Н.* Этногенез продолжается... // Население Сибири: межнациональные отношения, образование и культурная идентичность, Омск, 2011в. С. 9-33.

- Губогло М.Н.* И «пламень костра»... и пересадка сердца (Вместо предисловия к книге Е.Н. Квилинковой «Заговоры, магия и обряды в народной медицине гагаузов») // Квилинковой Е.Н. Заговоры, магия и обряды в народной медицине гагаузов. Кишинев, 1010. С. 9-14.
- Губогло М.Н.* Драматургия адаптации спецпереселенцев к повседневной жизни Зауралья (опыт Каргаполя) // Урал и Сибирь в контексте развития Российской государственности. Материалы Всероссийской научной конференции «VI Емельяновские чтения». Курган, 26-28 апреля 2012 г., Курган, 2012. С. 239-242.
- Губогло М.Н., Дубова Н.А.* Социально-адаптивная и этноразрушительная энергия гастарбайтерства // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. Документ № 174. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2004, 29 с.
- Губогло М.Н., Смирнова С.К.* Феномен Удмуртии. Парадоксы этнополитической трансформации на исходе XX века. М., 2001.
- Губоглу М.П.* Турецкий источник 1740 г. о Валахии, Молдавии и Украине // Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы. Т. I. Под. ред. А.С. Тверитиновой М., 1964. С. 131-161.
- Гудкова А.В., Фокеев М.М.* Земледельцы и кочевники в низовьях Дуная I–IV вв. н. э. Киев, 1984.
- Губогло М.Н., Смирнова С.К.* Феномен Удмуртии. Том 9. Траектории деинфантилизации. Из опыта этнорегиональных исследований. Москва-Ижевск, 2006. 720 с.
- Гумилев Л.Н.* Хунну. М., 1960. 292 с.
- Гумилев Л.Н.* Этногенез и биосфера земли. Л.: Изд-во ЛГУ, 1989а. 496 с.
- Гумилев Л.Н.* Древняя Русь и Великая степь. М., 1989б.
- Гумилев Л.Н.* Тысячелетие вокруг Каспия. Баку: Азернешр, 1991. 301 с.
- Гумилев Л.Н.* Древние тюрки. М.: Наука, 1967; М., 1993а.
- Гумилев Л.Н.* Ритмы Евразии: эпохи и цивилизации. М., 1993б.
- Гундогдыев О.* Культ коня у туркмен // Народы Средней Азии: время и традиции. Ашхабад, 1993. С. 19-20.
- Гундогдыев О.* Прошлое туркмен. М., 1998.
- Гундогдыев О.* Истоки современного туркменского миролюбия в Великой Туркмено-Сельджукской империи // <http://www.centrasia.ru>.
- Гундогдыев О.* Туркменский след в древнерусской топонимике // <http://www.Turkmenis.>
- Гунчев Г. Ст.* Уземните къщи в Дунавска България. София, 1934.
- Гунчева Е.* Описание гагаузского говора села Раковски, Толбухинского округа // Балканско езиковзнание. 1978. № 3. С. 61-81.
- Гургуров Д.И.* Гагаузы – потомки тюркок-огузов или славяно-болгар? Изд. 1. Кишинёв: Болгарское издательство «Родно слово», 1998. 164 с.
- Гургуров Д.И.* Этнографические и другие данные о происхождении гагаузов. Кишинёу: Ф.Е.-Р. «Tipografia Centrala», 2003.
- Гуркин С.В.* Еще раз о святилищах половецкого времени // Историко-археологические исследования в Азове и на Нижнем Дону в 1991. Вып. 11. Азов, 1993.
- Гусейнов Р. А.* Михаил Сириец и его «Хроника» // Сирийские источники XII–XIII вв. об Азербайджане. Перевод и комментарии Р.А. Гусейнова. Баку, 1960.
- Густерин П.В.* Первый российский востоковед Дмитрий Кантемир. М., 2008. 109 с.
- Гўн-кыз хем ўч ок. Дочка Сонця та її невмеруше кохання.* Гагаузские народные сказки. На гагаузском и украинском языках. Київ, 2003.

- Гълъбов Вж. Г.* Мюсюлманско право. София, 1924.
- Гюзелев В.* Chronicon Mesembriae (Бележки върху историята на българското Черноморие в периода 1366–1448 г.) // ГСУ. ИФ. LXVI, 3, 1975.
- Гюзелев В.* Хан Аспарух и образуването на българската държава // Военно-исторически сборник. № 4. 1981а.
- Гюзелев В.* Българската държавноств актове и документи. София, 1981б.
- Гюзелев В.* Несебърската местна хроника от XIV–XV в. Като извор за историята на българското черноморско крайбрежие // Средновековна България в светлина на нови извори. София, 1981в.
- Гюзелев В.* Извори на средновековната история на България (VII–XV в.) в австрийските сбирки и архиви. София, 1994.
- Гюзелев В.* Венециански документи за история на България и българите от XIII–XIV в. София, 2001.
- Да будет воля твоя. Житие и труды священомученика Серафима (Чичагова). М., 2003. Цит. по: Возглас. 2003. № 10, июнь.
- Далгат У.Б.* Эпический историзм в развитии // Фольклор. Проблемы историзма. М. 1988. С. 72-99.
- Даль В.* Толковый словарь. М., 1882. Т. 4.
- Данилов Г.* Изследвания върху демографията на България // Списание на БАН. Кн. XXVI. София, 1931.
- Данилова Е. И.* Гематологическая типология и вопросы этногенеза украинского народа. Киев, 1971.
- Данин Д.* Резерфорд М. М., 1967. 621 с.
- Дашкевич Я.Р.* Армяно-кыпчакский язык XV–XVII вв. в освещении современников. Об использовании экстралингвистических данных для истории тюркских языков // ВЯ. 1981. № 5. С. 79-92.
- Дашкевич Я.Р.* Армяно-кыпчакский язык: этапы истории // ВЯ. 1983. №1. С. 91-107.
- Дашкевич Я.Р.* Codex Cumanicus – вопросы возникновения // ВЯ. 1985. № 4.
- Дашкевич Я.Р.* Codex Cumanicus – вопросы декодирования // ВЯ. 1986. № 5. С. 79-86.
- Дашкевич Я.Р.* Codex Cumanicus – действительно ли Cumanicus // Вопросы языкознания. 1988. № 2. С. 62-74.
- Дашкевич Я.Р., Грыярски Э.* Каменные бабы причерноморских степей. Коллекция из Аскания-Нова. Варшава, 1982.
- Дворниченко В.В., Федоров-Давыдов Г.А.* Отчет о раскопках курганов в зоне строительства 1 очереди Калмыцко-Астраханской оросительной системы за 1981 г. // Архив ИА РАН. 1981. Р. № 9905, 9905 а–в.
- Дебец Г.Ф., Левин М.Г., Трофимова Т.А.* Антропологический материал как источник изучения вопросов этногенеза // СЭ. 1952. № 1.
- Девичий альбом XX века // Русский школьный фольклор: От «высказываний» Пиковой дамы до семейных рассказов. М., 1998.
- Деде Коркут / Пер. академика В.В. Бартольда. Подготовили к печати Гамид Араслы, М.Г. Тахмасиаб. Баку, 1950.
- Деление уездов на однородные в хозяйственном отношении местности. Кишинёв, 1912.
- Демиденко Л.А.* Культура и быт болгарского населения в УССР. (На материалах колхозов Болгардского района Одесской области). Киев, 1970.

- Демидов С.М.* О верованиях и обычаях туркмен, связанных с огнем // Исследования по этнографии туркмен. Ашхабад, 1965. С. 163–190.
- Демир Баба* – железняк Баща. Сборник легенды и научни изследвания / Под общата ред. на проф., д.и.н. Александр Фол. София, 2005.
- Демир Д.* Профессор Михаил Губоглу // газета «Знамя». 20 декември, 1990 г.
- Демир С.* Антропонимия греков Донецкой области Украины // Имя и этнос. М., 1996. С. 104-113.
- Демократическая партия: 10 лет вместе со страной. б.м., б.г.
- Демченко Н.А.* Земледельческие орудия болгар и гагаузов Молдавии и Украины в XIX – начале XX вв. // Etudes Balkaniques. № 4. Sofia, 1974. P. 161-180.
- Демченко Н.А.* Виноградарство и виноделие Молдавии в XIX – начале XX вв. Кишинёв: Штиинца, 1978. 143 с.
- Демченко Н.А.* Земледельческие орудия гагаузов и болгар юга Бессарабии и Украины в XIX в. первой половины XX в. // Материалы Междунар. научно-практ. конф., посвященной 7-ой годовщине Гагауз Ери (Гагаузии). Т. I. Комрат: Комрат. Гос. ун-т, 2003. С. 111-114.
- Денисов П.В.* Этнокультурные параллели дунайских болгар и чувашей. Чебоксары: Чувашское книжное изд-во, 1969. 175 с.
- Денчев Б.* Варна след Освобождението. Едно закъсняло възраждане на българщината. Изд. 1. София: Анупис, 1998. 350 с.
- Денчева В.* Обичаят «помана» в Северозападна България // Векове. София, 1991. Кн. 5. С. 52-57.
- Дергачев В.А.* Особенности культурно-исторического развития Карпато-Приднестровья. К проблеме взаимодействия древних обществ Средней, Юго-Восточной и Восточной Европы // Stratum plus. 1999. № 2. С. 169–221.
- Державин Н.* У болгар Таврической Губернии. Этнографическая заметка // ЭО. СПб., 1900. № 4. С. 58.
- Державин Н.С.* Болгарские колонии в России. Таврическая, Херсонская и Бессарабская губернии. София: Державна печатница, 1914. 233 с.
- Державин Н.С.* О наименовании и этнической принадлежности гагаузов // СЭ. 1937. № 1. С. 80–86.
- Деривылков С.* Анатомия розни. // Единство. 1989. 21 декември.
- Дерменджи М.М.* Село Червоноармейское (Кубей), Болградского района, Одесской области. Болград, 1989.
- Дерменджи М.М.* Итраф (Исповедь). Эссе. Одесса: Маяк, 1995.
- Дерменджи М.М.* Каршылышмаклар (Встречи). Повесть. Одесса: Маяк, 2002.
- Деятельность архиепископа Иринарха в период управления им Кишинёвской епархией (1844–1858) // КЕВ. 1911. № 33–34. С. 1148-1150.
- Джингов Г., Балканска А., Йосифова М.* Калиакра. София: ИК «Проф. Марин Дринов», 1989. 207 с.
- Джикиев А.Д.* Очерки происхождения и формирования туркменского народа в эпоху средневековья. Ашхабад, 1991.
- Дикционар диалектал ал лимбей молдовенешть. Кишинэу, 1985. Т. I–II; 1986. Т. III, IV, V.
- Димитриу П. Семейные драгоценности // Июньские ночи. М., 1952.
- Димитров Б.* България в средновековната морска картография. София, 1984.

- Димитров Г.* Княжество България в историческо, географическо и етнографическо отношение. Ч. 1, Пловдив, 1894; Част II. Пловдив: Търговска печатница, 1896. 539 с.
- Димитров Г.* Гагаузи (потеклото им и произхода на думата) // ИВАД. 1909. Т. II, С. 15-32.
- Димитров Д.* Прабългарите и славяни във Варненския край непосредствено след създаването на българската държава // Средновековна България и Черноморието. Варна, 1980. С. 89-109.
- Димитров Д.* Прабългарите по северното и западното Черноморие. Варна: Георги Бакалов, 1987. 303 с.
- Димитров И.К.* Преселение на сельжукски турци в Добруджа около средата на XIII в. // Списание на БАН. Кн. X. Бр. 6. София, 1915. С. 23-40.
- Димитров Стр.* Въстанието от 1850 г. в България. София: БАН, 1972.
- Димитров Стр.* Управителят на Провадийската крепост по време на османското нашествие // Векове. София, 1977. № 5.
- Димитров Стр.* Етнически и религиозни процеси сред българската народност през XV–XVII в. // Българска етнография. VI. I. 1980. С. 16-34.
- Димитров Стр.* Османски извори за историята на Добруджа и Североизточна България. София: БАН, 1981. 427 с.
- Димитров Стр.* Към демографската история на Добруджа през XV–XVIII в. // Известия на българското историческо дружество. София, 1983. № 35. С. 27-59.
- Димитров Стр.* Някои проблеми на етническите и ислямизационно-асимиляционните процеси в българските земи през XV–XVII в. // Проблеми на развитието на българската народност и нация. София, БАН. 1988. С. 33-56.
- Димитров Стр.* Гагаузкият проблем // БСП. Т. 4. Велико-Търново: ВТУ «Св. св. Кирил и Методий», 1995. С. 147-167.
- Димитров Стр.* Още едно мнение за името «гагаузи» // БСП. Т. 5. Велико-Търново: ВТУ «Св. св. Кирил и Методий», 1996. С. 199-219.
- Димитров Стр., Жечев Н., Тонев В.* История на Добруджа. Т. 3. София, 1988. 327 с.
- Димитрова Д.* Етнолингвистични изследвания и теренната работа (по материали от кв. Винаца – гр. Варна) // Украйна и България. Етнокултурни и етнолингвистични аспекти. София: Албатрос, 1999. С. 87-100.
- Димоголо С. С.* Практические аспекты становления национальных структур самоуправления Гагаузии // Материалы Международ. научно-практ. конф., посвященной 7-ой годовщине Гагауз Ери (Гагаузии). Т. I. Комрат: Комрат. Гос. ун-т, 2003. С. 57-70.
- Диневков П.* Български фолклор. Първа част. Второ издание. София, 1972.
- Динчев К.* Българската фолклорна култура от Таврия (и от Бесарабия) в исторически контексте // БСП. Т. 3. Велико Търново: ВТУ «Св. св. Кирил и Методий», 1994. С. 341-350.
- Диханов В.Я.* Календарна обрядовість болгар та гагаузів Південної України. Автореф. дисс. ... канд. іст. наук. Киев, 2001а. 18 с.
- Диханов В.Я.* Свята Різдвяного поста у традиційному календарні болгар і гагаузів України // Етнічна історія народів Європи. Одеса, 2001б. Вип. 8.
- Диханов В.Я., Шабашов А.В.* Особливості традиційної календарної обрядовості гагаузів України // Етнонаціональний розвиток в Україні та стан української

етнічності в діаспорі: сутність, реалії конфліктності, проблеми та прогнози на порозі XXI століття. Тези п'ятої Міжнародної науково-практичної конференції 22-25 травня 1997 р. Київ – Чернівці, 1997.

Дичев Т. Народните танци у «хасъл» гагаузите // Любородие. Издание на съюза на краеведите в България. 1993а. Бр. 4. С. 2.

Дичев Т. Предания за народното деление на годината и пролетно-летните полски дейности (от с. Червенци и Караманите, Варненско) // Любородие. Издание на съюза на краеведите в България. 1993б. Бр. 4. С. 2.

Дмитренко С. Социальные аспекты труда в период строительства правового государства // Функционирование демократических институтов в правовом государстве. Материалы Международной научно-практической конференции 25-26 января 2003 г. Кишинев, 2003.

Дмитриев Н.К. Материалы по османской диалектологии. Фонетика караманлицкого языка // Записки коллегии востоковедов. Л.: Изд. АН СССР, 1928. Т. III. Вып. 2. С. 417-458.

Дмитриев Н.К. Долгие гласные в гагаузском языке // Исследования по сравнительной грамматике тюркских языков. I. Фонетика. М.: АН СССР, 1955. С. 203-207.

Дмитриев Н.К. К вопросу о словарном составе гагаузского языка // Дмитриев Н.К. Строй тюркских языков. М., 1962а.

Дмитриев Н.К. Фонетика гагаузского языка // Дмитриев Н. К. Строй тюркских языков. М.: Восточная литература, 1962б.

Дмитриев Н.К. Гагаузские этюды // Дмитриев Н.К. Строй тюркских языков. М.: Восточная литература, 1962в.

Дмитриева С.И. Слово и обряд в мезенских заговорах // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 36-49.

Добрева Д. Житейски разкази и идентичност (По записи от с. Радуил, Самоковско) // БФ. 1994. № 5. С. 57–69.

Добролюбская Ю.А., Добролюбский А.О. «Храни меня, мой талисман» // Stratum plus. 1999. № 6. С. 333–336.

Добролюбский А.О. Этнический состав кочевого населения Северо-Западного Причерноморья в золотоордынское время // Памятники римского и средневекового времени в Северо-Западном Причерноморье. Кишинёв, 1982. С. 28-39.

Добролюбский А.О. Кочевники Северо-Западного Причерноморья в эпоху средневековья. Киев, 1986.

Добролюбский А.О. Тайны причерноморских курганов. Одесса, Маяк, 1989.

Добролюбский А.О., Руссев Н.Д. Новые аспекты изучения кочевнических древностей на западе Золотой Орды // Археологические исследования средневековых памятников в Днестровско-Прутском междуречье. Кишинёв, 1985. С. 60-61.

Добролюбский А.С., Дзигевский А.М. Памятники кочевников IX–XIV вв. на западе причерноморских степей. Материалы к археологической карте // Памятники древних культур Северо-Западного Причерноморья. Киев, 1981.

Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София: БАН, 1974. 497 с. Добруджански глас // Вестник. 28.VII. 1935. С. 2; 18. IX. 1935. С. 2.

Довженок В.И. Сторожевые города на юге Киевской Руси. «Славяне и Русь». М., 1968.

Довнар-Запольский М.В. Исследования и статьи. Т. I. Киев, 1909.

- Докторов Хр.* «Заешка игра» у гагаузите в Добрич // ИВАД. 1912. Кн. V. С. 5-6.
- Докучаев В.В.* К вопросу о соотношении между возрастом и высотой местности с одной стороны, характером и распределением черноземов, лесных земель и солонцов – с другой // Избр. соч. М., 1949.
- Долинова Н.А.* Материалы по кожному рельефу народов Молдавии // Полевые исследования института этнографии. 1976. М., 1978. С. 174-179.
- Долинова Н.А.* Новые данные по дерматоглифике русских и коми // Вестник антропологии. Вып. 11. М., 2004.
- Долинова Н.А., Харламова Н.В.* Дифференциация гагаузов по признакам кожного рельефа // ПИИЭА 2003. М., 2005. С. 165-177.
- Донесения об испытаниях в Тираспольском уездном училище, Кишинёвской гимназии и о болгарских народных училищах в Бессарабии, представленные попечителю округа ординарным профессором Новороссийского университета В. И. Григоровичем // Циркуляр Одесского учебного округа. Одесса, 1869. № 7. отд. II. С. 283-308.
- Донич А.* Краткое собрание законов, извлеченных из царских книг // Армениюпуло К. Местные законы Бессарабии. Одесса: Бутковский и Стамерев, 1908. 161 с.
- Дончев К.* Обичайно наследственно право на българското село от Освобождението до 40-те години на XX в. (По материали от Северозападна България) // БЕ. 1996. Кн. 2. С. 65–72.
- Дописки от Варна в архива на Г.С. Раковски, № 7844 от 15 юни 1861 // ИВАД. 1912. Кн. V. С. 6-8.
- Дорош Е.* Деревенский дневник. М., 1958.
- Драганов П.Д.* Bessarabiana. Ученая, литературная и художественная Бессарабия. Алфавитный библиографический указатель. Кишинёв: Типо-Литография Ф.П. Кашевского, 1911. Переиздано: Кишинёв: Universitas, 1993. 284 с.
- Драгова Н.Н.* Молдовска книга – научно събитие в културологията (Вместо предговор) // *Квилинкова Е.Н.* Апокрифы в зеркале народной культуры гагаузов. Кишинев: Tip. Centlală, 2012. С. 9-16.
- Дражева Р.Д.* Обряды, связанные с охраной здоровья в праздник летнего солнцестояния у восточных и южных славян // СЭ. 1973. № 6. С. 109–119.
- Дражева Р.Д.* Трудови и професионални празници и обичаи // Родопи. София, 1994. Древнетюркский словарь. Л., 1969.
- Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии / Сб. ст. под ред. В. Н. Баилова. М., 1986. 205 с.
- Дрига И.М.* Караманлійські пам'ятки гагаузів // Східний світ. До 90-річчя Національної академії наук України. Київ, 2008. № 3. С. 190-202.
- Дримба В.* Исследования по фонетике гагаузского языка (I-II) // Revue de linguistique. Т. VI. 1961. № 2. Р. 239-258; Т. VII. 1962. № 1. Р. 141-169.
- Дримба В.* Исследования по тюркской филологии в Румынии // СТ. 1977. № 5. С. 52-69.
- Дринов М.* Историческо осветление в статистиката на народностите в источна част на Българското Княжество // Псп. 1884. № 7. С. 1-24; № 8. С. 68-75.
- Дробижева Л. М.* Национально-гражданская и этническая идентичность: проблемы совместимости // Этносоциология и этносоциологи. Исследования, поиски, воспоминания. М.: Старый сад, 2008. С. 19-23.

- Дробижеева Л.М., Аклаев А.Р., Коротеева В.В., Солдатова Г.У.* Демократизация и образы национализма в Российской Федерации. М.: Мысль, 1996. 382 с.
- Дрон И.В.* Топонимия гагаузских сел Молдавской ССР // СТ. 1982. № 4. С. 41-51.
- Дрон И.В.* Тюркско-восточнороманские языковые взаимосвязи (гагаузская терминология по скотоводству молдавского происхождения) // СТ. 1984. № 4.
- Дрон И.В.* Гагаузские этнонимы и этногидронимы ногайского происхождения // СТ. 1985. № 3. С. 8-19.
- Дрон И. В.* Гидронимы гагаузов Молдавской ССР // СТ. 1987а. № 2.
- Дрон И.В.* Современная топонимия гагаузского региона Молдавии. Автореф. дисс... канд. филол. наук. М., 1987б.
- Дрон И.В.* Гагаузские географические названия. Кишинёв: Штиинца, 1992. 184 с.
- Дрон И.В.* К вопросу об исследовании образования и перенесения топонимов задунайскими переселенцами из Болгарии в XIX в. // Вопросы истории и культуры болгар Молдовы и Украины. Кишинёв: Штиинца, 1997а. С. 109-114.
- Дрон И.В.* Хронологизация и происхождение наименования *Курсова* // Вопросы истории и культуры болгар Молдовы и Украины. Кишинёв: Штиинца, 1997б. С. 115-118.
- Дрон И.В.* Названия гагаузских сел Молдавской ССР // Studii și cercetări. (Articole selecte). Chișinău: Pontos, 2001а. P. 327-338.
- Дрон И.В. (Dron I.)* Комрат – этнотопоним ногайского происхождения // Studii și cercetări. (Articole selecte). Chișinău: Pontos, 2001б. P. 152-158.
- Дрон И.В. (Dron I.)* О географических названиях с окончанием *-лия* // Studii și cercetări. (Articole selecte). Chișinău: Pontos, 2001в. P. 277-279.
- Дрон И.В. (Dron I.)* Кто такие гаджалы? (к вопросу гагаузского субэтнонима *гаджал*) // Studii și cercetări. (Articole selecte). Chișinău: Pontos, 2001г. P. 321-323.
- Дрон И.В. (Dron I.)* Происхождение этнонима *читак* // Studii și cercetări. (Articole selecte). Chișinău: Pontos, 2001д. P. 324-327.
- Дрон И.В. (Dron I.)* Гагаузская терминология по скотоводству молдавского происхождения // Studii și cercetări. (Articole selecte). Chișinău: Pontos, 2001е. P. 342-353.
- Дрон И.В. (Dron I.)* Несколько замечаний касательно «эволюции процессов расселения гагаузов в Буджаке в конце XVIII – первой четверти XIX вв.» // Studii și cercetări. (Articole selecte). Chișinău: Pontos, 2001ж. P. 353-358.
- Дрон И.В. (Dron I.)* Гагаузы: реальность или околонучный вздор // Studii și cercetări. (Articole selecte). Chișinău: Pontos, 2001з. P. 358-377.
- Дрон И.В. (Dron I.)* О происхождении экзоэтнонима *тукан* // Studii și cercetări. (Articole selecte). Chișinău: Pontos, 2001и. P. 389-392.
- Дрон И.В. (Dron I.)* Словарь гагаузских географических терминов. Chișinău: Pontos, 2001к. 244 с.
- Дрон И.В.* О происхождении топонима Вулкэнешть на юге Бессарабии // Материалы Междунар. научно-практ. конф., посвященной 7-ой годовщине Гагауз Ери (Гагаузии). Т. I. Комрат: Комрат. Гос. ун-т, 2003. С. 124-131.
- Дрон И.В., Курогло С.С.* Современная гагаузская топонимия и антропонимия. Кишинёв: Штиинца, 1989. 216 с.
- Дружинин Н. М.* Государственные крестьяне и реформы Киселева. Т. 2. М-Л., 1958.
- Друцэ И.* Поле души человеческой. Рассказы. Повести. Романы. Пер. с молдавского. М., 1977.

- Дубов И.В.* И поклоняешься идолу камену... СПб., 1995.
- Дубова Н.А., Варзарь А.М., Суворова Н.А., Рожанская Е.А.* Антропологические исследования на юге Молдавии // Полевые исследования Института этнологии и антропологии 2002. М., 2004. С. 87-101.
- Дуйчев Ив.* Из старата българска книжнина. 1. София, 1940.
- Дулбаев Б.* Рассказ о жизни киргиз Николаевского уезда Тургайской области // Записки Оренбургского отдела РГО. Вып. 4. Оренбург, 1991.
- Дунайская баллада. Кишинёв: Литература артистикэ, 1988.
- Дурбайло М. А.* Гагаузские народные баллады с образом желтой змеи // СТ. 1990. № 2. С. 31–47.
- Дурбайло М.А.* Сөзбашы (Предисловие) // Баллада түркүлери. Кишинёв: Штиинца, 1991. 190 с.
- Дурбайло М.А.* Образ растений и их функции в гагаузских народных балладах // Ştiința. Chişinău, 1992a. № 4. P. 8.
- Дурбайло М.А.* Поэтические особенности гагаузских традиционных куплетов-поздравлений // Ştiința. Chişinău, 1992b. № 10. P. 11.
- Дыренкова Н.П.* Пережитки материнского рода у алтайских тюрков. Авункулат // СЭ. 1937. № 4. С. 18-45.
- Дыханов В.Я.* Основные праздники календарного обрядового комплекса болгар и гагаузов Украины. 1. Гергьовден (Идерлес) и Димитровден (Касым): Генезис и семантика образов // Записки исторического факультета. Вып. 5. Одесса: Одесский державний университет, 1997. С. 58-64
- Дыханов В.Я.* Основные праздники календарного обрядового комплекса болгар и гагаузов Украины. 2. Гергьовден (Идерлес) и Димитровден (Касым): Обрядность // Записки исторического факультета. Вып. 7. Одеса: Одесский державний университет, 1998. С. 34-44.
- Дыханов В.Я.* Обряд жертвоприношения в традиционной духовной культуре болгар и гагаузов Украины // Україна и Болгария: вікі історичної дружби (Матеріали міжнародної конференції, присвяченої 120-року визволення Болгарії від османського ига). Одеса, 1999а. С. 280-286.
- Дыханов В.Я.* Ислам – проводник переднеазиатских компонентов в духовной культуре болгар и гагаузов // III конгресс этнографов и антропологов России. 8–11 июня 1999 г. Тезисы докладов. М., 1999б. С. 309.
- Дыханов В.Я.* Культ умерших в календарной обрядности болгар и гагаузов Украины // История и культура болгар и гагаузов Молдовы и Украины. Сб. статей к 100-летию со дня рождения И. И. Мещеряка. Кишинёв: SŞB, 1999в. С. 177-198.
- Дыханов В.Я.* Традиционные системы календарных дат болгар и гагаузов // Археологія та етнологія Східної Європи: Матеріали і дослідження. Одеса, 2000.
- Дьячковская В.Л.* Традиционный костюм Молдовы и Гагаузии. Особенности его декоративно-композиционного решения. Учебное пособие. Кишинёв: Тірărit Totex-Lux, 2005. 176 с.
- Дьячук И.* Гагаузское изобразительное искусство: Очерки и литературные портреты. Комрат, 2001.
- Дьячук И.* Волшебник красок // газета «Вести Гагаузии». 2003. 21 октября.
- Дэвлет М.А.* Большая боярская писаница. М., 1976.
- Дюлгер Д.* Бизим халкын билгижиси // газета «Вести Гагаузии». 23 ноября, 1996 г.

- Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев / Пер. Т. В. Цивьян. М.: Наука, 1986. 240 с.
- Дякович Вл.* Българска Бесарабия. София, 1918.
- Дяченко В.Д.* Антропологическое исследование гагаузов Молдавской ССР // Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. Вып. 15. 1952. С. 86-89.
- Дяченко В.Д.* Наслідки работ Української антропологічної експедиції 1956 року // Матеріали з антропології України. Вып. 1. 1960.
- Дяченко В.Д.* Антропологічний склад українського народу. Порівняльне дослідження народів УССР і сусідніх територій. Київ, 1965.
- Дяченко В.Д.* Антропологический состав и распределение некоторых наследственных факторов у народов Украинской и Молдавской ССР (сравнительно с другими народами). Доклад на VIII Международном конгрессе этнографических и антропологических наук. Токио, 1968. М., 1968.
- Дяченко В.Д.* Антропологический состав гагаузского народа (в связи с его происхождением) // Российский этнограф. Вып. 17. М., 1993. С. 199-204.
- Ђурић Ив.* Сумрак Византије. Време Јована VIII Палеолога 1392–1448. Белград, 1984.
- Евангелия гагаузча тюркчя / Пер. М. Чакир. Епархиальная типография, 1908.
- Евтюхова Л.А.* Каменные изваяния Современного Алтая. Труды Государственного исторического музея. М., 1941.
- Евтюхова Л.А.* Каменные изваяния Южной Сибири и Монголии // МИА. 1952. № 24.
- Егунов А. Н.* Местные гражданские законы Бессарабии. СПб.: Типография М. Эттингера, 1881. Изд. 2–е. 256 с.
- Единая Гагаузия (газета, изд. г. Чадыр-Лунга, Молдова).
- Ени бааланты (Гагауз дилиндя). (Новый завет на гагаузском языке) / Чевирижи – Стефан Байрактар. М.: Балакрон, 2006. 434 с.
- Еремеев Д.Е.* Язык как этногенетический источник. СЭ, 1967. № 4. С. 62-74.
- Еремеев Д.Е.* Юрюки (Турецкие кочевники и полукочевники). М.: Наука, 1969. 105 с.
- Еремеев Д.Е.* Этногенез турок (происхождение и основные этапы этнической истории). М.: Наука, 1971. 274 с.
- Еремеев Д.Е.* На стыке Азии и Европы (Очерки о Турции и турках). М.: Наука, 1980. 238 с.
- Ермоленко Л.Н.* Могли ли раскрашиваться древнетюркские изваяния? // Степи Евразии в древности и средневековья (К 100-летию со дня рождения М.П. Грязнова). Кн. 2. СПб., 2002а. С. 236–239.
- Ермоленко Л.Н.* Древнетюркские изваяния с сосудом в двух руках // Первобытная археология. Человек и искусство (К 70-летию Я.И. Шера). Новосибирск, 2002б. С. 188–192.
- Ермоленко Л.Н.* Средневековые изваяния казахстанских степей. Новосибирск, 2004.
- Ермуратский В.Н.* Дмитрий Кантемир и его «Описание Молдавии» // Дмитрий Кантемир. Описание Молдавии. Кишинёв, 1973. С. V-XXVII.
- Есауленко А. С., Ройтман М. Л.* В. И. Ленин хем буюк Октябринин Молдавияда енсейиши (В.И. Ленин и победа Великого Октября в Молдавии). Кишинёв: Карта молдовеняскэ, 1980.
- Этнография на България. Духовна култура. Т. III. София: БАН, 1985. 283 с.
- Этнография на България. Традиционна социано-нормативна култура. София: БАН, 1980. Т. I. С. 282–355.

- Етнографски проблеми на народната духовна култура. София: БАН, 1989.
- Жворонков П.И.* Тюрки в Византии (XIII – середина XIV в.). Ч. 1: Тюркская аристократия // Византийский временник. 2006. № 90.
- Жданов В.* Добролюбов. М., 1961.
- Ждраков З.* Проблемът за отпадането на Варненската и Видинската епархия от диоцеза на Търновската патриаршия в контекста на взаимоотношенията между Византийската и Българската църква през XIV век // Медиевистични ракурси. Топос и енигма в културата на православните славяни. София, 1993. С. 138-144.
- Жекова Н.Т.* Функционирование и развитие гагаузско-русского двуязычия / Автореферат дисс. ... канд. филол. наук. М., 1990.
- Живков Т.* Народна поезия // Българска народна култура. Наука и изкуство. София, 1981. С. 174-180.
- Живков Т. Ив.* Етнокултурно единство и фолклор. София, 1987.
- Жигульский К.* Праздник и культура. М.: Прогресс, 1985. 330 с.
- Жилина А.И.* Современная материальная культура сельского населения Ташкентской области Узбекской ССР // Материальная культура народа Средней Азии и Казахстана. М., 1996. С. 140-145.
- Жирмунский В.М.* Тюркский героический эпос. Л., 1974.
- Жорницкая М.Я.* К вопросу об изучении народного хореографического искусства тюркских народов Сибири // Тезисы докладов областной научной конференции по этнографии. Омск. 1984.
- Жуков В. И.* Города Бессарабии (1812-1861 гг.). Кишинев, 1964.
- Жуковская Н.Л.* Пища кочевников Центральной Азии (к вопросу об экологических основах формирования модели питания) // СЭ. 1979. № 5. С. 64-76.
- Журавлев А.Ф.* Язык и миф. Лингвистический комментарий к труду А.Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу». М., 2005.
- Заблоцкий А.* Статистические сведения об иностранных поселениях в России // Журнал Министерства Внутренних дел. СПб., 1838. Ч. 28. № 4. С. 1-83.
- Забьлин Н.* Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1989 (Репринт. изд.). 607 с.
- Завойчинский В.* Селение Ленковцы Хотинского уезда // КЕВ. 1880. № 13.
- Задерацкий П.Э.* Болгаре, поселенцы Новороссийского края и Бессарабии // Москвитянин. 1845. № 12. Ч. 6. Отд. 1. С. 159-187.
- Зайончковский А.* «Летопись Кипчакской степи» («Теварих-и Дешт-и Кипчак») как источник по истории Крыма // Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы. Т. II, под. ред. А.С. Тверитиновой, М., 1969. С. 10-24.
- Зайончковский В.* Состояние и задачи изучения гагаузов // Folia Orientalia. II. 1-2. 1960. S. 43-45.
- Законы, изданные Румынским правительством в 1873–1875 гг. о наделе жителей Болградского района. Одесса, 1898. С. 1-2.
- Занет Ф.И.* Заманайэрсын, евим! (Здравствуй, мой дом!). Стихи. Кишинев: Дельта, 1989а.
- Занет Ф.И.* Крымжалык (Муравейник). Стихи. Кишинев: Литература артистикэ, 1989б.
- Занет Ф.И.* Бөжежик (Букашка). Кишинев, 1991.

- Занет Ф.И.* Литературный перевод как средство адаптации культур // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 2. Материалы II Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации». 20–21 апреля 2007 г. Комрат. М.: Старый сад, 2007. С. 270-277.
- Занет Ф.* Голодовка – геноцид против народа // Вести Гагаузии. 2007. 20 апреля.
- Занетов Г.* Български народни песни от с. Конгаз, Бесарабия // Списание на БАН, Кн. XIV. София, 1933. С. 121-143.
- Занетов Г.* Българските колонии в Русия // Псп. 1892. Кн. XXXIX. С. 377-385.
- Занетов Г.* Българските колонии в Русия. 3. Колониите в Бесарабия // Псп. Кн. XLVIII. 48, София, 1895. С. 849-898.
- Занетов Г.* Българското население в средните векове. Русе, 1902.
- Занетов Г.* Едно пътувание от Цариград до Яш в Молдова // ПС. Кн. XVI. София: Державна печатница, 1905. С. 391-403.
- Закиев М.З.* Татары: Проблемы истории и языка. Казань, 1995.
- Записка по вопросу устройства воссоединенного края Бессарабии. Кишинёв, 1881.
- Записки Бессарабского Статистического комитета. Т. 1-3. Кишинёв, 1864.
- Записки Императорского общества сельского хозяйства Южной России. Одесса, 1861.
- Записки Одесского общества истории и древностей. Т. 5. Одесса, 1863; Т. 6. Одесса, 1867.
- Заринов И.Ю.* Время искать общий язык (проблема интеграции различных этнических теорий и концепций) // ЭО. 2000. № 2. С. 3-18.
- Зарубежная тюркология. Вып. 1. М.: Наука, 1986.
- Заславская Т.И.* Современное российское общество. Социальный механизм трансформаций. М., 2004.
- Захария С.К.* Эволюция судебной системы и судопроизводства в Бессарабии в первой половине XIX в. в исторической и специальной литературе // Сборник научных трудов. Т. 2. История. Этнография. Образование. Культура. Комрат: Изд-во Комратского гос. унив-та, 1999а. С. 35–45.
- Захария С.К.* Ретроспектива и эволюция семейного права у колонистов Бессарабии (история и историография) // Сборник научных трудов. Т. 2. История. Этнография. Образование. Культура. Комрат: Изд-во Комратского гос. унив-та, 1999б. С. 46-49.
- Захаров А.В.* Традиционная культура в современном обществе // Социологические исследования. М., 2004. № 7. С. 105-115.
- Захарченко-Стоянова Г.* Родинный ритуал у болгар Южной Бессарабии: структурно-семантические особенности // БСП. Т. 9. Одеса: Друк, 2006. С. 275-281.
- Заходер Б.Н.* Каспийский свод сведений о Восточной Европе. М., 1967. Т. 2.
- Защук А.* Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Бессарабская область. Составил капитан А. Защук. Ч. II. СПб., 1862. 552 с.
- Защук А.* Статистика и этнография Бессарабской области // Записки Одесского общества истории и древностей. Одесса, 1863. Т. 5. С. 491-589.
- Зверев В.В.* Идеологии: теория, классификация, эволюция // Модели общественного переустройства России. XX век. Отв. ред. В. В. Шелохаев. М., 2004. С. 9-23.

- Зеленин Д.К.* Очерки русской мифологии. Т. I. Вып. I. Умершие неестественной смертью. Петроград: Типогр. А.В. Орлова, 1916. 312 с.
- Зеленин Д.К.* Древнерусский языческий культ «заложных» покойников. Петроград: Известия Академии наук, 1917.
- Зеленин Д.К.* Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии. // Сборник музея антропологии и этнографии. Ч. II. М., 1929. 166 с.
- Зеленин Д.К.* Истолкование пережиточных обрядов // СЭ. 1934. № 5. С. 4–16.
- Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М.: Наука, 1991. 507 с.
- Зеленский Ю.В.* Половцы в Прикубанье и Закубанье // Древности Кубани. Материалы памяти Каминского Владимира Николаевича. Краснодар, 1997.
- Зеленский Ю.В.* История изучения половецких древностей Прикубанья и Закубанья // Древности Кубани. Краснодар, 1998.
- Зеленчук В.С.* Очерки молдавской народной обрядности (XIX – начало XX вв.). Кишинёв: Картя молдовеняскэ, 1959. 96 с.
- Зеленчук В.С.* Население Молдавии (Демографические процессы и этнический состав). Кишинёв: Штиинца, 1973. 63 с.
- Зеленчук В.С.* Население Бессарабии и Поднестровья в XIX в. Кишинёв: Штиинца, 1979. 287 с.
- Зеленчук В.С.* Народные традиции и современность. Кишинёв, 1980.
- Зеленчук В.С.* Молдавский национальный костюм. Кишинёв, 1985.
- Зеленчук В.С., Лоскутова Л.Д.* Новые гражданские праздники, обряды, ритуалы. Кишинёв: Картя молдовеняскэ, 1984. 110 с.
- Зеленчук В.С., Попович Ю.В.* Антропоморфные образы в обрядах плодородия у восточно-романских народов (XIX – начало XX вв.) // Балканские исследования: Проблемы истории и культуры. М.: Наука, 1976. С. 195-201.
- Зеленчук В.С., Филимонова М.Ф.* Национальная гагаузская одежда и ее бытование в настоящее время (по материалам сел Вулканештского, Чимишлийского и Чадыр-Лунгского районов) // Материалы и исследования по археологии Молдавской ССР. Кишинёв, 1964.
- Земля и люди. *Газета, Кишинёв, 18 декабря 1994 г.*
- Земсков В.* Проблема культурного синтеза в пограничных цивилизациях // Общественные науки и современность. М., 2000. № 5. С. 96-103.
- Земцовский И.И.* Песни, исполнявшиеся во время календарных обходов дворов у русских // СЭ. 1973. № 3. С. 38–47.
- Златарски В.Н.* Какъв народ се разбира у Анна Комнина под израза «genos ti skitikon» // ИБИД. Кн. XI-XII, 1931-1932. С. 71-83.
- Златарски В.Н.* Потеклото на Петра и Асеня, водачите на възстанието на 1185 г. // Списание на БАН. Кн. 45 (22). Клон ист. фил. и фил. общ. София, 1933. С. 7-48.
- Златарски В.Н.* История на българската държава през средните векове. Т. II. България под византийско владичество (1018–1187). София, 1934.
- Златарски В.Н.* История на българската държава през средните векове. Т. III. Второ българско царство. България при Асеновци (1187–1280). 2 изд. София, 1972.
- Златарски В.Н., Кацаров Г.И.* Договорът на княз Иванко, син Добротичев с генуезците от 1387 г. // ИБИД. Кн. II. 1911. С. 17-37.
- Златковская Т.Д.* О происхождении некоторых элементов кукуерского обряда у болгар // СЭ. 1967. № 3. С. 36–46.

- Златковская Т.Д.* К проблеме взаимодействия древнебалканских и древнеславянских культур: обряд сурвакания у болгар // СЭ. 1976. № 6. С. 59–70.
- Златковская Т.Д.* Rosalia – русалии? (О происхождении восточно-славянских русалий) // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. VIII Международный съезд славистов. Загреб-Любляна, Сентябрь, 1978 г. Доклады советск. делегации. М.: Наука, 1978. С. 210-226.
- Златковская Т.Д.* К истории провинциальной культуры в римской империи (Розалии на Балканах и в Малой Азии) // Проблемы античной истории и культуры (доклады XIV Международной конференции античников социалистических стран «эйрене»). Ереван, 1979а. С. 94-100.
- Златковская Т.Д.* Некоторые проблемы этногенеза молдаван в свете данных их весенней обрядности // Этническая история и этнография восточных романцев. М., 1979б. С. 106-126.
- Знамя (газета на русском языке. г. Чадыр-Лунга, РМ).
- Золотарев А.М.* Записки военной статистики России. Т. I. СПб., 1894.
- Золотая Орда в источниках. Т. 1. Арабские и персидские сочинения. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды, в переводах В.Г. Тизенгаузена. М., 2003.
- Золя Э.* Собрание сочинений в 18 томах. Том 12. М., 1957.
- Зубов А.А., Халдеева Н.И.* Молдаване и закарпатские венгры // Одونتология в современной антропологии. М., 1989.
- Зуев В.Ф.* Материалы по этнографии Сибири XVIII в. Труды ИЭ. Т. 5. М.–Л., 1947.
- Зуев Ю.А.* Историческая проекция казахских генеалогических преданий: (К вопросу о пережитках триальной организации у кочевых народов Центральной Азии) // Казахстан в эпоху феодализма: (Проблемы этнополитической истории). Алматы, 1981.
- Зуев Ю.А.* Каганат се-яньто и кимеки (к тюркской этногеографии Центральной Азии в середине VII в. // SHYGYS. Журнал Института востоковедения Казахстана. Алматы, 2004. № 1.
- Зуев Ю.А.* Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. Алматы, 2002.
- Зуев Ю.А.* Самое сильное племя // Историко-Культурные Взаимосвязи Ирана и Дашт-и Кипчака в 13-18 вв. Материалы международного круглого стола. Алматы, 2004.
- Зяблин Л.П.* Археологические памятники кочевников X–XIV вв. Рукопись канд. диссертации. М., 1952.
- Иванов В.А.* Этнические процессы в степной и лесостепной полосе Южного Урала и Приуралья в VII–XIV вв. н. э. Автореферат докт. дисс. М., 1990.
- Иванов В.А., Кригер В.А.* Курганы кыпчакского времени на Южном Урале (XII–XIV вв.). М., 1988.
- Иванов В.В.* Волк // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1. М., 1987. С. 242.
- Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. М.: Наука, 1974. 343 с.
- Иванов В.В., Топоров В.Н.* Древние Балканы как ареал межязыковых и межкультурных динамических взаимодействий // Исторические и историко-культурные процессы на Балканах. Т. 7. М., 1982. С. 150-162.
- Иванов И.С.* Краткий очерк болгарских колоний в Бессарабии // Записки Бессарабского областного статистического комитета. Т. 3. Кишинёв, 1864.

- Иванов И.С.* Несколько слов о донесении г. профессора Григоровича о болгарских училищах въ Бесарабии // *Иванов И.С.* Сборник статей о некоторых выдающихся событиях въ современной жизни болгарь. Изд. 2-е. Кишинёв, 1900. С. 40-50.
- Иванов Й.* Българите в Македония. 2 изд. София, 1986.
- Иванов К.* Българите в Бесарабия // *Просвета.* София, 1938–1939. № 4. С. 413-425.
- Иванов П.Г.* Краткие общие сведения о турецко-татарских наречиях // *Язык и литература.* Сб. материалов Томского педагогического техникума. Ч. 2. Томск, 1928. С. 70-77.
- Иванов Ю.Г.* Революционное движение в Молдавии (с 1895 по февраль 1917 г.). Кишинёв, 1980.
- Иванова М.* Представата на гагаузите от Каварненско за Алекси човек Божи // *Медиевистични ракурси: Топос и енигма в културата на православните славяни.* София, 1993. С. 170-175.
- Иванова М.* Экзогамно-родов кръг у българите // *БЕ.* София, 1998. № 3–4. С. 5-20.
- Иванова М.* Экзогамно-родов кръг у българите // *БЕ.* София, 1999. № 1–2. С. 130-140.
- Иванова М.* «Жената синор няма» // *БЕ.* 2001. № 2. С. 49–65.
- Иванова М.* Писмени свидетелства за варненските гагаузски и техните шалвари // *БФ.* 2004. № 3. С. 83-94.
- Иванова Р.* Знакова същност на сватбени хлябове // *Хлябът в славянската култура.* София, 1997. С. 27-28.
- Из отчета Бессарабского церковного историко-археологического общества // *КЕВ.* 1912. № 28-29. С. 27.
- Из рапорта 2 Департамента генерал-майору Гартингу // *Журнал Министерства внутренних дел* 1846 года. № 13.
- Из рукописного наследия И.И. Мещерюка // *История и культура болгар и гагаузов Молдовы и Украины.* Сб. статей к 100-летию со дня рождения И. И. Мещерюка. Кишинёв: «S.Ş.V.», 1999. С. 58-122.
- Из ходатайства Попечителя Бессарабских болгарских колоний И.С. Иванова от 3 мая 1864 г. // *НА РМ,* ф. 2. оп. 1. д. 7804.
- Илимбетов Ф.Ф.* Култът волка у башкир (к этимологизации этнонима «башкорт») // *АЭБ.* Т. IV. Уфа, 1971. С. 224-227.
- Илкйаз түркүлери* (Весенняя песня) / Сост. и ред. Куроглу С.С. Стихи. Кишинёв: Литература артистикэ, 1989.
- Иловайский Д.И.* Несколько соображений о памятниках Тмутараканской Руси и «Тмутараканском болване» // *Древности.* Т. 4. Вып. 2. М., 1874.
- Ильев Ф.Б.* Из прошлого цыгайского овцеводства Молдавии // *Труды Кишинёвского сельскохозяйственного института им. М.В. Фрунзе.* Том 47. Овцеводство.
- Ильев Ф. В.* Из истории развития овцеводства в Бессарабии в дореформенный период // *Труды Кишиневского сельскохозяйственного института.* Т. 44. Кишинев, 1968.
- Ильина И.В.* Лечебная магия // <http://www.komi.com/Folk/komi/txt241>
- Инджилъ.* Инджиль яни Евангелионъ Инджиль иоанисинъ тарихи юзре. Издание на Британското и чуждестранно библиейско дружество. София, 1927.
- Инкулец Т.* «Обычай земли» в Бессарабии. Кишинёв, 1929.
- Иностранцев К.* Хунну и гунны. Л., 1926. 152 с.
- Ионин Л.Г.* Социология культуры. М.: Логос, 1998. 280 с.
- Иречек К.И.* История болгар / Пер. Ф.К. Бруна, В.Н. Палаузова. Одесса: Тип. Л. Нитче, 1878. 800 с.

- Иречек К.И.* Стари пътешествия из България от XV–XVIII столетие // ПС. 1882. № 3. С. 60-84; 1883. № 4. С. 67-105; 1883. № 5, С. 1-44; 1884. № 7. С. 68-73.
- Иречек К.И.* Няколко бележки върху остатъците от Печенези, Кумани, както и върху тъй наречените народи Гагаузи и Сургучи във днешна България // Периодическо списание на българско книжовно дружество в Средец. Год. VII, Кн. 32–33. Средец, 1889. С. 211-241.
- Иречек К.И.* Етнографски промени в България от основанието на Княжество // СБНУНК. Т. 5. София, 1891. С. 500-517.
- Иречек К.* Княжество България. Ч. II. Пловдив, 1899.
- Иречек К.И.* Български дневник, 1879–1884. Т. I. София: Книгоизд. Хр. Г. Дановъ, 1930.
- Иречек К.И.* Пътувания из България / Превод от чешки Стоян Аргиров. / Под ред. Евлоги Бужашки и проф. Велизар Велков. София, 1899; София: Наука и изкуство, 1974. 1040 с.
- Иречек К.И.* История на българите. София, 1978.
- Иречек К.И.* Несколько заметок по поводу остатков печенегов, куманов, а также так называемых народов гагаузов и сургучей в современной Болгарии // Вести Гагаузии. №№ 154–155; 158–159; 160–161; 162–163. Комрат, 2005.
- Приоглу И.* Усні історії, як джерело дослідження соціальної та тендерної історії болгар Північного Приазов'я першої половини ХХ ст. // БСП. Т. 9. Одеса: Друк, 2006. С. 321-327.
- Исследование современного состояния овцеводства в России. Выпуск IV. Бессарабская губерния. СПб., 1884.
- Исмаилов Э.Р.* Очерки по истории Азербайджана. М., 2010.
- Историко-культурное наследие Туркменистана. Под редакцией О. Гундогдыева и Р. Мурадова. Стамбул, 2000 г.
- Историко-культурные аспекты этнографических исследований. М.: ИНИОН АН СССР, 1988. 152 с.
- Историческое развитие лексики тюркских языков. М., 1961.
- Историческое развитие тюркских языков. М., 1961. 466 с.
- История и культура болгар и гагаузов Молдовы и Украины. Сборник статей к 100-летию со дня рождения И.И. Мещеряка. Под ред. И.Ф. Грека. Кишинёв: «S.Ş.B.», 1999. 276 с.
- История и культура гагаузов. Очерки. Комрат–Кишинэу: Pontos, 2006. 748 с.
- История Молдавии. Документы и материалы. Т. II. Устройство задунайских переселенцев в Бессарабии и деятельность А.П. Юшневского. Сост. К.П. Крыжановская, Е.М. Русев. Кишинёв, 1957.
- История и память. Историческая культура Европы до начала нового времени. Под ред. Л.П. Репиной. М., 2006.
- История на България. Т. 1. София: Наука и изкуство, 1954; Т. 2. София: Наука и изкуство, 1955.
- История на Добруджа. Т. III. София: БАН, 1988. 327 с.; 1989.
- История Отечества с древнейших времен до наших дней. Энциклопедический словарь / Сост. Б.Ю. Иванов и др. М., 1999 // <http://www.univer-life.ucos.ru/load/0-0-0-8-20>.
- История турецкого государства от самого основания оногo до новейших времён. Пер. с немецкого. Ч. 1–2, М., универ. типогр. 1828. Заглавие оригинала: Geschichte des

- Osmanishen Reih von seiner ontstehung bis auf die neuesten Zieten. Nah Kantemir. Ч. 1. 103 с.; Ч. 2. 91 с. (В одном переплѣте / Сокращѣн. перевод с немецкого. На титул. листе автор не указан.)
- Источниковедение истории Улуса Джучи (Золотой Орды). От Калки до Астрахани. 1223–1556 / Отв. ред. М.А. Усманов. Казань, 2001.
- Исхаков Д. М., Измайлов И. Л.* Этнополитическая история татар (III – середина XVI вв.). Казань, 2007.
- Исхаков Ф. Г.* Долгие гласные в тюркских языках // Исследования по сравнительной грамматике тюркских языков. М., 1955. С. 160-174.
- Исхакова С.М.* Codex Cumanicus и язык сибирских татар // Этногенез и этническая история тюркских народов Сибири и сопредельных территорий. Омск, 1983. С. 254-259.
- Итоги Всесоюзной переписи населения 1989 года по ССР Молдова. Статистический сборник. Т. 1. Кишинѣв, 1990. С. 100-101.
- Ихчиев Д.* Материали за историята ни под турско робство // ИИД, 1. 1905.
- Иширков А.* Град Варна. Културно-географски бележки // ПС. 1904–1905. № 45. С. 191-236.
- Иширков А.* Бележки за пътя Русе-Варна в XVIII в. и за главнѣя селища крайнего // Софийски университет. Историко-филологичен факултет. Кн. III-IV. 1906. С. 129-152.
- Иширков А.* Брой и разпределение на българите в Добруджа в 1918 г. // Известия на Народния етнографски музей. Т. VIII–IX. 1929. С. 29-55.
- Иширков А.* Историко-етнографски преглед на населението в царство България // Известия на Народния етнографски музей. Т. X–XI. 1932.
- Йорданова Л.* Обичани обичаи. София, 1996.
- Йотов В.* О материальной культуре печенегов к югу от Дуная – листовидные ажурные амулеты XI в. // Stratum plus. № 5. 2000. С. 219-221.
- Кадыров Ш.* Элитарные кланы. Осло, 2010.
- Камалов А.К.* Древнеуйгурские рунические памятники и китайские источники (Опыт сопоставительного анализа) // Древнетюркская цивилизация: памятники письменности. Алматы, 2001.
- Камалиддин Ш.С.* Древнетюркская топонимия Средней Азии. Ташкент, 2006.
- Камалиддин Ш.С.* К вопросу об этнической ситуации в Средней Азии при Саманидах // [http: journal@iea.ras.ru](http://journal@iea.ras.ru).
- Камалиддин Ш.С.* К вопросу об этногенезе узбекского народа. Ташкент, 2009.
- Камалиддин Ш.С.* Новые источники по исторической этногеографии Средней Азии. Ташкент, 2009.
- Камалиддин Ш.С.* О понятии этногенеза в «Этническом атласе Узбекистана» // Этнографическое обозрение. 2005. № 1.
- К вопросу о гагаузской автономии / Сост. Юнку Р. Кишинѣв: Картя молдовеняскэ, 1990.
- Кабакчиев Ст.* Спомени за града Варна от времето на Кримската война (1853–1856 г.) // ИВАД. Кн. 3. 1910. С. 31-48.
- Кабузан В.М.* Народонаселение Бессарабской области и левобережных районов Приднестровья (конец XVIII – первая половина XIX в.). Кишинѣв: Штиинца, 1974. 158 с.

- Кабузан В.М.* Заселение Новороссии (Екатеринославская и Херсонская губерния) в XVIII – первой половине XIX в. (1719–1859). М., 1976.
- Кавалов А.И.* Календарни празници // Българска етнология. София, 1998.
- Каварна от 1878 до 1996 година. Т. II. / Съст. Ц. Генов, Д. Кисьов. София: Изд. на Отчествения фронт, 1987. 318 с.
- Каварна от древността до Освобождението. София, 1984.
- Кагаров Е.* Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции. СПб., 1913. 326 с.
- Кагоров Е.Г.* Этнографические мотивы в поэзии А.С. Пушкина // СЭ. 1937. № 1. С. 63-65.
- Казанакли П.* Приход Твардица Бендерского уезда // КЕВ. 1873. № 18. С. 664-669.
- Как составлялось собрание «каменных баб» Музея Одесского общества истории и древностей // ЗООИД. Т. XXXII. Одесса, 1915.
- Какук Ж.* Тюркологические исследования в Венгрии // СТ. № 1. С. 79-82
- Калаур В.А.* Каменные бабы в Аулиятинском уезде // ПТКЛА. Год III. 1898. С. 9-14.
- Календарни празници и обичаи на българите. Энциклопедия. София: Проф. Марин Дринов, 2000. 98 с.
- Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М.: Наука, 1977. 355 с.
- Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. М.: Наука, 1973. 351 с.
- Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М.: Наука, 1983. 220 с.
- Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Летне-осенние праздники. М.: Наука, 1978. 293 с.
- Календарь в культуре народов мира. Сборник статей. М., 1993.
- Календарь и календарная обрядность народов Дагестана / Сб. ст. Составитель – З.Б. Разманова. Махачкала: АН СССР, 1987. 106 с.
- Калужинский С.* Современное состояние и ближайшие перспективы тюркологии и алтаистики в Польше // ВЯ. 1963. № 5. С. 108-114.
- Калчев К.* Българската етническа общност в Бесарабия (XIX–XX). Възникване, развитие, принос в общонационалните процеси. Велико Търново, 2009 (См.: «Българо-славянски» хипотези за гагаузкия етнически произход. С. 133-142; «Тюркски» модификации за гагаузкия этногенезис. С. 143-152).
- Калякина-Каледина Т.* Порядок слов в простом предложении в гагаузском языке. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М., 1955.
- Каниц Ф.* Дунайская Болгария и Балканский полуостров. Исторические, географические и этнические путевые наблюдения. 1860–1875. СПб., 1876.
- Каниц Ф.* Дунавска България и Балканът (прев. Т. Иванов) // Българска историческа библиотека. Т. I. София, 1932.
- Кантемир А.Д.* Собрание стихотворений. Л., 1956.
- Кантемир Д.* Книга система или состояние мухаммеданския религии. Напечатается повелением его Величества Петра Великого императора и самодержца Всероссийского. СПб., 1722. 379 с.
- Кантемир Д.* Описание Молдовы. Кишинёв: Карта молдовеняскэ, 1973. 222 с.
- Кантор К.М.* История против прогресса: Опыт культурно-исторической генетики. М.: Наука, 1992. 148 с.

- Капало Д.А.* Молитва и заклинание в религиозном фольклоре гагаузов // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат–Кишинэу: Pontos, 2006. С. 477-486.
- Капелюшников Р.* Российский рынок труда: адаптация без реструктуризации // Некоторые аспекты теории переходной экономики. В. Мартынов и др. (Ред.) М.: МГИМО, 1999.
- Капица О.И.* Детский фольклор. Песни, потешки, дразнилки, сказки, игры. Изучение. Собираение. Обзор материалов. Л., 1928.
- Кара Чобан Д.Н.* Илк лаф (Первое слово). Стихи. Кишинёв: Картя молдовеняскэ, 1963.
- Кара Чобан Д.Н.* Алчак сачак алтында (Под низким потолком). Рассказы. Кишинёв: Картя молдовеняскэ, 1966.
- Кара Чобан Д.Н.* Йанылык (Мечты). Кишинёв: Картя молдовеняскэ, 1968.
- Кара Чобан Д.Н.* Байылмак (Вдохновение). Стихи. Кишинёв: Картя молдовеняскэ, 1969.
- Кара Чобан Д.Н.* Персенгелър (Вариации). Стихи. Кишинёв: Картя молдовеняскэ, 1970.
- Кара Чобан Д.Н.* Таманлык (Совершенство). Кишинёв: Литература артистикэ, 1977.
- Кара Чобан Д.Н.* Стихлар (Стихи). Кишинёв: Литература артистикэ, 1984.
- Кара Чобан Д.Н.* Проза. Кишинёв: Литература артистикэ, 1986.
- Кара Чобан Д.Н.* Азбука открытий. Стихи (на русском языке). М., 1989.
- Каравелов Л.* Памятники народного быта болгар. М., 1861. 277 с.
- Караиванов Н.* Пруто-Днестровското Междуречие в границите на средновековна България. Болград, 1995.
- Караиванов Н.* Георги Раковски за нашите сънародници гагаузите // Алманах Родолюбец. София, 1996. № 2. С. 81-83.
- Караимско-русско-польский словарь. Под. Ред. Н.А. Баскакова, А. Зайончковского, С.М. Шапшала, М., 1974.
- Каракаш И.И.* Правовой статус Гагаузии, как модельный образец межэтнических отношений в Еврорегионе Нижнего Подунавья // Материалы Междунар. научно-практ. конф., посвященной 7-ой годовщине Гагауз Ери (Гагаузии). Т. I. Комрат: Комрат. Гос. ун-т, 2003, С. 53-57.
- Каракашлы К.Т.* Материальная культура азербайджанцев Северо-Восточной и центральной зоны Кавказа. Баку, 1964.
- Каракетов М.Д.* Нормы обычного права и обычай // Обычное право и правовой плюрализм в изменяющихся обществах. М., 1997.
- Карамзин Н.М.* История государства Российского. М., 2006.
- Каранастас-Радова О. К.* Гагаузы в составе задунайских переселенцев и их поселения в Буджаке (конец XVIII – первая четверть XIX вв.). Кишинёв–Комрат: Комратский Гос. университет, 2001. 134 с.
- Каранфил Г.* Гагаузская лексикология. Кн. 1. Названия одежды обуви. Комрат, 2009. 175 с.
- Кардини Франко.* Истоки средневекового рыцарства. М., 1987.
- Карлов В.В.* Заметки на «мосту между прошлым и будущим», или Историческое сознание этноса как феномен и объект изучения // ЭО. 2004. № 2. С. 3-20.
- Кармышева Б.Х.* Архаическая символика в погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М.: Наука, 1986. С. 139-190.

- Кармышева Дж.Х.* Земледельческая обрядность у казахов // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М.: Наука, 1986. С. 50-70.
- Карнат К.Х.* Сельджукско-анатолийское происхождение гагаузов // ЭО. 1994. № 4. С. 36-43.
- Карпенко Ю.А.* Топонимия болгарских сел Одесской области. (Вопросы топонимического взаимодействия языков) // Историческая ономастика. М., 1977.
- Карпов Г.И.* Туркмены-огузы. (Материалы к этногенезу туркменского народа) // Известия Туркменского филиала АН СССР. Ашгабат, 1945.
- Карпов С.П.* Итальянские морские республики и южное Причерноморье в XIII–XV вв.: проблемы торговли. М.: МГУ, 1990. 336 с.
- Карпов С.П.* Маршруты черноморской навигации венецианских галей «линии» в XIV–XV вв. // Византия. Средиземноморье. Славянский мир. М., 1991. С. 82-97.
- Карпов С.П.* История Транезундской империи, СПб., 2007.
- Карпов С.П.* Историческая наука на современном этапе: состояние и перспективы развития (В связи с 75-летним юбилеем истфака МГУ) // Новая и новейшая история. 2009. № 5.
- Карпов Ю.Ю.* Джигит и волк. Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. СПб., 1996.
- Каррыев Б.А.* Эпические сказания о Кёр-оглы у тюркоязычных народов. М., 1968.
- Касарес Х.* Введение в современную лексикографию. Перевод с испанского Н.Д. Арутюновой. М., 1958, 351 с.
- Кассо Л.* Византийское право в Бессарабии. М.: Московский Университет, 1907. 71 с.
- Кассо Л.А.* Россия на Дунае и образование Бессарабской области. М., 1913.
- Катанов Н.Ф.* Опыт исследования урянхайского языка с указанием главнейших родственных отношений его к другим языкам тюркского корня. Казань, 1903.
- Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М., 2000.
- Кауненко И.И.* Психологические особенности этнической идентичности подростков: проблемы и перспективы // Moldoscopie (probleme de analiză politică). № 1 (XXXII). Chişinău, 2006. P. 36-67.
- Кауненко И.И.* К проблеме этнической идентичности в ситуации социальной неопределенности (на материале Республики Молдова) // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 2. Материалы II Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации». 20-21 апреля 2007 г. Комрат. М.: Старый сад, 2007. С. 296-312.
- Кауненко И., Гашипер Л.* К проблеме этнического самоопределения подростков и юношей Молдовы // Этнографические исследования в Республике Молдова. История и современность. Кишинёв: Business-Elita, 2006. С. 247-268.
- Кауфман Н.* Народни песни на българите от Украинска и Молдавска ССР. София, 1982. Т. 1. 720 с.; Т. 2. 943 с.
- Кауфман Н.* Народните песни на бесарабските и таврийските българи // Болградската гимназия. Сборник по случай 135 години от основанието ѝ. София, 1993. С. 243-255.
- Кауфман Н.* Турската, българската и еврейската градска песен от средата на XX век // Турският фолклор в България. Шумен, 1999. С. 114-126.
- Каховский Б.В.* Дохристианский погребальный обряд чувашей как материал к этногенезу // Болгары и чуваша. Чебоксары, 1984.

- Кацаров, Лечев, Дечев* и др. Извори за най-старата история и география на Тракия и Македония. София: БАН, 1949.
- Качалова Н.К.* Эрмитажная коллекция Н.Е. Бранденбурга. Эпоха бронзы // Археология СССР. Вып. В 4-12. М., 1974.
- Каишгари М.* Дивану лугат-ит-тюрк (Словарь тюркских наречий, первый перевод на русский язык, Зифа-Алуа Ауэзова-Эрмерс). Алматы, 2006.
- Каишуба М.Т., Курчатова С.И., Щербакова Т.А.* Кочевники на западной границе Великой степи (По материалам кургана у с. Мокра) // *Stratum plus*. Chişinău, 2001–2002. С. 475-493.
- Квилинкова Е.Н.* Теория «культурно-национальной автономии» в контексте современных проблем этнокультурного развития народов // *Етнографічна спадщина і національне відродження. Тези доповідей та повідомлень міжнародної наукової конференції*. Київ, 1992. С. 52-53.
- Квилинкова Е.Н.* Гагаузский религиозный деятель Д. Чакир: жизнь и деятельность // *Ştiinţa*. Chişinău, 1995. № 12. С. 6.
- Квилинкова Е. Н.* Гагаузский курбан: общее и особенное // *Ştiinţa*, Chişinău, 1997. № 1–2. С. 15.
- Квилинкова Е.Н.* «Пипируда» – гагаузский обряд вызывания дождя // *Сборник научных трудов*. Т. 2. История. Этнография. Образование. Культура. Комрат: Изд-во Комратского гос. унив-та, 1999. С. 99-107.
- Квилинкова Е.Н.* Культ волка у гагаузов // *Мысль*. Кишинёв, 2000а. № 2. С. 83-85.
- Квилинкова Е.Н.* Тодоров день – гагаузский обряд // *Мысль*. Кишинёв, 2000б. № 1. С. 95-96.
- Квилинкова Е.Н.* Специфика гагаузской новогодней обрядности // *ЕИМИ*. 2000в. Т. I. С. 97-101.
- Квилинкова Е.Н.* Гагаузско-славянско-молдавские общности в русальной обрядности // *Unitatea poporului Republicii Moldova şi problema identităţii etnice: Materiale conferinţei din 4-5 mai 1999, raporturi şi comunicări*. Chişinău, 2000г. Р. 136-139.
- Квилинкова Е.Н.* Гагаузско-белорусские параллели в новогодней обрядности // *Белорусы в Молдове. Материалы Междунар. научно-практ. конф.* Кишинёв, 6–8 октября 2001 г. Минск: ИСПИ, 2001а. С. 116–122.
- Квилинкова Е.Н.* Весенние девичьи обычаи у гагаузов // *Materialele conferinţei ştiinţifice anuale a profesorilor IRI «Perspectiva»*. Chişinău, 2000–2001б. С. 39–40.
- Квилинкова Е.Н.* Общее и особенное в гагаузско-славянской русальной обрядности // *ВСУ*. Вып. 5. Кишинёв, 2001в. С. 222–234.
- Квилинкова Е.Н.* Гагаузские календарные обычаи и обряды как форма регуляции хозяйственной, социальной и семейной жизни в конце XIX – начале XX века // *ЕИМИ*. 2001г. Т. II. С. 92–95.
- Квилинкова Е.Н.* Календарные праздники и обряды гагаузов // газета «Вести Гагаузии». 2001д. 16 октября.
- Квилинкова Е.Н.* Календарная обрядность гагаузов в конце XIX – начале XX вв. Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М, 2002а. 28 с.
- Квилинкова Е.Н.* Русали. Русалки. Пери // *Музей. Традиции. Этничность*. XX–XXI вв. Мат-лы Межд. науч. конф., посвященной 100-летию Российского Этнографического музея. Санкт-Петербург–Кишинёв: Nestor-Historia, 2002б. С. 294-297.
- Квилинкова Е.Н.* Празднование Масленицы у гагаузов // *ВСУ*. 2002в. Вып. 6. С. 101-106.

- Квилинкова Е.Н.* Роль масок, ряженья, одариваний и жертвований в гагаузской календарной обрядности // ЕИМИ. 2002г. Т. III. С. 85-90 (см. также: Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології (Збірник наукових праць). Т. 1 (19). Чернівці, 2005. С. 46-53).
- Квилинкова Е.Н.* Этническая специфика гагаузской календарной обрядности // ВСУ. 2002д. Вып. 7. С. 70-82.
- Квилинкова Е.Н.* Гагаузский народный календарь. Изд. 1. Chişinău: Pontos, 2002e. 184 с. (Изд. 2. Кишинёв: Парагон, 2002. 184 с.).
- Квилинкова Е. Н.* От составителя // Moldova gagauzların halk türküleri. Kişinöv: Инесса, 2003а. С. 4-14.
- Квилинкова Е.Н.* Общие и региональные особенности гагаузской терминологии родства // ЕИМИ. 2003б. Т. IV. С. 118-124.
- Квилинкова Е.Н.* Гагаузские обычаи и обряды, связанные с животноводством // ВСУ. 2003в. Вып. 10. С. 67-75.
- Квилинкова Е.Н.* Генезис гагаузского народного календаря // ВСУ. 2003г. Вып. 8. С. 121-130 (см. также: Археологія та етнологія східної Європи: Матеріали і дослідження. Одеса: Друк, 2002. С. 310-311).
- Квилинкова Е.Н.* Пространственно-временные представления гагаузов // Материалы Междунар. научно-практ. конф., посвященной 7-ой годовщине Гагауз Ери (Гагаузии). Т. I. Комрат: Комрат. Гос. ун-т, 2003д. С. 149-151.
- Квилинкова Е.Н.* Гагаузско-белорусские этнокультурные связи // «Беларусь – Молдова: На путях дружбы и сотрудничества». Материалы Международной научно-практической конференции г. Кишинёв, 19 ноября 2002 г. Минск–Кишинёв: ИСПИ, 2003е. С. 111-117.
- Квилинкова Е.Н.* Общественная жизнь гагаузского села в XIX – первой половине XX в., отраженная в источниках // Этнографический источник. Материалы III Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб.: РГПУ им. А. И. Герцена, 2004а. С. 73-81.
- Квилинкова Е.Н.* Праздничный досуг // Беларусь – Молдова: взгляд молодежи в третьем тысячелетии. Материалы международной научно-практической конференции. 28–29 апреля. Кишинёв: Vector, 2004б. С. 206-213.
- Квилинкова Е.Н.* Гагаузы Молдовы и Болгарии (Сравнительное исследование календарной обрядности, терминов родства и фольклора). Chişinău: Pontos, 2005а. 308 с.
- Квилинкова Е.Н.* Усыновление и опекуновство в соционормативной культуре гагаузов // ЗЖ. 2005б. № 4 (161). С. 54-56.
- Квилинкова Е.Н.* О новых направлениях исследований в гагаузской этнографии // Р. Ф. Кайндль. Вікно в Європейську науку. Матеріали II Міжнародного наукового семінару «Кайндлівські читання». Чернівці. 28–29 травня 2005 р. Чернівці: Прут, 2005в. С. 227-234.
- Квилинкова Е.Н.* Некоторые элементы обычного права гагаузов, связанные с семейно-брачными отношениями // ЗЖ. 2005г. № 8 (165). С. 55-58.
- Квилинкова Е. Н.* О регламентации положения женщины в обычном праве гагаузов // ЗЖ. 2005д. № 9 (166). С. 27-31.
- Квилинкова Е.Н.* Славянские термины родства в гагаузском языке // Славянские чтения. (Выпуск 3). Материалы науч.-теор. конф. Кишинёв: Слав. универс., 2005е. С. 42-50.

- Квилинкова Е.Н.* Календарная обрядность в системе жизнедеятельности и фольклоре гагаузов // VI Конгресс этнографов и антропологов России. СПб., 28 июня – 2 июля 2005 г. Тезисы. СПб., 2005ж. С. 96-97.
- Квилинкова Е.Н.* Роль государства в культурном развитии трансформирующихся обществ // *Administrarea publică în statele aflate în tranziție în contextul proceselor de globalizare și integrare. Materiale ale conferinței internaționale teoretico-practice din 5 aprilie 2005.* Chișinău: AAR, 2005з. P. 143-150.
- Квилинкова Е.Н.* Формы наказания в Бессарабии в XIX в. за различные виды преступлений // *ЗЖ.* 2005и. № 7 (164). С. 51-53.
- Квилинкова Е.Н.* Отражение элементов обычного права в гагаузском фольклоре // *ЗЖ.* 2005к. № 11 (168). С. 48-52.
- Квилинкова Е.Н.* Обычаи и обряды гагаузов, связанные с сохранением потомства // *Buletin științific. Etnografie, științele naturii și muzeologie.* Nr. 3 (16). Serie nouă. Chișinău, 2005л. P. 98-104.
- Квилинкова Е.Н.* Некоторые вопросы идентификации и идентичности гагаузов // *ЕИМИ.* 2006а. Т. VI. С. 98-103.
- Квилинкова Е.Н.* Роль семьи и сельской общины в сохранении народных традиций // *ЗЖ.* 2006б. № 1 (170). С. 52-53.
- Квилинкова Е.Н.* Обычай наследования у гагаузов // *ЗЖ.* 2006в. № 6 (175). С. 54-57.
- Квилинкова Е.Н.* Разновидности наказаний за преступления и проступки согласно обычному праву гагаузов // *ЗЖ.* 2006г. № 7 (176). С. 41-43.
- Квилинкова Е.Н.* Цикл «Волчьих праздников» у гагаузов в сравнении с другими народами // *Этнографические исследования в Республике Молдова. История и современность.* Кишинёв: Business-Elita, 2006д. С. 364-412.
- Квилинкова Е.Н.* Религиозность гагаузов и формы проявления религиозной идентичности (по этнографическим и архивным материалам XIX – первой половины XX в.) // *Этнографические исследования в Республике Молдова. История и современность.* Кишинёв: Business-Elita, 2006е. С. 341-363.
- Квилинкова Е.Н.* Народные и православные календарные праздники // *История и культура гагаузов. Очерки.* Комрат–Кишинэу: Pontos, 2006ж. С. 629-683.
- Квилинкова Е.Н.* О некоторых особенностях терминов родства и народных песен гагаузов Молдовы и Болгарии // *Этнологията вчера, днес и утре (Изследвания, посветени на 65-годишния юбилей на доц. д-р Николай Иванов Колев).* Университетско издателство «Св. св. Кирил и Методий». Велико Търново, 2006з. С. 413-436.
- Квилинкова Е.Н.* Гагаузские календарные обычаи и обряды, связанные с водой, растительностью и огнем // *На перехрестях світової науки. Матеріали III Міжнародної наукової конференції «Вікно в Європейську науку», присвяченої 140-річчю вид дня народження Р.Ф. Кайндля.* Черновці: Прут, 2006и. С. 82-84.
- Квилинкова Е.Н.* Методы и методика сбора полевого материала по традиционной культуре // *Anuar științific. Institutul de stat de relații internaționale din Moldova.* Vol. IV. Chișinău, 2006к. P. 91-97.
- Квилинкова Е.Н.* Типы семьи у гагаузов в XIX – первой половине XX в. // *ЗЖ.* 2006л. № 10 (179). С. 50-55.
- Квилинкова Е.Н.* О принципе двойной самоидентификации гагаузов в прошлом и настоящем // *ЗЖ.* 2006м. № 11 (180). С. 36-44 (*см. также:* Курсом изменяющейся

Молдовы / Материалы I Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного 40-летию этносоциологических исследований. 25–26 сентября 2006. г. Комрат. М., 2006н. С. 264-283).

Квилинкова Е.Н. Образ волка и волчьих праздники – символ гагаузской этничности или общепалканское явление (К вопросу о классификации элементов культа волка у гагаузов) // Проблемы классификации, типологии, систематизации в этнографической науке: Материалы Пятых С-Петербургских этнографических чтений. СПб.: РГПУ им. А.И. Герцена, 2006о. С. 98-102.

Квилинкова Е.Н. Гагаузские песни религиозного содержания как источник знания по истории христианства // Етнос, культура, духовність. Матеріали III Міжнародної науково-практичної конференції «Інноваційні моделі розвитку туристичної інфраструктури України. Буковинське та світове старообрядництво: історія, культура, туризм». Чернівці, 23-24 вересня 2006 р. Частина 2. Чернівці: Прут, 2006п. С. 84-88.

Квилинкова Е.Н. Страницы ветхозаветной истории в гагаузских народных песнях // Buletin științific. Revistă de Etnografie, Științele Naturii și Muzeologie. Vol. 5 (18). Chișinău, 2006р. P. 142-153.

Квилинкова Е. Н. О языковой и этнической идентификации гагаузов Греции // Revista de etnologie și culturologie. Chișinău, 2006с. P. 279-290.

Квилинкова Е.Н. Методы и методика сбора полевого материала по календарной обрядности // Иван Франко і Буковина. Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції, присвяченої 150-річчю від дня народження Іван Франка. Черновці: Прут, 2006т. С. 243-248.

Квилинкова Е.Н. Традиционная духовная культура гагаузов: этнорегиональные особенности. Кишинёв: Business-Elita, 2007а. 840 с.

Квилинкова Е.Н. Праздник «Hederlez» у гагаузов и обряд жертвоприношения животного (kurban) // Наука и общество. Кишинёв: Парагон, 2007б. С. 105-107.

Квилинкова Е.Н. Гагаузская календарная обрядность: межэтнические языковые влияния (По материалам рождественского и новогоднего фольклора) // Наука и общество. Кишинёв: Парагон, 2007в. С. 108-111.

Квилинкова Е.Н. Роль религиозного и языкового факторов в сохранении этничности // Человек в истории и культуре. Сборник научных работ в честь 70-летия лауреата Государственной премии Украины, академика РАЕН, профессора, доктора исторических наук Владимира Никифоровича Станко. Одесса–Терновка: Друк, 2007г. С. 327-331.

Квилинкова Е.Н. Обычное право гагаузов XIX – первая половина XX в. // Русин. Международный исторический журнал. Кишинёв: «ELENA-V.I.», 2007д. № 1 (7). С. 51-59.

Квилинкова Е.Н. Общие черты и региональные особенности гагаузской календарной обрядности // Българи и гагаузи заедно през годините: Материали от петата и от шестата международни научни конференции на тема «Функционирането на българския и другите езици и литератури в контекста на езиковата ситуация в Република Молдова» (11 май 2005 г., 11 май 2006 г.) Комрат: Знак'94, 2007е. С. 85-98.

Квилинкова Е.Н. Этнорегиональные особенности обряда «курбан» у гагаузов // VII

- Конгресс этнографов и антропологов России. Доклады и выступления. Саранск, 9–14 июля 2007 г. Саранск, 2007г. С. 258-259.
- Квилинкова Е.Н.* Отражение этнокультурных взаимодействий в гагаузском песенном фольклоре // VII Конгресс этнографов и антропологов России. Доклады и выступления. Саранск, 9–14 июля 2007 г. Саранск, 2007ж. С. 358-359.
- Квилинкова Е.Н.* Традиционная соционормативная культура гагаузов в XIX – первой половине XX в. // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 2. Материалы II Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова», посвященного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации». 20 апреля 2007 г. Комрат. М.: Старый сад, 2007з. С. 341-401.
- Квилинкова Е.Н.* Гагаузский народный календарь: генезис и этнокультурные влияния // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 2. Материалы II Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова», посвященного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации». 20 апреля 2007 г. Комрат. М.: Старый сад, 2007и. С. 419-438.
- Квилинкова Е.Н.* Социорегулятивные функции гагаузских и болгарских общесельских и межсельских праздников и их сохраняемость во времени // Diversitatea expresiilor culturale ale habitatului tradițional din Republica Moldova. Materialele Conferinței Internaționale. Chișinău, 2-4 august, 2007. Chișinău: Cartdidact, 2007к. P. 304-324.
- Квилинкова Е.Н.* Народные песни как исторический источник (по материалам гагаузского песенного фольклора) // Беларусь – Молдова: 15 лет дипломатических отношений. Международная научно-практическая конференция. Кишинёв, 16 ноября. 2007 г. Кишинёв: CEP USM, 2007л. С. 213-222.
- Квилинкова Е.Н.* Факторы, повлиявшие на процесс сохранения и/или утраты гагаузами традиционной обрядности // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 3. Материалы II Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации». 20–21 апреля 2007 г. Комрат. М.: Старый сад, 2007м. С. 195-212.
- Квилинкова Е.Н.* Приметы и гадания в гагаузском народном календаре // Revista de etnologie și culturologie. Vol. 2. Chișinău, 2007н. P. 100-104.
- Квилинкова Е.Н.* Украинское влияние в рождественско-новогодней обрядности гагаузов Приазовья // Видатни науковци Черновицкого університету: А. Ф. Кайндль. Матеріали 5 Міжнародної наукової конференції Кайндлевские чтения. 16-17 травня, 2008. Частина 1. Черновцы, 2008а. С. 69-71.
- Квилинкова Е.Н.* Идентичность гагаузов в прошлом и настоящем // Традиционная культура. № 1. М., 2008б. С. 87-98.
- Квилинкова Е.Н.* Идентификация своего языка различными группами гагаузов и становление названия «гагаузский язык» (по архивным, историографическим и этнографическим данным) // Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. Вып. 2. Одесса: Паллада, 2008в. С. 80-94.
- Квилинкова Е.Н.* Традиционные способы выявления и наказания виновных у гагаузов // ЗЖ. 2008г. № 10. С. 48-53.
- Квилинкова Е.Н.* Магия и колдовство у гагаузов // Этносоциология и этносоциологи. Исследования, поиски, воспоминания. М.: Старый сад, 2008д. С. 215-227.

- Квилинкова Е. Н.* Гагаузские религиозные песни как одна из разновидностей народных молитв // *Revista de etnologie și culturologie*. Vol. 3. Chișinău, 2008e. P. 122-128.
- Квилинкова Е.Н.* Сакральные места в жилище гагаузов, связанные с лечебной магией // *Жилище и одежда как феномен этнической культуры*. Материалы VII Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2008ж. С. 80-84.
- Квилинкова Е.Н.* Магия, заговоры, заклинания и обереги у гагаузов // *Курсом развивающейся Молдовы*. Т. 4. Материалы к III Российско-Молдавскому симпозиуму «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов». М.: Старый сад, 2008з. С. 339-372.
- Квилинкова Е.Н.* Этнокультурные влияния в календарной обрядности и в фольклоре гагаузов // *От языкового многообразия к полиэтническому и мультикультурному образованию*. Материалы международной конференции, 5–6 декабря 2006 года. Кишинэу: Vector, 2008и. С. 191-201.
- Квилинкова Е.Н.* Исторические и этнографические источники по традиционной духовной культуре гагаузов // *Revista de istorie a Moldovei*. Chișinău, 2008к. № 1. P. 53-62.
- Квилинкова Е.Н.* Региональные особенности традиционной духовной культуры гагаузов Автореф. дисс. ... докт. хаб. истории. Кишинёв, 2008л. 46 с.
- Квилинкова Е.Н.* Традиционная культура в условиях трансформирующегося общества: народные способы лечения у гагаузов // *Этнорегиональные модели адаптации (постсоветские практики)*. М.: Типогр. ООО Интер-принт, 2008м. С. 406-443.
- Квилинкова Е.Н.* Южнославянское влияние в гагаузском песенном фольклоре // *Българският език в Молдова*. Комрат, 2008н. С. 102-108.
- Квилинкова Е.Н.* Сохранность традиционных знаний гагаузов о целебных растениях // *Материалы конференции «Сохранение культурного наследия»*. Кишинёв, 25–26 сентября 2008 г. Chișinău, 2009а. С. 239-243.
- Квилинкова Е.Н.* Обереги в календарной обрядности и в народной медицине гагаузов // *Курсом развивающейся Молдовы*. Т. 5. Материалы III Российско-Молдавского симпозиума «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов». М.: Старый сад, 2009б. С. 291-309.
- Квилинкова Е.Н.* Отражение различных аспектов соционормативной культуры гагаузов в архивных источниках // *Курсом развивающейся Молдовы*. Т. 5. Материалы III Российско-Молдавского симпозиума «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов». М.: Старый сад, 2009в. С. 347-376.
- Квилинкова Е.Н.* Видображення традиційних норм і цінностей в гагаузькому фольклорі // *Тези доповідей VII Міжнародної наукової конференції «Українська культура в історичному розвитку та державотворенні», присвяченої 170-річчю від дня народження Павла Чубинського*. Київ: Київський Університет, 2009г. С. 71-72.
- Квилинкова Е.Н.* О значимости изучения региональных особенностей при выявлении этнической специфики (в связи с исследованием традиционной духовной культуры гагаузов) // *Полевые этнографические исследования*. Материалы Восьмых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2009д. С. 281-285.
- Квилинкова Е.Н.* Гагаузо-славянские этнокультурные параллели в русальной обрядности // *Матеріали до української етнології: Щорічник. Збірник наукових праць*. Вип. 8 (11). Киев, 2009е. С. 244-251.

- Квилинкова Е.Н.* Архивные и историографические данные в связи с гипотезой о гагаузско-болгарском билингвизме гагаузов // *Revista moldovenească de drept internațional și relații internaționale*. Chișinău, 2009г. № 1. С. 100-111.
- Квилинкова Е.Н.* Гагаузские заговоры и лечебная магия: векторы этнокультурных параллелей // *Курсом развивающейся Молдовы*. Т. 6. Культурное наследие и его социальные добродетели. М.: Старый сад, 2009г. С. 375-408.
- Квилинкова Е. Н.* Институт крестного родства у гагаузов Молдовы и Болгарии // *Курсом развивающейся Молдовы*. Т. 7. Гостеприимство и ярмарки как институты соционормативной культуры М.: Старый сад, 2009г. С. 469-479.
- Квилинкова Е.Н.* Особенности форм усыновления в обычном праве гагаузов Молдовы и Болгарии // VIII Конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы докладов. Оренбург, 1–5 июля 2009 г. Оренбург, 2009г. С. 490-491.
- Квилинкова Е.Н.* Институт знахарства и сохранность знаний народной медицины у гагаузов в настоящем // VIII Конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы докладов. Оренбург, 1–5 июля 2009 г. Оренбург, 2009г. С. 561.
- Квилинкова Е.Н.* Традиционные знания гагаузов о целебных растениях и народные способы лечения болезней // *Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья*. Вып. 3. Одесса: Паллада, 2009г. С. 82-97.
- Квилинкова Е.Н.* Традиционные формы усыновления у гагаузов в контексте обрядности балканских народов // *Българска Бесарабия*. Вып. 5. Ч. 1. Болград: «СМИЛ», 2009. С. 89-101.
- Квилинкова Е.Н.* Віддзеркалення традиційних норм і цінностей в гагаузькому фольклорі // *Література. Фольклор. Проблеми поетики*. Присвячений 170-річчю від дня народження Павла Чубинського. Київ: Київський університет, 2009г. С. 184-191.
- Квилинкова Е.Н.* Заговоры, магия и обереги в народной медицине гагаузов. Кишинёв: Elan Inc, 2010г. 390 с.
- Квилинкова Е.Н.* Гагаузские заговоры в контексте балканской традиции заговаривания в народной медицине // *Материалы международной научной конференции «Пруто-Днестровский регион. Диалог культур», посвященной 650-летию молдавской государственности и 300-летию со дня рождения Антиоха Кантемира*. СПб., 2010г. С. 110-115.
- Квилинкова Е.Н.* Отражение хозяйственно-культурного типа в гагаузском народном календаре // *Традиционное хозяйство в системе культуры этноса: материалы Девярых Санкт-Петербургских этнографических чтений*, СПб., 2010г. С. 276-281.
- Квилинкова Е.Н.* Гагаузская традиционная народно-медицинская практика // *Курсом развивающейся Молдовы*. Т. 9. История в культуре и культура в истории. М.: Старый сад, 2010г. С. 210-243.
- Квилинкова Е.Н.* Особенности обряда «курбан» у гагаузов в сравнении с балканскими и тюркскими народами // *Българите в Северното Причерноморие*. Изследвания и материали. Том X. Одесса-Велико Търново: Фабер, 2010г. 419-430.
- Квилинкова Е.Н.* Библиографический указатель литературы для изучения этногенеза, истории и культуры гагаузов // *Курсом развивающейся Молдовы*. Т. 9. История в культуре и культура в истории. М.: Старый сад, 2010г. С. 395-460.
- Квилинкова Е.Н.* Обычное право гагаузов (вторая половина XIX – конец XX вв.) //

- Курсом развивающейся Молдовы. Т. 10. Личность и группа: векторы трансформационных изменений. М.: Старый сад, 2010ж. С. 117-140.
- Квилинкова Е.Н.* Семья и семейная обрядность гагаузов // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 10. Личность и группа: векторы трансформационных изменений. М.: Старый сад, 2010з. С. 348-358.
- Квилинкова Е.Н.* Народные способы лечения детских болезней у гагаузов // Revista de etnologie și culturologie. Vol. 5. Chișinău, 2010и. P. 65-70.
- Квилинкова Е.Н.* О состоянии и перспективах развития гагаузоведения в Республике Молдова // Gagauz yerinin 15-ci yıldönümünə baalı «Gagauzologiyanın ilerlemesi: dil, kultura, istoriya, literature» Halklararası bilim-praktika konferençiyasının. Materialları. 22.12.2009. Komrat, 2010к. С. 3-31.
- Квилинкова Е.Н.* Женщины Гагаузии: история и современность // Femeile din Moldova. Conferința Republicană științifico-practică. Chișinău, 2010л. P. 51-54.
- Квилинкова Е.Н.* Заговоры и заклинания во врачевательной магии гагаузов // Проблемы исторической регионалистики. Материалы Международной научно-практической конференции. Ч. 2. Чебоксары, 2010м. С. 129-145.
- Квилинкова Е. Н.* Процесс адаптации белорусов Молдовы через призму гражданской идентичности // Теоретические проблемы этнической и кросс-культурной психологии. Материалы Второй Международной научной конференции 26-27 мая 2010 г. Т. 2. Психология Межкультурного взаимодействия. Смоленск: Универсум, 2010н. С. 135-138.
- Квилинкова Е.Н.* Гагаузский песенный фольклор – «Грамматика жизни». Кишинёв: Elan Inc, 2011а. 570 с.
- Квилинкова Е.Н.* Гагаузский язык сквозь призму динамики этнической идентичности гагаузов // Феномен идентичности в современном гуманитарном знании: К 70-летию академика В.А. Тишкова / сост. М.Н. Губогло, Н.А. Дубова. М.: Наука, 2011б. С. 600-616.
- Квилинкова Е.Н.* От болгарской общности и принципа двойной самоидентификации к этнониму «гагауз» // Болгары и гагаузы в многонациональной Молдове. Материалы международной научно-практической конференции, 25 февраля 2010 г. Варна, 2011в. С. 49-57.
- Квилинкова Е.Н.* О значимости изучения фольклора в связи с проблемой этногенеза гагаузов. Наука і оствіта: крок у майбутнє. Матеріали 6 Міжнародної наукової конференції «Кайндлівські читання», присвяченої 145-річчю від дня надруження Р.Ф. Кайндля. Чернівці, 2011г. С. 213-216.
- Квилинкова Е.Н.* Традиционная духовная культура гагаузов через призму региональных особенностей – одного из важных критериев определения ее устойчивости/изменчивости // IX конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы докладов. 4–8 июля. Петрозаводск, 2011. Петрозаводск, 2011д. С. 325.
- Квилинкова Е.Н.* Региональные особенности процесса трансформации традиционной обрядности гагаузов // Чувашская диаспора: история, современность, перспективы. Чебоксары, 2011е. С. 86-100.
- Квилинкова Е.Н.* «Святые письма» в гагаузской фольклорной традиции // Revista de etnologie și culturologie. Nr. 10-11. Chișinău, 2011ж. С. 43-48.
- Квилинкова Е.Н.* Варианты «эпистолий» о воскресном дне, зафиксированные в гагаузских селах юга Молдовы // Старый Боровск. Старообрядчество: история,

культура, современность. Материалы. М.: Боровск, 2011з. С. 230-253 (<http://www.borovskold.ru>).

- Квилинкова Е. Н.* Народные песни религиозного содержания – составная часть духовного наследия гагаузов // *Эпохи. Историческое списание*. № 1-2. Година XVI. 2008. Велико Търново, 2011и. С. 111-125.
- Квилинкова Е.Н.* Реликты культа воробья в гагаузской календарной обрядности // Праздники и обряды как феномен этнической культуры. Материалы Десятых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2011. С. 133-135.
- Квилинкова Е.Н.* Апокрифы в зеркале народной культуры гагаузов. Кишинев: Tip. Centlală, 2012а. 600 с.
- Квилинкова Е.Н.* Гендерная тематика через призму соционормативной культуры и песенного фольклора гагаузов // *Factorul feminin în istorie. Culegere de studii și documente*. Chișinău, 2012б. Р. 55-72.
- Квілінкова Є.* Ступінь збереження гагаузами Приазов'я традиційної духовної культури у зв'язку з особливостями процесу етнічної та мовної ідентифікації // *Наукові записки. Збірник праць молодих вчених та аспірантів Інституту української археографії та джерелознавства ім. М.С. Грушевського НАН України*. Т. 22. К., 2011.
- Квилинкова Е.Н., Никогло Д.Е.* Добруджа – историческая родина гагаузов // газета «Вести Гагаузии». 2002. 31 мая.
- Квилинкова Е.Н., Сакович В.А.* Национальная культура и глобализация // *Славянские чтения*. Вып. 3. Материалы науч.-теор. конф. Кишинёв, 2005. С. 61-70.
- Квилинкова Е.Н., Сакович В.А.* Диалог культур в условиях глобализации и интеграции // *Беларусь – Молдова: взгляд молодежи в третье тысячелетие*. Материалы междунар. науч.-практ. конф. 28–29 апреля 2004 г. Кишинёв: Vector, 2004. С. 106-119.
- Квилинкова Е.Н., Сакович В.А.* Проблема сохранения культурного своеобразия // *На перехрестях світової науки*. Матеріали III Міжнародної наукової конференції «Вікно в Європейську науку», присвяченої 140–річчю від дня народження Р.Ф. Кайндля. Черновці: Прут, 2006. С. 144-147.
- Квилинкова Е. Н., Сакович В. А.* О сохранении традиционной народной обрядности в современный период (к вопросу о феномене устойчивости народной культуры) // *Revista de istorie a Moldovei*. Chișinău, 2007. № 3. Р. 63-67.
- Квилинкова Е. Н., Сакович В. А.* Адаптация и аккультурация белорусов Молдовы (по данным поэзии) // *Курсом развивающейся Молдовы*. Т. 7. Гостеприимство и ярмарки как институты соционормативной культуры М.: Старый сад, 2009а. С. 493-513.
- Квилинкова Е. Н., Сакович В. А.* «Молдавские белорусы» или «белорусы Молдовы» // *Statul Moldovenesc la 650 de ani: prioritățile administrației publice – consolidare, dezvoltare, prosperare*. Materiale ale conferinței internaționale științifico-practice 21 mai 2009. Chișinău, 2009б. С. 358-372.
- Квилинкова Е. Н., Сакович В. А.* Процесс адаптации белорусов сквозь призму понятия Родина // *Anuar științific*. Vol. VII-VIII. Chișinău, 2010. Р. 109-119. 0,6 с.а.
- Квилинкова Е. Н., Сакович В. А.* Национальная культура в условиях глобализации // *Веснік Нацыянальнай Акадэміі Беларусі*. № 2. 2011. С. 9-15.
- Кебакчиев Ст.* Спомени за града Варна от времето на Кримската война (1853–1856 гг.) // *ИВАД*. 1910. 3. С. 31-48.

- Келиoglio В.* Роль громадської організації «Халк Бірлії» у громадському русі в Україні // *Круглий стол «Тюркомовні народи України» (мови та культури татар, гагаузів, урумів, караїмів і кримчаків)» у межах конференції «Феномен А. Кримського у світовій науці (до 135-річчя від дня народження)».* Київ: Видавничий Дім Дмитра Бураго, 2005. С. 78-80.
- Келар С.П.* Скарби Бужацького краю: Дещо про гагаузькі народні казки // *Відродження*, 1993. № 10. 21 с.
- Келар С.П.* Роль і місце гагаузької літератури в сьогодиншньому культурному житті гагаузів України // *Круглий стол «Тюркомовні народи України» (мови та культури татар, гагаузів, урумів, караїмів і кримчаків)» у межах конференції «Феномен А. Кримського у світовій науці (до 135-річчя від дня народження)».* Київ: Видавничий Дім Дмитра Бураго, 2005. С. 85-88.
- Келеш А.К.* Религия как фактор интеграции // *Вопросы философии и права*. 2001. С. 91-93.
- Келеш А.К.* Некоторые архаические черты религиозности гагаузов в конце XIX – начала XX века // *Материалы международной научно-практической конференции, посвященной 7-ой годовщине Гагауз Ери (Гагаузии) 21–23 декабря, 2001.* Комрат, 2003а. Т. II. С. 107-115.
- Келеш А.К.* Религиозность народа Гагаузии: тенденции последнего десятилетия // *Материалы международной научно-практической конференции, посвященной 7-й годовщине Гагауз Ери (Гагаузии) 21–23 декабря, 2001.* Комрат, 2003б. Т. II. С. 102-107.
- Кельсиев А.И.* О каменных бабах. Труды V Археологического съезда. Т. 1. М., 1887.
- Кендерова Ст., Бешевлиев Б.* Балканският полуостров изобразен в картите на Ал Идриси. София, 1990.
- Кендигелян М.* Гагаузская республика. Борьба гагаузов за национальное самоопределение 1989–1995 гг. Комрат, 2009.
- Кендигелян М.В.* Гагаузская Республика. Борьба гагаузов за национальное самоопределение, 1989–1995: Воспоминания, документы. Кишинёв, 2009.
- Кенесбаев С.К., Курьшжанов А.К.* О новом издании «Codex Cumanicus» в Казахстане // *Известия Академии наук Казахской ССР. Серия общественных наук*. 1964. Вып. 3. С. 35-45.
- Керн А.П.* Воспоминания, дневники, переписка. М., 1974.
- Кестионарул пентру колектаря материалулуй ын ведеря алкэтуирий атласулуй лингвистик ал лимбий молдовенешть.* Кишинэу, 1960.
- Кеся А.* Первый исследователь гагаузского фольклора // *Вести Гагаузии*. 2012. 13 апреля.
- Кетрару Н.А.* Амулет из позднепалеолитической стоянки в гроте Брынзены I // *Памятники древнего искусства на территории Молдавии*. Кишинёв, 1989.
- Кёттен П.* Хронологический указатель материалов для истории инородцев Европейской России. СПб.: Изд-во АН, 1861. VI. 510 с.
- Кинросс Лорд.* Расцвет и упадок Османской Империи / Под ред. М.С. Мейера. Пер. с англ. М. Пальникова. М., 1999.
- Киор В.* До питання збереження і розвитку мови та літератури урумів // *Круглий стол «Тюркомовні народи України» (мови та культури татар, гагаузів, урумів, караїмів і кримчаків)» у межах конференції «Феномен А. Кримського у світовій науці (до*

- 135-річчя від дня народження)». Київ: Видавничий Дім Дмитра Бураго, 2005. С. 57-59.
- Киранов С.* Борьба приходского священника с предрассудками и суевериями прихожан-болгар // КЕВ. 1875. № 21. С. 770–788; № 22. С. 818–823.
- Кирпичников А.И.* Древнерусское оружие. Копья, сулицы, боевые топоры, булавы, кистени IX–XIII вв. // САИ. 1966. Вып. ЕБ–36.
- Кирпичников А.И.* Древнерусское оружие. Доспех, комплекс боевых средств IX–XIII вв. // САИ. 1971. Вып. Е1–36.
- Кирпичников А.И.* Снаряжение всадника и верхового коня на Руси IX–XIII вв. // САИ. 1973. Вып. Е1–36.
- Киселев С.В.* Древняя история Южной Сибири // Материалы и исследования по археологии СССР. № 9. М. –Л., 1949.
- Киселев С.В.* Древняя история Южной Сибири. М., 1951.
- Кисляков Н.А.* Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана. Л., 1969.
- Киссе А.* Возрождение болгар Украины. Одесса: Optimum, 2006. 288 с.
- Кишбеков Д.* Кочевое общество. Алма-Ата, 1984.
- Кишинёвские епархиальные ведомости.
- Клаус А.* Наши колонии. Опыты и материалы по истории и статистике иностранной колонизации в России. Вып. 1. СПб.: Типограф. В.В. Нусвальта, 1869. 92 с.
- Клеванов А.* Летописный рассказ событий. М., 1871.
- Клепикова Г.П.* Славянская пастушеская терминология. М., 1974.
- Климов Г.А.* Вопросы методики сравнительно генетических исследований, Л., 1971.
- Климович М.* Праздники и посты ислама. М.: ОГИЗ, 1941.
- Клинггер В.П.* Животные в античном и современном суеверии. Киев, 1911.
- Ключевский В.О.* Русская история. М., 2006.
- Кляшторный С.Г.* Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М.: Наука, 1964. 214 с.
- Кляшторный С.Г.* Проблемы ранней истории племени тюрк (ашина) // Новое в советской археологии. Материалы и исследования по археологии СССР. № 130. М., 1965.
- Кляшторный С.Г.* Кипчаки в рунических памятниках // *Turcologica*, 1986. К восьмидесятилетию академика А.Н. Кононова. Л., 1986.
- Кляшторный С.Г.* «Народ Аспаруха», гунны Кавказа и древнетюркский Олимп // Древнейшие государства Восточной Европы. 1998. М., 2000.
- Кляшторный С.Г.* Религиозно-мифологические представления древнего населения Монголии (по памятникам древнетюркской рунической письменности). С. 195.
- Кляшторный С.Г.* Россия и тюркские народы: евразийский аспект // Тюркологический сборник. 2002 (2003). Россия и тюркский мир. С. 5-28.
- Кляшторный С.Г.* Основные этапы политогенеза у древних кочевников Центральной Азии // Проблемы политогенеза кыргызской государственности. Документы, исследования, материалы. Бишкек, 2003. С. 115-125.
- Кляшторный С.Г.* Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история Центральной Азии. СПб., 2006.
- Кляшторный С.Г.* Религиозно-мифологические представления древнего населения Монголии (по памятникам древнетюркской рунической письменности) // Россия –

- Монголия: самобытность и взаимовлияние культур в условиях глобализации. СПб: СПбГУ. 2009.
- Кляшторный С.Г.* Рунические памятники Уйгурского каганата и история евразийских степей. СПб., 2010.
- Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г.* Степные империи древней Евразии. СПб., 2005.
- Кляшторный С.Г., Султанов Т.И.* Казахстан. Летопись трех тысячелетий. Алма-Ата, 1992.
- Кляшторный С.Г., Султанов Т.И.* Государства и народы евразийских степей: древность и средневековье. СПб., 2000.
- Кляшторный С.Г., Султанов Т.И.* Государства и народы евразийских степей: от древности к Новому времени. СПб., 2009.
- Кнауэр Ф.И.* Раскопки в Аккерманском уезде Бессарабской губернии // Труды XI Археологического съезда. Т. II. М., 1902. С. 150-151.
- Книга Большому Чертежу / Подготовка к печати и редакция К.Н. Сербиной. М.–Л., 1950.
- Книга моего деда Коркута / пер. акад. В.В. Бартольда, подг. к изд. В.М. Жирмунский, А.Н. Кононов. М.–Л., 1962.
- Князький И.О.* О половецких епископиях в Карпатско-Дунайских землях (Сообщение) // Социально-экономическая и политическая история Юго-Восточной Европы. До середины XIX в., Кишинёв, 1980. С. 244-251.
- Князький И.О.* Письменные источники о кочевниках в Днестровско-Карпатских землях XI–XII вв. // Проблемы источниковедения истории Молдавии периода феодализма и капитализма, Кишинёв. 1983. С. 5-23.
- Князький И.О.* Русь и Степь. М., 1996.
- Князький И.О.* Византия и кочевники южнорусских степей. СПб., 2003.
- Ковалевский М.М.* Общинное землевладение, причины, ход и последствия его разложения. Ч. 1. М.: Тип. Ф. Б. Миллера, 1879. 249 с.
- Ковалевский М.М.* Современный обычай и древний закон. Обычное право осетин в историко-сравнительном освещении. Т. 1-2. М., 1886 г. 756 с.
- Коваль Б.* Смыслы жизни (мнения и сомнения). М., 2001.
- Коев И.* Турецкий народный весенний праздник «Идреллез» (По материалам из деревни Севар Разградского округа Болгарии) // СЭ. 1963. № 1. С. 128-130.
- Коев И.* Следы от бита и езика на прабългарите в нашата народна култура // Етногенезис и културно наследство на българския народ. София, 1971.
- Кожухаров Г.* Българската къща през пет столетия. София, 1967.
- Козак И.* Дезгинже, болгарский приход Бендерского уезда // КЕВ. 1878. № 6. С. 233-254.
- Козлов В.И.* Проблема этнического самосознания и ее место в теории этноса // СЭ. 1974. № 2. С. 79-92.
- Козлов В.И.* Между этнографией, этнологией и жизнью // ЭО. 1992. № 3. С. 3-14.
- Козлов В.И.* Проблематика этничности // ЭО. 1995. № 4. С. 39-54.
- Козлова К.И.* Этнография народов Поволжья. М.: Изд-во МГУ, 1964. 175 с.
- Комарова Г.А.* Антропология академической жизни: поле междисциплинарных исследований // Антропология академической жизни. Т. 2. М., 2010. С. 5-23.
- Коларова Й.* Из гагаузкия фолклор на с. Олпаша, Одринско (Материали) // Филология. София, 1982. № 10–11. С. 108-114.

- Коларова Й.* Звателната форма на личните имена в гагаузския говор на с. Олпаша, Одринско // *Филология*. София, 1983. № 12–13. С. 130-133.
- Коларова Й.* Одринските гагаузи и техният българоезичен фолклор // *Украйна и България. Етнокултурни и етнолингвистични аспекти*. София: Албатрос, 1999. С. 70-86.
- Колев Й. К.* Българите извън България 1878–1945 г. София, ТАНГРА ТанНакРа ИК, 2005.
- Колев Н.* Календарни празници и обичаи у българите в Бесарабия и Южна Русия // *БСП. Т. 2. Велико Търново*, 1993. С. 247-263.
- Колев Н.* Българска етнография (етнология). Учебник. Изд. VI. В. Търново, 2002.
- Колева Д.* Музикалният фолклор на гагаузите от с. Червенци – Варненска област // *Дайджест на учителя музикант*. Варна, 1998. С. 5-30.
- Колева Т.А.* За произхода на пролетните момински обичаи // *Проблеми на българския фолклор*. София, 1972. С. 367-372.
- Колева Т.А.* Весенние девичьи обычаи у некоторых южнославянских народов // *СЭ*. 1974. № 5.
- Колева Т.А.* Георгиев день у южных славян (Обычаи, связанные с животноводством) // *СЭ*. 1978. № 2. С. 25-38.
- Коледаров П.* Втората българска държава в старинните карти от XII–XIV век // *Списание Векове*. Кн. 4. София, 1973.
- Коледаров П.* Средновековните карти като извор за българската история // *Помощни исторически дисциплини*. Т. IV. София, 1986. С. 158-159.
- Колесник В.А.* Личные имена и прозвания болгарских поселенцев Юга Украины // *Имя и этнос*. М., 1996.
- Колтаков Е.М.* Этнос и этничность // *ЭО*. 1995. № 5. С. 13-23.
- Колса М.М.* Музыкальный фольклор гагаузов // *Советская музыка*. 1981. № 1. С. 89-90.
- Колса М.М.* Түркүләр. Песни. Кишинёв: Литература артистикэ, 1989. 132 с.
- Колса М.М.* Гагаузская музыка // *Музыкальный энциклопедический словарь*. М., 1990.
- Колца Е.К.* О некоторых закономерностях лексического, фонетико-морфологического и синтаксического влияния славянских (болгарского и русского) и молдавского языков на гагаузский // *Материалы IV конференции молодых ученых Молдавии, секция филол.* Кишинёв, 1965. С. 114-116.
- Колца Е.* Образование сложных слов в гагаузском языке // *Исследования по лексикографии и лексикологии*. Кишинёв, 1973а.
- Колца Е.* Орфография гагаузского языка // *Орфография тюркских литературных языков*. М., 1973б.
- Колца Е.К.* Из предварительных наблюдений над фразеологией гагаузского языка // *Лексикул ши фразеоложия лимбий молдовенешть контемпоране = Лексика и фразеология современного молдавского языка*. Кишинэу, 1981. П. 307-317.
- Колца Е.* Язык гагаузов: от современного к древнему // *Педагогический журнал*. Кишинёв, 1999. № 1-2. С. 55-59.
- Колца Е., Тукан Б.* Наблюдения над лексическими заимствованиями гагаузского языка из славянских и молдавского языков // *Региональное совещание по молдавско-русско-украинским языковым, литературным и фольклорным взаимосвязям. Тезисы докладов*. Кишинёв, 1963. С. 36-38.

- Колца Е.К., Тукан Б.П.* Наблюдения над лексическими заимствованиями гагаузского языка из славянских и молдавского языков // Восточнославяно-молдавские языковые взаимоотношения. Кишинёв, 1967. С.148-155.
- Колца М.М.* Музыка гагаузов. Stereo С 30-14791-94 (комплект из 2 пластинок-гигантов). Запись 1980 г. / Сост. М. Колца. М., 1980.
- Колца М.М.* Гагауз халк тұркүлери хор ичин *a cappella* = Гагаузские народные песни для хора *a cappella* / Обработка и сост. М. Колца. Кишинёв, 1982.
- Колца М.М.* Музичний фольклор гагаузів і деякі його ладові риси // Українське музикознавство. 1983. № 18. С. 94-103.
- Комнина А.* Алексиада. Вступительная статья, перевод и комментарий Я.Н. Любарского. М.: Наука, 1965.
- Коновалов П.Б.* Некоторые итоги и задачи изучения хунну // Древние культуры Монголии. Новосибирск, 1985.
- Коновалов П.Б.* Этническая генеалогия и родоплеменная номенклатура бурят в контексте этногенеза // Этногенез и культурогенез в Байкальском регион. Улан-Удэ, 2010.
- Коновалов П.Б.* Этнические аспекты истории Центральной Азии (древность и средневековье). Улан-Удэ, 1999.
- Коновалова И.Г.* «Описание Восточной Европы» 1308 как источник по истории Карпато-Дунайских земель // Вопросы источниковедения и историографии истории СССР. М., 1981.
- Коновалова И.Г.* Падение Хазарии в исторической памяти разных народов // Древнейшие государства Восточной Европы: 2001 г. Историческая память и формы ее воплощения. М., 2003.
- Коновалова И.Г.* Сведения о связях Древней Руси и Болгарии в сочинении ал-Идрисы (XII в.) // Восточная Европа в древности и средневековье (ВЕДС): Проблемы источниковедения. М., 1990. С. 62-64.
- Коновалова И.Г.* Сведения о Кумании в сочинении ал-Идрисы // Степи Восточной Европы во взаимосвязи Востока и Запада в средневековье: Междунар. научн. семинар. Донецк, 1992. С. 31-34.
- Коновалова И.Г.* Восточная Европа в сочинении ал-Идрисы. М., 1999. 254 с.
- Коновалова И. Г.* Ал Идриси. О странах и народах Восточной Европы. М., 2006.
- Кононов А.Н.* Опыт анализа термина турк // СЭ. 1947. № 1. С. 40-47.
- Кононов А.Н.* Родословная туркмен. Сочинение Абул-л-гази хана Хивинского. М.-Л., 1958.
- Кононов А.Н.* Махмуд Кашгарский и его «Дивану лугат ит-турк» // СТ. 1972. № 1. С. 3-10.
- Кононов А.Н.* Способы и термины определения стран света у тюркских народов // Тюркологический сборник. М.: Наука, 1978. С. 72-89.
- Кононов А.Н.* Грамматика языка тюркских рунических памятников. VII–IX вв. М., 1980.
- Кононов А.Н.* История изучения тюркских языков в России. Дооктябрьский период. Изд. второе. Л., 1982.
- Конский А.* Простонародные праздничные обычаи в Бессарабии // КЕВ. 1870. № 23.
- Константин Багрянородный.* Об управлении империей. Текст. Перевод. Комментарии. Изд. второе, исправленное / Под. ред. члена-корр. АН СССР Г.Г. Литаврина и члена-корр. АН СССР А.П. Новосельцева. М.: Наука, 1991.

- Константинов А.* Преселвания на християнско население от вълчидолския район към Бесарабия и Таврия // Любородие. 1993, септември. № 4.
- Конституция Республики Молдова // Новые Конституции стран СНГ и Балтии. М., 1997.
- Копанский Я.М.* Бессарабия сорушунун дорулуклу карара гетирилмеси ичин совет дипломатиясынын савашы. 1918–1940. (Борьба советской дипломатии за справедливое разрешение бессарабского вопроса. 1918–1940). Кишинёв: Карта молдовеняскэ, 1987.
- Копреева Т.Н.* Неизвестный литературный источник Жития Софрония Врачанского // Труды Отдела древнерусской литературы, Л., 1968. Т. XXIII. С. 261-275.
- Корзухина Г.Ф.* Из истории древнерусского оружия XI в. // СА. 1950. Т. XIII.
- Корзухина Г.Ф.* Русские клады IX–XIII вв. М.–Л., 1954.
- Корлэтяну Н.* Ученый, которого не должны забывать // Moldova suverană. Chişinău, 1996, 23 octombrie (см. также: Вести Гагаузии. Комрат, 1996, 23 ноября).
- Кормушин И.В.* Орхоно-енисейских надписей язык // Языки мира. Тюркские языки. М., 1997.
- Корниенко Н.В.* Михаил Исаковский и женская лирика // Горизонты современного гуманитарного знания. К 80-летию академика Г.Г. Гамзатова. М., Наука, 2008. С. 152-168.
- Корнилова А.В.* Мир альбомного рисунка. Русская альбомная графика конца XVIII – первой половины XIX века. Л., 1990.
- Короглы Х.Г.* Огузский героический эпос. М.: Наука, 1976.
- Короглы Х.Г.* Трансформация заимствованного сюжета // Фольклор. Поэтическая система. М., 1977. С. 106-125.
- Короглы Х.Г.* Взаимосвязи эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана. М.: Наука, 1983а. 336 с.
- Короглы Х.Г.* Турецкая ашыкская поэзия // СТ. 1983б. № 3. С. 22-28.
- Короглы Х.* Фазлаллах Рашид ад-Дин. Огуз-наме. Рец. // СТ. 1987. № 6. С. 99-100.
- Короглы Х.Г.* К тюркско-венгерским фольклорным связям // СТ. 1988. № 3. С. 24-29.
- Королева Э.А.* О кинетической структуре молдавских фольклорных танцев//Этнография и искусство Молдавии. Кишинёв, 1972.
- Королева Э.А.* Ранние формы танца. Кишинёв, 1977.
- Королева Э.* Кэлушары // СЭ. 1991. № 5. С. 27-35.
- Королева Э.А.* Танец и художественная культура. От возникновения до первых великих цивилизаций, Минск. 1997.
- Корона на историите на Ходжа Садедин. Превод от османотурски език, студия и коментар М. Калицин. София, 2000.
- Корш Ф.Е.* Турецкие элементы в языке «Слова о полку Игореве» // Известия отделения русского языка и словесности. СПб, 1903. Т. VIII. Кн. 4.
- Корш Ф.Е.* Древнейший народный стих турецких племен // Записки Вост. отд. Русского археол. общества. СПб., 1909. Т. XIX. Вып. 2-3.
- Косвен М.О.* Авункулат // СЭ. 1948а. № 1. С. 3-46.
- Косвен М.О.* Семейная община (Опыт исторической характеристики) // СЭ. 1948б. № 3. С. 3-32.
- Косвен М. О.* Северорусское печище, украинские сябры и белорусское дворище // СЭ. 1950. № 2. 65-76.

- Косвен М.О.* Семейная община и патронимия. М.: Из-во АН СССР, 1963а. 218 с.
- Косвен М. О.* Патронимия // Известия на этнографски институт и музей. Кн. VI. София, 1963б.
- Косвен М.О.* Кто такой крестный отец // СЭ. 1963в. № 3. С. 104-109.
- Косвен М. О.* Патронимия и ее роль в истории общества. М.: Наука, 1964. 10 с.
- Костюков В.П.* Тюркские народы России и Великой степи. М., 2006
- Костюм народов Средней Азии. М., 1979.
- Котенко В.И.* Сущность гармонии слова. Некоторые нерешенные проблемы фонетики и фонологии // Педагогический журнал. Кишинёв, 1999. № 1-2. С. 37-54.
- Кочнев Б.Д.* Нумизматическая история Караханидского каганата (991-1209 гг.). Часть I. Источниковедческое исследование. М., 2006.
- Кочнев В. И., Логашова Б.-Р.* Гильзаи // Народы мира: справочник / глав. ред : Бромлей Ю. В. М.: Советская энциклопедия, 1988.
- Кösä М.В.* Кысмет (Счастье). Стихи. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1973.
- Кösä М.В.* Кардашлык (Братство). Стихи. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1975.
- Кösä М.В.* Топраан үрек дүүлмеси (Земли сердцебиенье). Стихи. Кишинев: Литература артистикэ, 1983.
- Кösä М.В.* Хазыр ол! (Будь готов!). Стихи. Кишинев: Литература артистикэ, 1986.
- Кösä М.В.* Умутлар (Надежда). Стихи. Кишинев: Литература артистикэ, 1988.
- Кösä М.В.* Сабансээрсын, гүн! (Здравствуй, день!). Стихи. Кишинев: Литература артистикэ, 1990.
- Кösä М.В.* Даттым өмүрдән. Вкус судьбы. Пеетләр. Кишинев, 1991.
- Кösa М.В.* Гержик ерим. Кишинев, 1996а.
- Кösä М.В.* Гүлүмсемäя – диил гүнаа (Улыбаться – не грех). Кишинев, 1996б.
- Кösä М. В.* Дүшүнмекләр (Раздумья). Комрат, 2000.
- Кочубинский А.* Материалы для этнографии болгар // Записки Одесского общества истории древностей. 1889. Т. 15. С. 828-840.
- Крадин Н.Н.* Империя хунну. 2-е изд. М., 2001.
- Крадин Н.Н.* Политическая антропология. 2-е изд. М., 2004.
- Краев Г.* Бабинден. Български празници и обичаи. София, 1985.
- Крамаровский М.Г.* Куманские пояса в Дешт-и-Кипчаке и на Балканах в XIII–XIV вв. // ТС. 2003–2004. Тюркские народы в древности и средневековье. С. 126-141.
- Краткая история Болгарии. С древнейших времен до наших дней. М.: Наука, 1987. 568 с.
- Краткий отчет о деятельности Кишинёвского отдела Императорского Российского общества плодоводства за 1912 г. Кишинёв, 1913. С. 37-40.
- Краткий славяно-гагаузский молитвенник (Кыса дуа-китабы славянджа (хем) гагаузча) / пер. М. Чакир. Кишинёв: Епархиальная типография, 1908.
- Крахтоглу Д.К.* Черкезките кланета в градеца Каварна и в околните му гръцки // Каварна от древността до освобождението. Съст.: Васил Василев, Цонко Генов, Димо Кисьов. София, 1984. С. 230-252.
- Крачковский И.Ю.* Над арабскими рукописями. М.-Л., 1948.
- Крейг Калхун.* Национализм. М., 2006.
- Кригер В.А.* Огузские курганы в междуречье Волги и Эмбы // Новое в средневековой археологии Евразии. Самара, 1993.
- Крилл Х.Г.* Становление государственной власти в Китае. Империя Западное Чжоу. СПб., 2001.

- Кримський А.Е.* Тюрки, их мови та літератури. I. Тюркски мови. Киев, 1930.
- Кримський А.Е.* Твори в п'яти томах. Том четвертый. Киев, 1973. С. 447-583.
- Кристиогло И.* Динамика региональных этнополитических процессов на примере Гагаузии (Гагауз Ери) // *Unitatea Poporului Republicii Moldova și Problema Identității Etnice*. Kishinau: Departamentul Relații Naționale și Funcționarea Limbilor. Chișinău, 2000. С. 216-224.
- Кройтор Д.В.* Проблемы современного развития Гагаузии и роль науки в их разрешении // *Материалы Междунар. научно-практ. конф., посвященной 7-ой годовщине Гагауз Ери (Гагаузии)*. Т. I. Комрат: Комрат. гос. ун-т, 2003. С. 4-7.
- Круглов Е.В., Клепиков В.М.* Средневековые памятники из Фроловского района Волгоградской области // *ДВДС*. Вып. 3. Волгоград. 1993. С. 138-151.
- Крупеников И.А.* Дорогая природа Молдавии. Кишинёв. Картя Молдовеняскэ. 1982.
- Крупеников И. А.* Почвенная карта Молдавской ССР. Кишинёв, 1969.
- Крънжалов Д.* Влашкият княз Мирчо и Добруджа според неговите грамоти // *ГСУ. ИФФ*. XLII. 1946.
- Кръстанова К.* За ролята на заредата в стопанския и обществения живот на българското село (по материали от втората половина на XIX в. до средата на XX в.) // *ИЕИМ*. 1974. Т. XVI. С. 265-282.
- Кръстанова К.* Традиции на трудова взаимопомощ в болгарското село. София, 1986.
- Кръстева-Благоева Е.* Сватбени обичаи на гагаузите в България // *БЕ*. 2000. Бр. 1. С. 45-61.
- Крыжановская К. П., Руссев Е.М.* Устройство задунайских переселенцев в Бессарабии и деятельность А. П. Юшневского. Сборник документов. Т. II. Кишинёв: Госиздат Молдавии, 1957.
- Крылов И. А.* Масаллар (Басни). Переводчик К. Крецу. Кишинёв.
- Крысько В.Г.* Словарь-справочник по социальной психологии. СПб., 2003.
- Крюков М.В.* Типы систем родства и их историческое соотношение // *Проблемы истории докапиталистических обществ*. Кн. I. М.: Наука, 1968.
- Крюков М.В.* Этнографические факты как источник изучения первобытности: проблема критериев стадийной глубины // *Этнография как источник реконструкции истории первобытного общества*. М., 1979.
- Крюков М.В.* Этнические и политические общности: диалектика взаимодействия // *Этнос в доклассовом и раннеклассовом обществе*. М., 1982.
- Крянгэ И.* Бийаз Арап (Белый Арап). Сказки и рассказы. Кишинёв: Картя молдовеняскэ, 1974. (Изд. 2-е. Кишинёв: Литература артистикэ, 1982 / пер. К. Крецу).
- Кубарев В.Д.* Древнетюркские изваяния Алтая / Отв. ред. Е.И. Деревянко. Новосибирск, 1984.
- Кубарев В.Д.* Каменные изваяния Алтая. Новосибирск–Горно-Алтайск, 1997.
- Кубарев В.Д.* Изваяние, оградка, балбалы (о проблемах типологии, хронологии и семантики древнетюркских поминальных сооружений Алтая и сопредельных территорий) // *Алтай и сопредельные территории в эпоху средневековья*. Барнаул, 2001.
- Кубарев В.Д., Цэвэндорж.* Древнетюркские мемориалы Алтая // *Археология, этнография и антропология Евразии*. 2002. № 1. С. 76–95.
- Кудряшов К.В.* Половецкая степь. М., 1948.
- Кузев Ал.* Коренното население на гр. Варна от XIV до началото на IX век // *ИВАД*. 1963. 14. С. 80-92.

- Кузнецова М.А., Серегин Ю.А., Воронько О.Е., Варзарь А.М., Дубова Н.А., Соловьева Д.С., Балановская Е.В.* Характеристика Alu-полиморфизма (ACE, PV92) в трех популяциях гагаузов Молдавии // V съезд Российского общества медицинских генетиков. Уфа, 2005. Медицинская генетика, 2005. № 5. С. 214.
- Кузьмина Е.Е.* Конь в религии и искусстве саков и скифов // Скифы и сарматы. Киев, 1979.
- Кулаковский Ю.А.* К вопросу о каменных бабах // АИЗ. 1898. № 7–8.
- Кулаковский Ю.* История Византии. Т. 1-3. Киев, 1912–1915.
- Культура жизнеобеспечения и этнос. Опыт этнокультурологического исследования (на материалах армянской сельской культуры) / Отв. ред. С.А. Арутюнов, Э.С. Маркарян. Ереван, 1983.
- Культура и быт народов зарубежной Европы. Этнографические исследования / Под ред. Токарева С. М.: Наука 1967. 256 с.
- Культура имеет значение. Каким образом ценности способствуют общественному прогрессу / Под ред. Д. Харрисона и С. Хантингтона. М., 2002.
- Кульчицкий С.* О суевериях, обычаях и повериях жителей с. Ставучан Хотинского уезда // КЕВ. 1873. № 22. С. 813-824.
- Кумекон Б.Е.* Государство кимаков IX–XI вв. по арабским источникам. Алма-Ата, 1972.
- Кумекон Б.Е.* Арабские и персидские источники по истории кыпчаков VIII–XIV вв. Научно-аналитический обзор. Алма-Ата, 1987.
- Кумекон Б.Е.* Об этническом составе кыпчаков XI – начала XIII вв. по арабским источникам // Проблемы этногенеза и этнической истории народов Средней Азии и Казахстана. М., 1990. Вып. 2. С. 123-124.
- Кумекон Б.Е.* К кыпчакско-мадьярским этническим связям // Культура кочевников на рубеже веков (XIX–XX, XX–XXI вв.): проблемы генезиса и трансформации. Алматы, 1995. С. 71-73.
- Кумекон Б.Е.* О методических принципах источниковедческого анализа письменных источников по истории кыпчакских племен // centralasia.boxmail.biz/cgi-bin/.
- Купер В.* История розги. Харьков, 1991.
- Курбан. Ерлештирди С. Экономов // газета «Ана сөзү». 1992. 15 февраля.
- Курдинов М.* Ми – гагаузи. (Запорожье. Самиздат). Тов. «Поліград», 2006. 54 с.
- Курдиновский В.* Къ достопримечательному дню в жизни сельского пастыря протоіерея Димитрія Георгиевича Чакира Настоятеля Троицкой церкви с. Исерлия, Аккерманскаго уезда, Бессарабской губерніи, Кишинёвъ: Епархіальная типография, 1913.
- Курдова С.* Бессарабските българи в Болградско – исторически и лингвистични бележки // БСП. 1994. Т. 5.
- Курогло С.С.* Свадьба и свадебный фольклор гагаузов // Женурь ши спечий фольклориче. Кишинэу: Штиинца, 1972а. С. 149-162.
- Курогло С.С.* Изменения в гагаузской семейной обрядности // VIII конференция молодых ученых Молдавии. Тезисы докладов. Кишинёв: Штиинца, 1972б. С. 63-64.
- Курогло С.С.* Гагаузские обряды, связанные с рождением ребенка (XIX – начало XX вв.) // Известия АН МССР: серия обществ. наук. Кишинёв, 1973. № 2. С. 91-93.
- Курогло С.С.* Отражение освободительной миссии России на Балканах в гагаузском фольклоре // Россия и Юго-Восточная Европа. Кишинев, 1974.

- Курогло С.С.* Поминальные обряды и обычаи гагаузов в XIX – начале XX вв. // Известия АН МССР: серия обществ. наук. Кишинёв, 1975. № 3. С. 79-83.
- Курогло С.С.* Гагаузские обычаи, обряды и верования, связанные со смертью и похоронами // Известия АН МССР: серия обществ. наук. Кишинёв, 1977а. № 1. С. 88-90.
- Курогло С.С.* Личные имена у гагаузов // Историческая ономастика. М., 1977в. С. 180-188.
- Курогло С.С.* Изменение духовного облика гагаузского крестьянства за годы Советской власти // Известия АН МССР: серия обществ. наук. Кишинёв, 1979. № 2. С. 86-94.
- Курогло С.С.* Семейная обрядность гагаузов в XIX – начале XX вв. Кишинёв: Штиинца, 1980. 138 с.
- Курогло С.С.* Отражение освободительной миссии России на Балканах в гагаузском фольклоре // Россия и Юго-Восточная Европа. Кишинёв, 1984. С. 155-159.
- Курогло С.С.* История и культура гагаузов в научном наследии профессора М. П. Губоглу // Сборник научных трудов. Т. 2. История. Этнография. Образование. Культура. Комрат: Комрат. гос. ун-т, 1999. С. 16-23.
- Курогло С.С.* Гагаузы, народ на рубеже тысячелетий // The collage. 2000. № 2. С. 82-83.
- Курогло С.С.* Валентин Александрович Мошков и истоки гагаузоведческой науки // Этногенез и этническая история гагаузов. Материалы и исследования, посвященные 150-летию В.А. Мошкова. Вып. 1. Составитель – С. С. Курогло. Кишинев-Етулия, 2002. С. 31-42.
- Курогло С.С.* Гагаузы Евразии в XIX–XX вв. – расселение, численность, идентичность // Материалы Междунар. научно-практ. конф., посвященной 7-ой годовщине Гагауз Ери (Гагаузии). Т. I. Комрат: Комрат. гос. ун-т, 2003. С. 19-21.
- Курогло С.С.* Ученый-этнограф В.А. Мошков: возвращение в жизнь // Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда. Этнографические очерки и материалы. Кишинев, 2004. С. 477-484.
- Курогло С.С.* Обычаи, связанные с рождением и воспитанием детей // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006а. С. 589-601.
- Курогло С.С.* Свадебная обрядность // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006б. С. 602-628.
- Курогло С.С., Воробьева Л.П.* Детский песенно-обрядовый фольклор гагаузов // Ştiinţa. Chişinău, 1996. № 6.
- Курогло С.С., Маруневич М. В., Гайдаржи Г. А.* О состоянии межнациональных отношений в Молдавской ССР и предложения по их совершенствованию в условиях перестройки: (О создании национально-территориальной автономии гагаузов и болгар) // Что делать?: В поисках идей совершенствования межнациональных отношений в СССР. М., 1989. С. 231-243.
- Курогло С.С., Маруневич М.В.* Социалистические преобразования в быту и культуре гагаузского населения МССР. Кишинёв, 1983.
- Курогло С.С., Никогло Д.Е.* К проблеме этнокультурных взаимосвязей гагаузов с соседними народами (на материале терминологии традиционной гагаузской кухни) // Ştiinţa. Chişinău, 1995. № 1. С. 15.
- Курогло С.С., Никогло Д.Е.* Традиционное гагаузское блюдо «манса»: этнокультур-

- ные параллели и эксклюзивы // Revista de etnologie și culturologie. Vol. 4. Chișinău, 2008. P. 112-114.
- Курогло С.С., Филимонова М.Ф.* Изменение семейного и общественного положения гагаузской женщины за годы Советской власти // IX конференция молодых ученых Молдавии. Тезисы докладов. Кишинёв, 1975.
- Курогло С.С., Филимонова М.Ф.* Прошлое и настоящее гагаузской женщины. Кишинёв: Карта молдовеняскэ, 1976. 76 с.
- Куроглу С.С.* Бир кужак гүнеш (Охапка солнца). Стихи. Кишинёв: Карта молдовеняскэ, 1969а.
- Куроглу С.С.* Использование гагаузского народного творчества на уроках истории // Унеле проблеме привинд предаря историей ын шкоала медие. Кишинэу, 1969б. П. 173-188.
- Куроглу С.С.* Йоллар (Дороги). Рассказы. Кишинёв: Карта молдовеняскэ, 1970.
- Куроглу С.С.* Кызгын чийлър (Горячая роса). Стихи. Кишинёв: Карта молдовеняскэ, 1974.
- Куроглу С.С.* Кауш авалары (Напевы струн). Стихи. Кишинёв: Литература артистикэ, 1977б.
- Куроглу С.С.* Ёүсек кушлар (Птицы поднебесья). Стихи. Кишинёв: Литература артистикэ, 1982.
- Куроглу С.С.* Родословное древо. Стихи. Поэмы. Кишинёв: Литература артистикэ, 1988.
- Курочкин А.* Источники календарного праздника Николая зимнего: украинско-болгарские параллели // БСП. Т. 9. Одеса: Друк, 2006. С. 225-235.
- Курсом развивающейся Молдовы. Отв. ред. М.Н. Губогло. Т. 1-10. М., 2006-2010.
- Куртев Р.* Этногенез и этапы этнической истории крымско-татарского народа // <http://www.cidst.org.ua/publications/Ocherki/3html>
- Курылёв В.П.* Хыдырэллез – пережиток древнего земледельческого культа в Малой Азии // Филология и история тюркских народов (Тезисы докладов). Л.: ЛГУ, 1967.
- Курылёв В.П.* Хозяйство и материальная культура турецкого крестьянства. Новейшее время. М.: Наука. 1976. 146 с.
- Курьшижанов А.* К истории изучения куманского языка // Изв. АН КазССР. Серия обществ. наук. 1972. № 6. С. 32-42.
- Курьшижанов А.К.* О замечаниях редакторов на полях рукописи «Кодекс Куманикус» // СТ. 1974. № 6. С. 86-97.
- Кустрябова П.Ф.* Структура миграционных потоков и этнодемографические процессы у болгар и гагаузов Бессарабии в XIX в. (История и историография) // Unitatea poporului Republicii Moldova. Problema identității etnice. Chișinău, 2000. P. 76-79.
- Кустрябова П.Ф., Дарадур Н.* Ретроспектива и эволюция семьи у гагаузов Бессарабии // Материалы Междунар. науч.-практ. конф., посвященной 7-ой годовщине Гагауз Ери (Гагаузии) 21-23 декабря 2001 г. Т. I. Комрат, 2003. С. 156-164.
- Кустрябова С.Ф., Захария С.К.* Правовые основы аграрных отношений у задунайских переселенцев (конец XVIII и первая половина XIX века) // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 3. Материалы II Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации». 20–21 апреля 2007 г. Комрат. М.: Старый сад, 2007. С. 147-194.

- Кутузов в Дунайских княжествах (сборник документов). Док. № 4. Кишинёв, 1948.
- Кънчов В.* Из Мала Азия // Български преглед. Год. IV. Кн. III. 1899. С. 52-102.
- Кызласов Л.Р.* Рец. на книгу: Грач А.Д. Древнетюркские изваяния Тувы. (М.: Изд-во вост. лит., 1961) // СА. 1964а. № 1.
- Кызласов Л.Р.* О назначении древнетюркских каменных изваяний, изображающих людей // СА. 1964б. № 2.
- Кызласов Л.Р.* История Тувы в средние века. М., 1969.
- Кысса В.* Тогда Комрат был селением. Найденной рукописи – 120 лет // газета «Вести Гагаузии». 2004. 20 января.
- Кычанов Е.И.* История приграничных с Китаем древних и средневековых государств (от гуннов до маньчжуров). СПб, 2010.
- Кюнер Н.В.* Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961.
- Кючюков Х.* Гагаузите – происход и култура // Любословие. Т. 2. Шумен, 1997. С. 19-25.
- Лаалелър (Тюльпаны). Стихи и песни. Одесса: Маяк, 2001.
- Лазаров И., Тютюнджиев И., Павлов Пл.* Документи за политическата история на средновековна България XII–XIV в. Велико Търново, 1993.
- Лайпанов К.Т., Мизиев И.М.* О происхождении тюркских народов. Черкесск, 1993.
- Лакшин В.Я.* «Новый мир» во времена Хрущева: Дневник и попутное (1953–1964). М., 1991.
- Ларенок В.А.* Святилище с деревянными изваяниями на реке Сал // ДВДС. Вып. 2. Волгоград, 1992.
- Ларенок В.А.* Археологические памятники Нижнего Дона золотоордынского времени // Проблемы археологии Юго-Восточной Европы. Труды VII Донской археологической конференции 22–26 нояб. 1998 г. Ростов-на-Дону, 1998.
- Ларюэль М.* «Этнический атлас Узбекистана» в контексте современного институционального положения постсоветской узбекской этнологии // ЭО. 2005. № 1.
- Лебедева Н.М.* Новая русская диаспора: социально-психологический анализ. М., 1997.
- Левин-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937.
- Левин Ю.И.* Об описании системы терминов родства // СЭ. 1970. № 4.
- Левина Л.М.* Этнокультурная история Восточного Приаралья (в I тыс. до н. э.– I тыс. н. э.). М., 1996.
- Левина Л.М.* К истории исследования Хорезмской археолого-этнографической экспедиции в Восточном Приаралье // Приаралье в древности и средневековье. М., 1998.
- Левин-Строс К.* Структурная антропология. Пер. с франц. М.: Наука, 1983. 536 с.
- Левман Р.С.* Антропологические типы коренного населения Молдавской ССР (к проблеме этногенеза молдаван). Автореф. дисс... кандидата наук. М., 1950.
- Лежан Г.М.* Этнография европейской Турции // Этнографический сборник, издаваемый императорским русским географическим обществом. Вып. VI. СПб., 1864.
- Лермонтов М.Ю.* Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 1. Стихотворения 1828–1841. М. –Л., 1961.
- Линин Ю.* К вопросам формального изучения поэзии турецких народов // Изв. Вост. ф-та АзГУ. Баку, 1926. Т. I. С. 139-201.

- Липец Р.С.* «Лицо волка благословенно...» (Стадиальные изменения образа волка в тюрко-монгольском эпосе и генеалогических сказаниях) // СЭ. 1981. № 1. С. 120-133.
- Липец Р.С.* «Завоеванная женщина» в тюрко-монгольском эпосе // Фольклор и историческая этнография. М., 1983.
- Липец Р.С.* Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. М., 1984.
- Липшиц Е.А.* Никифора Патриарха Константинопольского краткая история со времени после царствования Маврикия // Византийский временник. 1950. Т. 3.
- Литература окумаклары 9–10 класслар ичин / Хазырл. Н. Бабоглу, И. Бабоглу. Кишинёв, 1988.
- Литература сабаалыклары ушак башчаларында / Уйдурду хем чевирди Н. И. Бабогло. Кишинев, 1990.
- Лихачев Д.С.* Повесть временных лет (Историко-литературный очерк) // Повесть временных лет. СПб., 1999. С. 271–358.
- Ломакин В.Г.* Очерк современного состояния полеводства и скотоводства в Бессарабской губернии. Кишинёв, 1900.
- Лопарев Хр.* Византийский поэт Мануил Фил. К истории Болгарии в XIII–XIV веке. СПб., 1891.
- Лорд Кинросс.* Расцвет и упадок Османской империи. Под. ред. д.и.н., М.С. Мейера. М., 1999. 696 с.
- Лоренц К.* Эволюция ритуала в биологической и культурной сферах // журнал «Природа». 1969. № 11.
- Лотман Ю.М.* Роман А.С. Пушкина «Евгений Онегин». Комментарий: пособие для учителей. Л., 1983.
- Лотман Ю.М.* Беседы о русской культуре // Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX вв.). СПб., 1995.
- Лукьянец О.С.* Русские исследователи и молдавская этнографическая наука в XIX – начале XX века. Кишинёв: Штиинца, 1986. 112 с.
- Лукьянец О.С.* К истории этнографических изысканий гагаузов Бессарабии // Материалы Междунар. научно-практ. конф., посвященной 7-ой годовщине Гагауз Ери (Гагаузии). 21-23 декабря 2001 г. Т. I. Комрат: Комрат. гос. ун-т, 2003. С. 115-119.
- Лукьянец О.С.* Коллективные представления народов Бессарабии друг о друге (первая половина XX века) // Этнографические исследования в Республике Молдова. История и современность. Кишинёв: Business-Elita, 2006. С. 175-191.
- Лукьянец О.С.* Обычай гостеприимства у молдаван // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 7. Гостеприимство и ярмарки как институты соционормативной культуры. М., 2009. С. 196-206.
- Лурье С.В.* Историческая этнология. 2-е изд. М.: Аспект Пресс, 1998. 448 с.
- Лучинский П.* Молдова и молдаване. Кишинёв, 2007.
- Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. Новосибирск, 1989. С. 70-71.
- Люленов П.В.* Времена. Кишинёв, 2003.
- Люленова Е.* Новые книги Н. Бабоглу // Вести Гагаузии. 2003. 4 ноября.
- Ляскоранский В.Г.* К вопросу о переяславских торках // Журнал Министерства просвещения. 1905, апрель.
- Маанелър (Серия: «Гагауз халк йаратмалары») / Сост. С.С. Курогло. Одесса: Маяк, 1998. 54 с.

- Мавродина Р.М.* Киевская Русь и кочевники (печенег, торки, половцы). Л., 1983.
- Мавродинов Н.* Старобългарското изкуство. Изкуството на първото Българско царство. София, 1959.
- Макаренко П.П.* Очерки истории виноградарства Бессарабии и Левобережного Поднестровья. Кишинёв, Штиинца. 1988. 261 с.
- Макарова И.Н.* Литература, информатика, изобразительное искусство. Взаимосвязь дисциплин на уровне ЗНАК – ЦВЕТ – СИМВОЛ // <http://www.omsknet.ru/acad/conf2/makarova.html>.
- Макиндер Х.Дж.* Географическая ось истории // Классики геополитики. XX век. М., 2003.
- Максимов А.Н.* К вопросу о тотемизме у народов Сибири // Ученые записки РНИИОН. Т. VI. М., 1928.
- Малай К.* Приход Чок-Мейдан Бендерского уезда // КЕВ. 1875. № 20. С. 734-746; № 22. С. 830-843; № 24. С. 908.
- Маленкова М.Н.* Некоторые изыскания в области терминологии системы родства у гагаузов (на материалах с. Дмитровка Одесской области Украины) // Материалы Междунар. научно-практ. конф., посвященной 7-ой годовщине Гагауз Ери (Гагаузии). Т. I. Комрат: Комрат. гос. ун-т, 2003. С. 131-137.
- Малов С.Е.* К истории и критике «Codex Cumanicus» // ИАН СССР. ОГН. 1930. № 5. С. 347-375.
- Малов С.Е.* Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. М.–Л., 1951. 452 с.
- Малов С.Е.* Древние и новые тюркские языки // Известия АН СССР. Отделение литературы и языка. Т. XI. Вып. 2. М., 1952. С. 135-143.
- Малов С.Е.* Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.–Л., 1959.
- Малькова В.К., Тишков В.А.* Образы российских республик в интернете. М., 2009.
- Малявкин А.Г.* Историческая география Центральной Азии. Новосибирск, 1981.
- Малявкин А.Г.* Танские хроники о государствах Центральной Азии. Новосибирск, 1989.
- Малявкин А.Г.* Уйгурское государство в IX-XII вв. Новосибирск, 1983.
- Мамбетов Г.Х.* Традиционная культура кабардинцев. Нальчик, 2002.
- Мамбетов С.Х.* Материальная культура населения Кабардино-Балкарии. Нальчик, 1971.
- Мамедов А.* Тюркские согласные, анлаут и комбинаторика: сравнительно-исторические и историко-типологические проблемы фонологических и морфонологических изменений согласных в тюркских языках. Баку, 1985.
- Мамедов Т.М.* Кавказская Албания. Баку, 1993.
- Мамедова Ф.* К вопросу об албанском (кавказском) этносе // Известия АН Аз. ССР. Серия истории, философии и права. 1989. № 3.
- Мамедова Ф.* Кавказская Албания и албаны. Баку. 2005.
- Мамедова Ф.* Кавказская Албания и албаны. Баку. 2005.
- Мамин-Сибиряк Д.М.* Хлеб // Собрание сочинений в 6-ти томах. Т. 6. М., 1981.
- Мамонтов В.И.* Погребения поздних кочевников из курганного могильника Солодовка II // ДВДС. Вып. 3. Волгоград, 1993. С. 151-172.
- Мамонтова Н.Н.* Проблемы изучения традиционных форм культуры и понятие «на-

- родное искусство» // Научные чтения памяти В.М. Василенко: Сб. статей. Вып. I. М.: Наука, 1997.
- Манов А.* Обичаи на гагаузите във Варна // ИВАД. 1910. № 3. С. 24-30.
- Манов А.* Обичаи на гагаузите във Варна // ИВАД. 1911. № 4. С. 108-111.
- Мановъ А.* Потеклото на гагаузите. Техните обичаи и нрави. Въ две части. Варна, 1938, 182 с.
- Манолова М.Г.* Правното положение на българска община през последните десетилетия на османското владичество // Известия на Института за правни науки. Т. XXI. София, 1967.
- Маргос А.* Данни за етническия състав на селища във Варненско, Балчишко и Хаджиоглу Пазарджишко през 1880 г. // ИНМ, 1984. Т. 20. С. 135-141.
- Маринов В.* Делиорман. Областно географско изучване. София, 1941.
- Маринов В.* Принос към изучаването на бита и културата на турците и гагаузите в Североизточна България. София: БАН, 1956. 360 с.
- Маринов В.* Миналото на с. Девня, Провадийско, с оглед на «арнаутите» в Североизточна България // Езиковедско-етнографски изследвания в памет на акад. Ст. Романски. София: БАН, 1960. С. 608-611.
- Маринов В.* По въпроса на произхода на гагаузите в България / Сборник в чест на член кореспондент Йордан Захариев. София, 1964. С. 157-166.
- Маринов В.* В какво се състои различието между «български» и «приморски» гагаузи // Музеи и паметници на културата. 1966. № 4. С. 17-21.
- Маринов В.* За етнокултурните приноси на българското животновъдство // Етногенезис и културно наследство на българския народ. София, 1971.
- Маринов В.* Расселение пастухов-валахов на Балканском полуострове и за его пределами // Историографические аспекты славяно-волошских связей. Тезисы докладов сессии научного совета 1973 г. Кишинёв, 1973.
- Маринов В.* Сарашкият занаят в България. София, 1982.
- Маринов В.* На гости у бесарабските българи. София: Отечество. 1988а. 112 с.
- Маринов В.* Произход и историческа съдба на българското население в Лудогорието XIV–XIX в. София, 1988б.
- Маринов В., Димитров В., Коев Ив.* Принос към изучаването бита и културата на турското население в Североизточна България // ИЕИМ. 1955. Кн. II. С. 95-212.
- Маринов Д.* Избрани произведения. Народна вяра и религиозни народни обичаи. Т. I. София: Наука и изкуство, 1981. 814 с.
- Маринов Д.* Избрани произведения. Народна вяра и религиозни народни обичаи. Т. II. София: Наука и изкуство, 1984. 937 с.
- Маринов Д.* Българско обичайно право. Второ издание. София: АИ «Проф. Марин Дринов», 1995. 787 с.
- Мариноглу Ф.* Урек далгасы. Кишинёв, 1990.
- Маркарян Э.С.* Очерки теории культуры. Ереван: АН АрмССР, 1969. 228 с.
- Маркарян Э.С.* Узловые проблемы теории культурной традиции // СЭ. 1981. № 2. С. 78-96.
- Марков Г.Е.* Материалы по этнографии гагаузов // Краткие сообщения Института этнографии АН СССР (КСИЭ). Вып. XIX. М.: АН СССР, 1953.
- Марков Г.Е.* Кочевники Азии. Структура хозяйства и общественной организации. М., 1976а.

- Марков Г.Е.* Кочевники Азии. М., 1976б.
- Маркова Л.В.* Болгары-мусульмане (помаки) // Этнические меньшинства в современной Европе. М., 1997. С. 131-171. *Маркова Л.В.* Поселения и жилище болгар-переселенцев в Бессарабии // Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. Вып. 24. М., 1955. С. 3-18.
- Маркова Л.В.* Землепользование у болгар и гагаузов в Бессарабии в XIX в. // Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Т. LXII. М.: АН СССР, 1960а.
- Маркова Л.В.* Сельская община у болгар в XIX в. // Славянский этнографический сборник. Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Т. LXII. М.: АН СССР, 1960б. С. 6-109.
- Маркова Л.В.* Некоторые наблюдения над развитием календарных обрядов у болгар междуречья Прута и Днестра // ИЕИМ. 1968. Т. XI. С. 151-168.
- Маркова Л.В.* Типы болгарского жилища в Днестровско-Прутском междуречье // Этнография и искусство Молдавии. Кишинёв, 1972. С. 61-74.
- Маркова Л.В.* Трансформация южнославянской системы родства и ее соотношение с семейно-родственной структурой // IX Международный конгресс антропологических и этнографических наук. Чикаго, сентябрь 1973. Доклады советской делегации. М., 1973.
- Маркова Л.В.* О проявлении этнической специфики в материальной культуре болгар // СЭ. 1974. № 1.
- Маркова Л.В.* Типы сельского жилища в Болгарии // Типы сельского жилища в странах зарубежной Европы. М, 1975.
- Маркова Л.В.* Традиции и инновации в устройстве и использовании жилища болгар западных районов Одесской области УССР // Культурно-бытовые процессы на юге Украины. М., 1979.
- Маркова Л.В.* Болгары Советского Союза: Тенденции этнического развития // Расы и народы. М., 1984. Вып. 14. С. 94-112.
- Маркова Л.В.* Этносоциальные проблемы болгарской семьи // Этносоциальные аспекты изучения семьи у народов Зарубежной Европы. М., 1987.
- Маркова Л.В., Маруневич М.В.* Жилище народов Пруто-Днестровского междуречья // Традиционное жилище народов России: XIX – начало XX в. М., 1997.
- Мартынова М.Ю.* Особенности повседневного уклада жизни русских. М., 2009а.
- Мартынова М.Ю.* Соционормативная культура: традиции и инновации // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 5. Материалы III Российско-Молдавского симпозиума «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов» 2008 г., г. Комрат. М.: Старый сад, 2009б. С. 23-68.
- Маруневич М.В.* К вопросу о пережиточных формах заключения брака у гагаузов // Известия АН МССР: серия обществ. наук. Кишинёв, 1965. № 1. С. 31-36.
- Маруневич М.В.* Народное жилище гагаузов Чадыр-Лунгского района Молдавской ССР (на материалах сел Баурчи, Бешалма, Башкиой, Джолтай, Казаклия) // Археология, этнография и искусствоведение Молдавии. Кишинёв, 1968.
- Маруневич М.В.* Некоторые черты традиционной усадьбы гагаузов Бессарабии конца XIX – начала XX вв. // Тезисы докладов VIII конференции молодых ученых Молдавии. Кишинёв, 1972а.
- Маруневич М.В.* Традиционная свадебная обрядность у гагаузов Молдавской ССР // Этнография и искусство Молдавии. Кишинёв: Штиинца, 1972б. С. 177-186.

- Маруневич М.В.* Некоторые особенности развития народного жилища в XIX – начале XX в. // СЭ. 1975. № 3.
- Маруневич М.В.* Некоторые особенности материальной культуры гагаузов Одесской области УССР // Культурно-бытовые процессы на юге Украины. М., 1979а.
- Маруневич М.В.* Некоторые особенности материальной культуры гагаузов Одесской области УССР // Культурно-бытовые процессы на юге Украины. М., 1979б.
- Маруневич М.В.* Поселение, жилище и усадьба гагаузов Южной Бессарабии в XIX – начале XX в. Кишинёв: Штиинца, 1980. 168 с.
- Маруневич М.В.* Материальная культура гагаузов XIX – начало XX в. / Отв. ред. Ю.В. Иванова. Кишинёв: Штиинца, 1988. 188 с.
- Маруневич М.В.* Правда о Гагаузском народе как о самобытном этносе и его этнической территории. Комрат: Айдынник, 1993. 15 с.
- Маруневич М.В.* Гагаузоведение: становление, современное состояние, ближайшие перспективы // Сборник научных трудов. Т. 2. История. Этнография. Образование. Культура. Комрат: Комрат. гос. ун-т, 1999а. С. 5-11.
- Маруневич М.В.* К вопросу о значении этнографических параллелей в работах И. И. Мещерюка // История и культура болгар и гагаузов Молдовы и Украины. Кишинёв: «S.Ş.B.», 1999б. С. 48-57.
- Маруневич М.В.* Актуальные проблемы этнокультурного развития гагаузского народа в свете положений международного законодательства по защите прав человека // Рамочная конвенция о защите национальных меньшинств: Механизм реализации. Кишинёу: Departamentul Relații Naționale și Funcționarea Limbilor al Republicii Moldova, 2000. С. 147-157.
- Маруневич М.В.* Задачи, связанные с началом последовательных исследований по истории гагаузского народа на современном этапе // Материалы Междунар. научно-практ. конф., посвященной 7-ой годовщине Гагауз Ери (Гагаузии). Т. I. Комрат: Комрат. гос. ун-т, 2003а, С. 7-13.
- Маруневич М.В.* Опыт периодизации истории гагаузского народа // Материалы Междунар. научно-практ. конф., посвященной 7-ой годовщине Гагауз Ери (Гагаузии). Т. I. Комрат: Комрат. Гос. ун-т, 2003б. С. 15-19.
- Маруневич М.В.* Особенности одежды гагаузов // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинёу: Pontos, 2006. С. 684-707.
- Масаллар (Сказки). / Хазырл. хем лит. ишледи Н.И. Бабоглу. Кишинёв, 1991.
- Масанов Н.Э., Абылхожин Ж.Б., Ерофеева И.В.* Научное знание и мифотворчество в современной историографии Казахстана. Алматы, 2007.
- Маслова Г.С.* Народная одежда русских, украинцев, белорусов // Восточнославянский этнографический сборник: Труды института этнографии имени Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. XXXI. М., 1956.
- Масов Р.* Таджики: история с грифом «совершенно секретно». Душанбе, 1995.
- Матеева В.* Поредното етнолингвистично проучване по Северното Причерноморие // БФ. 1996. № 3. С. 157-158.
- Матеева В.* За билингвизма на гагаузите във всекидневната култура // БФ. 1998. № 3. С. 43-52.
- Матеева В.* Поглед върху етноложките изследвания за фолклора на гагаузите // БФ. Кн. 1–2. София, 1999. С. 103-110.
- Матеева В.* Образи и представи за гагаузите // БЕ. Бр. 1. 2000а. С. 26-44.

- Матеева В.* Культурни измерения на двуезичието на гагаузите в България и Молдова // Етноси и култури на Балканите (Ethnoses and Cultures on the Balkans, International conference, Bulgaria, Troyan, 23–26.08.2000). Т. 2. София, 2000б. С. 34-41.
- Матеева В.* Гагаузите. Още един поглед. София: Марин Дринов, 2006.
- Матеевич А.* (Матвеевич А.) Религиозные мотивы в поверьях и обрядах бессарабских молдаван // КЕВ. 1911. № 13–14. С. 592-599
- Матеевич А.* (Матвеевич А.) Новый год у молдаван. Очерк молдавских религиозно-бытовых традиций // КЕВ, 1913. № 16–17, 18, 20; КЕВ, 1915. № 47. С. 1325-1346.
- Материалы для сравнительного и объяснительного словаря и грамматики. Т. V. Словарь церковно-славянского языка. Т. I. СПб., 1858.
- Материалы рабочей встречи с администрацией АТО Гагаузии по проблемам опустынивания в Республике Молдова. Национальная Комиссия по борьбе с опустыниванием в РМ. Кишинёв, 2000.
- Материалы текущего архива Госкомстата МССР и Национального Бюро статистики РМ.
- Материальная культура таджиков верховьев Заревшана. Душанбе, 1973.
- Махмудов.* Самый опасный вымысел в истории. Ложь о «Великой Армении» — «идеология» террора, геноцида и захвата чужих земель // Бакинский рабочий. 28.01.2009.
- Махмутова Л.Т.* Татарский язык в его отношении к древнеписьменному памятнику Codex Cumanicus по данным лексики (Краткий анализ и приложение) // Исследования по исторической диалектологии татарского языка. Казань, 1982. С. 68-153.
- Медведев А.Ф.* Ручное метательное оружие VIII–XIV вв. Лук и стрелы, самострел // САИ. М., 1966. Вып. Е1–36.
- Междисциплинарные исследования в контексте социально-культурной антропологии: Сборник в честь Ю.В. Арутюняна / Отв. ред. М.Н. Губогло. М.: Старый сад, 2004. 406 с.
- Мелетинский Е.М.* Огузский эпос «Китаб-и дэдэм Коркут» // История всемирной литературы: В 8 томах. М., 1983-1994. Т. 3. 1985.
- Мелиоранский П.* Сельджук-намэ как источник для истории Византии в VII–VIII веках // Византийский временник. Т. 1. Вып. 3–4. СПб., 1894.
- Мелиоранский П.М.* Об орхонских и енисейских надгробных памятниках с надписями // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1899, июнь.
- Мелиоранский П.М.* Турецкие элементы в языке «Слова о полку Игореве». Отделение русского языка и словесности. Т. VII. Кн. 2. СПб., 1902.
- Мелларт Дж.* Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. М., 1982.
- Мельникова Т.* Таруса – 101-й километр. М., 2007.
- Мелюкова А.И.* Скифия и фракийский мир. М., 1979.
- Меметов А.* О терминах родства в крымско-татарском языке // СТ. 1980. № 6. С. 70–73.
- Меметов А.* Крымские татары. (Историко-лингвистический очерк). Симферополь, 1993. 54 с.
- Ментруп В.* К проблеме лексикографического описания общенародного языка и профессиональных языков // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XIV. Проблемы и методы лексикографии. М., 1983. С. 301-333.
- Мероприятия по преодолению экологического риска в бассейне рек Ялпуг-Дунай. Кишинёв, 1999.

- Мерперт Н.Я.* Из истории оружия племени Восточной Европы в раннем средневековье // СА. XXIII. 1955.
- Местные законы Бессарабии. Перевод Ручной книги законов или так называемого Шестикнижья, собранного отовсюду и сокращенного достопочтенным Немофилактом и Судьею в Фесалонике К. Арменопуло с приложением Соборной грамоты и господаря Маврокордата. Краткое собрание законов, извлеченных из Царских книг трудами и усердием боярина Андронакия Донича. Ч. I–II. Одесса, 1902.
- Методы сопоставительного изучения языков. М., 1988.
- Мехмед М.* Хроника. Идриса Битлиси в качестве источника по истории покорения Балканского полуострова турками // RESEE, I, 2, 1965.
- Мехмед М.* Взгляд на исследования, проводимые в Румынии, относительно гагаузов // Материалы Междунар. научно-практ. конф., посвященной 7-ой годовщине Гагауз Ери (Гагаузии). Т. I. Комрат: Комрат. Гос. ун-т, 2003, С. 21-33.
- Меховский М.* Трактат о двух Сарматиях. М.–Л., 1936 // http://www.Drevlit.ru/texts/m/matvey_traktat.php
- Мец Н.Д.* К вопросу о торках // КСИИМК. Вып. 22. М., 1948.
- Мещеряк И.И.* Болгарские и гагаузские поселения Бессарабии в 20-х годах XIX столетия // Учебные записки Кишинёвского государственного университета. Т. II. Гуманитарные науки. Кишинёв, 1950. С. 75-85.
- Мещеряк И.И.* Первое массовое переселение болгар и гагаузов в Бессарабию в начале XIX в. // Известия Молдавского филиала АН СССР. 1953. № 3-4. С. 65-97.
- Мещеряк И.И.* Антикрепостническая борьба гагаузов и болгар Бессарабии в 1812–1820 гг. Кишинёв, 1957.
- Мещеряк И.И.* Достлук ичин чалышмак // газета Молдова социалистэ. Едице спецалэ ын лимба гэгэуэ. 1960а, 15 февраля.
- Мещеряк И.И.* Новая мобильная группа за работой // Вопросы диалектологии тюркских языков. Т. II. Баку, 1960б. С. 222-223.
- Мещеряк И.И.* Переселение болгар в Южную Бессарабию 1828–1834. (Из истории развития русско-болгарских дружеских связей). Кишинёв: Карта молдовеняскэ, 1965.
- Мещеряк И.И.* Переселение болгар и гагаузов в Буджак (1769–1834 гг.) // Болгария – сестра родная. Кишинёв: Карта Молдовеняскэ, 1967.
- Мещеряк И.И.* Социально-экономическое развитие болгарских и гагаузских сел в Южной Бессарабии (1808–1856). Кишинёв: АН МССР, 1970. 341 с.; 1971.
- Мещеряк И.И.* Антикрепостническая борьба гагаузов и болгар в период деятельности переселенческой комиссии 1816 г. // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат–Кишинэу: Pontos, 2006. С. 100-126.
- Миглев И.* Софинден. София: Изд. «Марин Дринов», 2005. 77 с.
- Микульский Д.В.* Арабский Геродот. М., 1998.
- Миланов Е.* Динамика на идентичността на гагаузите в Бесарабия // БСП. Т. 7. Велико Търново: Университетско издателство «Св. св. Кирил и Методий», 1999. С. 595-600.
- Миланов Е.* Регионални и етнокултурни български общности зад граница // Аспекти на етнокултурната ситуация. Осем години по-късно, София: Асоциация АКСЕС-София, 2000б. 118-179.
- Милева В.Г.* Порядов слов в вопросительных предложениях // Сборник научных тру-

- дов. Т. 2. История. Этнография. Образование. Культура. Комрат: Изд-во Комратского гос. унив-та, 1999. С. 87-88.
- Милетич Л.* Старото българско население въ Североизточна България. София: Българско книжно дружество, 1902. 224 с.
- Милетич Л.* Най-нови изследвания по етнографията на гагаузите // ПС. 1905. № 66. С. 256-274.
- Милетич Л.* Карл Шкорпил. Материали към въпроса на днешните гагаузите // Македонски преглед. Год. IX. Т. V. Кн. III-IV. 1935. С. 185-194.
- Милич Н.* Още един поглед върху родословието на рода на Михаил Чакир // Болградската гимназия. Сборник по случай 135 години от окончаването и. София: КПЦ «Васил Априлов», 1993. С. 219-227.
- Милич Н.* Гагаузите. Гагаузката проблематика в българската историография, София: ДИОС, 2001.
- Милич-Титяк Н. И.* Гагаузката проблематика в българската научна литература. Автореф. на дис. ... канд. на историч. науки. София, 1995.
- Миненко Н. А.* Традиционные формы расследования и суда у русских крестьян Западной Сибири в XVIII – первой половине XIX в. // СЭ. 1980. № 5. С. 21-33.
- Миненкова Н.Е.* К вопросу о святилищах кочевников X–XIII вв. степей юга Восточной Европы (историография проблемы) // ДАС. Вып. 9. 2001. С. 98-111.
- Мици Л.Н.* Система питания венгров (к изучению этнокультурных связей). Автореф. дисс. ... канд. истор. наук. М., 1985.
- Мицес Б.* Как да се изучи България в социално-стопанско отношение // СБНУ, 1898. Т. XV.
- Мицилов С.Р.* Памятники древностей в Урянхайском крае // Записки Восточного отделения (Императорского) Русского археологического общества. Т. XXIII. СПб., 1916. С. 291–312.
- Мирбадалев А.С.* Туркменский романический эпос // Хурлукга и Хемра. Саят и Хемра. Туркменский романический эпос. М., 1971.
- Мирзоева Л.Х.* О составе бытовой лексики в современном узбекском языке // СТ. 1986. № 2. С. 60-66.
- Мирчева Д.* Календарни празници и обичаи на гагаузите в Каварненско // Живка Стаменова, Соня Средкова и др. Гагаузите в България. Записки от терена. София, 2007. С. 259-287.
- Митев М.* Гагаузите. Истини и неистини. Съвременни проблеми при изясняването на езика и етногенеза им. Критично-аналитичен обзор. 2001. 100 с.
- Митиоглу М.* Книга памяти (Ана дилимиз) // Знамя. 1998. 5 августа.
- Митрополит Иларион.* Дохрисиянські вірування українського народу. Исторично-релігійна монографія. Вінніпег, 1965.
- Митяев Кр. Шкорпил К. и X.* Материали за съдбата на прабългарите и на северите и на днешните гагаузи // Известия на българския археологически институт. Т. VIII. София, 1934–1935. С. 502-503.
- Мифологический словарь / Главн. ред. Е.М. Мелетинский. М.: Советская энциклопедия, 1990. 671 с.; М., 1991.
- Мифы народов мира: Энциклопедия в 2-х т. Т. I. М., 1991, 671 с.; Т. II. М., 1992. 719 с. (см. также: Т. I. М., 1987; Т. 2. М., 1998).
- Михайлов Д., Кобищанов Ю.* Удивительный мир африканской музыки // Африка еще не открыта. М., 1967.

- Михайлов С.* За първоначалните поселища на Аспарух в Южна Бессарабия и Северна Добруджа // Археология. София, 1976. С. 71-73.
- Михайлова Н.* Альбом естъ памяти души // <http://hghltd.yandex.net/yandb.htm?url>.
- Михайлова-Мръвкарлова М.* Регистър за облагане на райата на Балчишка каза с данък джизие за 1848 г. // Известия на Окръжния исторически музей и Българското историческо дружество, Т. 1. Толбухин, 1973. I-LXXIV (перевод с османского).
- Мичев Н.* Речник на имената и статута на населените места в България. 1878–2004. София: Петър Берон, 2005. 406 с.
- Мкртумян Ю.И.* Основные компоненты культуры этноса // Методологические проблемы исследования этнической культуры. Материалы симпозиума. Ереван: АН АрмССР, 1978. С. 42-46.
- Младенов К.* Одринските гагаузи // Архив за поселищни проучвания. Год. I. Кн. IV. София, 1938. С. 51-61.
- Младенов М.* Названия и прозвища на групи българско население (образуване по техни говорни особености) // Известия на Института за български език. София, 1965. № 12. С. 199-222.
- Младенов О.* Български празничен народен календар. София: Световит, 2006.
- Младенов Ст.* Вероятни и мними остатъци от езика на Аспаруховите българи в новобългарската реч // Годишник на Софийският университет. Историко-филологически факултет. Кн. XVII. София, 1920–1921.
- Младенов Ст.* Печенежи и узи-кумани в българската история // Българска историческа библиотека. Год. IV. Т. I. София, 1931. С. 115-136.
- Младенов Ст.* Положението на аспаруховите българи в реда на тюркския клон от арио-алтайските народи // Българска историческа библиотека. Год. I. Кн. 1. София, 1928.
- Младенов Ст.* Потекло и състав на среднобългарско «Белгоуне», прекоръ на царь Асень I // Псп. Клон историко-филологически и философско-обществен. Кн. XIV. № 22. София, 1933. С. 48-66.
- Могиланский Н.К.* Материалы для географии и статистики Бессарабии. Кишинёв, 1913.
- Модзалевский В.Л.* Рукою Пушкина. Не собранные и не опубликованные тексты. М.–Л., 1935.
- Молдаване. Отв. ред. М.Н. Губогло, В.А. Дергачёв. М.: Наука, 2010. 542 с.
- Молдаване. Очерки истории, этнографии, искусствovedения. Кишинёв: Штиинца, 1977. 458 с.
- Молдавский фольклор. Кишинёв: Карта молдовеняскэ, 1976. 208 с.
- Молдова I. Уникальное мустьерское поселение на среднем Днестре. М., 1982.
- Моллова М.* Тюркское языкознание в Болгарии // ВЯ, 1964. № 5. С. 121-126.
- Моллова М.* Восточнородопский турецкий диалект (фонология) и его отношение к другим тюркским языкам и диалектам огузской группы. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М., 1974.
- Молчанов С.Н.* К вопросу об использовании в законодательстве понятий «культурное наследие» и «культурное достояние» // ОАИСУ. Вып. 3. 1999. С. 235-241
- Москов М.* Към вопроса за печенежско-куманския суперстрат в български език // Известия на Института за български език. 8. София, 1962.
- Москова Д.* Обичайно право // Пирински край. София, 1980.

- Мотузенко В.Д.* О языковом взаимодействии в Буджаке (на материалах микропопониции) // Российский этнограф. № 17. М., 1993. С. 205-223.
- Мошков В.А.* Материалы к изучению гагаузского наречия тюркского языка. Текст и перевод // Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете (ИОАНЭКУ). Т. 13. Вып. 2. Казань, 1895а. С. 70-83.
- Мошков В.А.* Гагаузские тексты // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Имп. Казанском ун-те. Казань, 1895б. Т. XIII. Вып. 2. С. 70-83.
- Мошков В.А.* Мелодии ногайских и оренбургских татар // Известия общества Археологии, истории и этнографии. Т. XVII. Вып. 1-6. Казань, 1895в.
- Мошков В.А.* Гагаузы Бендерского уезда. Этнографические очерки и материалы // ЭО. 1900. № 1. С. 1-135; ЭО. 1901. № 1. С. 98-160; ЭО. 1901. № 2. С. 1-44; ЭО. 1901. № 4. С. 1-80; ЭО. 1902. № 3. С. 1-66; ЭО. 1902. № 4. С. 1-91.
- Мошков В.А.* Наречия бессарабских гагаузов // Образцы народной литературы тюркских племен. изд. В. Радловым. Ч. X. СПб., 1904а.
- Мошков В.А.* Турецкие племена на Балканском полуострове. Отчет о поездке на Балканский полуостров летом 1904 г. // Известия Императорского Русского географического общества. Т. XI. Вып. 3. СПб., 1904б; (Chişinău, 2005 – перепечатка).
- Мошков В.А.* Гагаузы Бендерского уезда. Этнографические очерки и материалы. (Изд. с сокращениями). Кишинёв: Tipog. Centrală, 2004. 494 с.
- Мошняга В.* Молдавия в системе международных миграций // Демоскоп Weekly (электронная версия бюллетеня «Население и общество»), № 355-356, 1–14 декабря 2008 (<http://demoscope.ru/weekly/2008/0355/index.php> – обращение 9.12.2009 г.)
- Музыченко А.* Рождение и первые годы детства у болгар // Известия Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества. 1903. № 3.
- Муканов М.С.* Казахская юрта. Алма-Ата, 1979.
- Муродов О.* Представления о дэвах у таджиков средней части долины Зеравшана // СЭ. 1973. № 1. С. 148–155.
- Муртазалиев С.И.* К вопросу о тюркско-исламской колонизации в болгарских землях в XV–XVI вв. // Османская империя: государственная власть и социально-политическая структура. М.: Наука, 1990. С. 149-158.
- Мусаев К.М.* Лексика тюркских языков в сравнительном освещении. М., 1975.
- Мусаев К.М.* Лексикология тюркских языков. М., 1984. 223 с.
- Мусина Р.Н.* К вопросу о месте роли религии в жизни современных татар // Современные национальные процессы в Республике Татарстан. Вып. 1. Казань, 1992.
- Мускаев А.И.* Традиционное гостеприимство кабардинцев и балкарцев. Нальчик, 1990.
- Мустафин В.А.* Каменные бабы // Протоколы заседаний и сообщения членов Туркестанского кружка любителей археологии. Год III. Ташкент, 1898. С. 17-42.
- Мутаф Г.Н.* Глагольные словосочетания с дательным падежом в гагаузском языке // Сборник научных трудов. Т. 2. История. Этнография. Образование. Культура. Комрат: Изд-во Комратского Гос. Унив-та, 1999а. С. 79-84.
- Мутаф Г.Н.* Управление глаголов именами в исходном падеже // Сборник научных трудов. Т. 2. История. Этнография. Образование. Культура. Комрат: Изд-во Комратского гос. унив-та, 1999б. С. 85-86.
- Мутафова Кр.* Теории и гипотезы за гагаузите // БСП. Т. II. Велико Търново: Издательство АСТА, 1993. С. 94-107.

- Мутафчиев П.* Мнимото преселение на селджушки турци в Добруджа през XIII век и легендите за Саръ-Салтък // Списание на БАН, 1943. № 66. С. 1-130.
- Мутафчиев П.* Добруджа. Сборник от студии. Т. 4. София, 1947.
- Мутафчиев П.* Избрани произведения. Т. II. София: Наука и изкуство, 1973. 750 с.
- Мутафчиев П.* Книга за българите. София, 1987.
- Мутафчиев П.* История на българския народ. София, 1992.
- Мутафчиев П.* Мнимото преселение на селджушки турци в Добруджа през XIII в. // Мутафчиев П. Изток и запад в европейското средновековие. Избрано. София, 1993.
- Мухаметшин Ю. Г.* Татары-кряшены. М.: Наука, 1977. 184 с.
- Мухиддинов И.* Реликты доисламских обычаев и обрядов у земледельцев Западного Памира XIX – начала XX в. Душанбе, 1989.
- Мыр-Мыр Котобан: Гагауз халк масаллар / Топл. В.М. Бошков. Одеса, 1996.
- Мыславский К. А.* Исторический очерк гимназии императора Александра III в Болграде. Болград, 1905.
- Надежин Э.Н.* О средневековых литературных традициях и смешанных письменных тюркских языках // СТ. 1970. № 1. С. 87-92.
- Наджип Э.Н.* Исследования по истории тюркских языков IX–XIV вв., М., 1979а.
- Наджип Э.Н.* Историко-сравнительный словарь тюркских языков XIV в. М., 1979б. 479 с.
- Наджип Э.Н.* Тюркоязычный памятник, датированный серединой XVI в. «Сираж ал-кулуб» // *Наджип Э.Н.* Исследования по истории тюркских языков XI–XIV вв. М., 1989. С. 151-224.
- Накко А.* Очерки гражданского управления в Бессарабии, Молдавии и Валахии во время русско-турецкой войны 1806–1812 года // Записки Одесского общества истории и древностей. Т. XI. Одесса, 1879.
- Накко О.* Из бессарабской старины. Очерки и рассказы. Кишинёв: Картя молдовеняскэ, 1970.
- Налчаджян А. А.* Этнопсихология. Второе изд. СПб., 2004. 384 с.
- Народы Восточной Европы. Т. I. М., 1964.
- Народы Европейской части СССР. Т. II. М.: Наука, 1964.
- Народы Зарубежной Европы. Т. I. М., 1964.
- Народы и религии мира: Энциклопедия. М., 1998.
- Народы Кавказа. Т. I. М.: АН СССР, 1960. 610 с.
- Народы мира: Народы европейской части СССР. Т II. М., 1964.
- Народы мира: Народы Зарубежной Европы. Т I. М., 1964.
- Народы Поволжья и Приуралья. Историко-этнографические очерки. М.: Наука, 1985. 239 с.
- Народы России. Болгары. СПб., 1879.
- Народы Средней Азии и Казахстана. Т. I. М.: АН СССР, 1962. 766 с.; Т. II. М.: АН СССР, 1963. 777 с.
- Насибов Ю.М.* Этапы консолидации и формирование азербайджанского народа // Азербайджанцы. Историко-этнографический очерк. Под ред. А.А. Аббасова. Баку, 1998.
- Наследие Дмитрия Кантемира и современность. Составители Х. Корбу, Л. Чобану, Кишинёв, 1976, 230 с.

- Наулко В.* Етнічний склад населення Української РСР. Київ, 1965.
- Наулко В.* Карта сучасного етнічного складу населення Української РСР. Масштаб 1 : 1,5 млн. Київ, 1966а.
- Наулко В.* Географічне розміщення народів в УРСР. Київ, 1966б.
- Наумов Е.П.* Волошская проблема в современной югославской историографии // Историографические аспекты славяно-волошских связей. Тезисы докладов сессии научного совета 1973 г. Кишинёв, 1973.
- Нацагдорж Б.* Mongyol-un niyuca tobciyan как источник по истории протомонголов // <http://www.eurasica.ru>.
- Невелева С. Л.* Мифология древнеиндийского эпоса. М.: ГРВЛ, 1975. 118 с.
- Недков Б.* България и соседните земи през XII в. според «Географията» на Идриси. София, 1960.
- Недялков Д.Х.* Общото и различното в празничната система на мохамеданите и алианите от Герлово Котловина. Велико Търново: ВТУ, 1973. 62 с.
- Независимая Молдова (газета, изд. г. Кишинёв, Молдова).
- Неизвестный (псевдоним К.Ф. Калайдовича). Опыт решения вопроса, на каком языке написана «Повесть о полку Игореве» // Труды общества любителей Российской словесности. Ч. 81. СПб., 1818.
- Нейков Б.* Факийско предание. Сборки от народния живот. София, 1985.
- Некрич А.* Наказанные народы. Нью-Йорк, 1978.
- Немет Ю.* Специальные проблемы тюркского языкознания в Венгрии // ВЯ. 1963. № 6. С. 126-136.
- Немет Ю.* Общие проблемы тюркского языкознания в Венгрии // Вопросы языкознания. 1964. № 6. С. 119-125.
- Неру Джавахарлал.* Открытие Индии. М., 1995.
- Нестеров С.П.* Конь в культурах тюркоязычных племен Центральной Азии в эпоху средневековья. Новосибирск, 1990.
- Нестерова Л.С.* Специфика адаптации этнорегиональных групп Республики Молдова к изменяющемуся миру // Этнорегиональные модели адаптации (постсоветские практики). М.: Типогр. ООО Интер-принт, 2008. С. 345-368.
- Нестор Полочанин.* Времена года в народных пословицах, поговорках и приметах. СПб., 1911.
- Несторовский П.А.* Бессарабские русины (историко-этнографический очерк). Варшава, 1905.
- Нефталимов Е.* Из села Гайдар Бендерского уезда. Письмо в редакцию // КЕВ. 1872. № 14. С. 446-448.
- Нефталимов Е.* Посещение Его Преосвященством Преосвященнейшим Павлом, Епископом Кишинёвским и Хотинским, церкви в селении Гайдар Бендерского уезда, 25 апреля 1873 года // КЕВ. 1873. № 12. С. 495-498.
- Нехризова Д.* Сложно съставно изречение в гагаузкия говор на гр. Каварна // Philologia. София, 1977.
- Нечаева А. М.* Брак, семья, закон. М.: Наука, 1984. 144 с.
- Нещри М.* Огледало на света (История на османския двор). София, 1984.
- Низами. Искандер- намэ. Баку, 1940.
- Никитин А.* «Лебеди» Великой Степи. М., 1984.
- Никитин А.* «Лебеди» Великой Степи // Основания русской истории «Повесть временных лет» как исторический источник: Исследования и статьи. М., 1985.

- Никитин А.* Основания русской истории: Мифологемы и факты. М., 2001.
- Никитин Д.П., Новиков Ю.В.* Окружающая среда и человек. М., 1980.
- Никишиенков А.А.* Традиционный этикет в системе культурного наследия // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 5. Материалы III Российско-Молдавского симпозиума «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов» 2008 г., г. Комрат. М.: Старый сад, 2009. С. 69-130.
- Ников П.* Бележки за югоизточна България през епохата на Тертеровци // Псп. Т. 70. Средец, 1909.
- Ников П.* Татаро-български отношения през средните векове с оглед към царуването на Смилеца // Годишник на Софийския университет Историко-филологически факултет. София, 1921а.
- Ников П.* Из близкото минало на Варна // ИВАД. 1921б. Кн. 7. С. 93-108.
- Ников П.* Българското Възраждане във Варна и Варненско. София, 1934.
- Ников П.* Възраждане на българския народ. Църковно-национални борби и постижения. София: Наука и изкуство, 1971. 404 с.
- Никогло Д.Е.* Традиционная пища гагаузов (историография проблемы) // *Știința. Chișinău*, 1996. № 1. С. 11.
- Никогло Д.Е.* К вопросу о сочетании аграрных и скотоводческих элементов в обрядовой пище гагаузов // 3-lea simpozion național de istorie și retrologie agrară a Moldovei. Chișinău, 23-24 octombrie 1998 an. Chișinău, 1998. С. 40-41.
- Никогло Д.Е.* Национально-специфические особенности традиционной пищи гагаузов // Педагогический журнал. Кишинёв, 1999а. № 1-2. С. 77-80.
- Никогло Д.Е.* Некоторые элементы традиционной пищи гагаузов как этногенетический источник // Сборник научных трудов. Т. 2. История. Этнография. Образование. Культура. Комрат: Изд-во Комратского гос. унив-та, 1999б. С. 89-98.
- Никогло Д.Е.* Этническая специфика системы питания гагаузов // ЕИМИ. 2000. Т. I. С. 94-96.
- Никогло Д.Е.* Традиционная пища гагаузов XIX – начала XX вв. / Автореф. дисс. ... канд. истор. наук. М., 2001. 28 с.
- Никогло Д.Е.* Архаичный лексико-этнографический пласт в традициях питания гагаузов // ЕИМИ. 2002а. Т. II. С. 89-91.
- Никогло Д.Е.* Границы общего и особенного в системе питания гагаузов // ЕИМИ. 2002б. Т. III. С. 80-84.
- Никогло Д.Е.* Традиционные виды трапезы у гагаузов // Мысль. 2002в. № 6.
- Никогло Д.Е.* Влияние природной среды и этнических традиций на систему питания гагаузов // Мысль. Кишинёв, № 4. 2003а. С. 105-109.
- Никогло Д.Е.* Хлеб в системе семейной обрядности гагаузов // ЕИМИ. 2003б. Т. IV. С. 103-111.
- Никогло Д.Е.* Элементы материальной культуры гагаузов как исторический источник (на примере исследований традиций народной пищи) // Материалы Междунар. научно-практ. конф., посвященной 7-ой годовщине Гагауз Ери (Гагаузии). 21–23 декабря 2001 г. Т. I. Комрат: Изд. Комрат. Гос. ун-т, 2003в. С. 153-156.
- Никогло Д.Е.* Элементы дохристианских верований в обычаях и обрядах гагаузов (на примере традиций питания) // Мифология и религия в системе культуры этноса. Материалы вторых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2003г. С. 116-118.

- Никогло Д.Е.* Этнокультурные параллели белорусов и населения юга Республики Молдова (на примере системы питания)// Беларусь-Молдова: на путях дружбы и сотрудничества (материалы международной научно-практической конференции) Кишинёв, 19 ноября 2002 г.). Кишинёв, 2003д. С. 105-110.
- Никогло Д.Е.* Отражение традиций питания гагаузов Бессарабии в источниках 19 века// III Санкт-Петербургские этнографические чтения, 2-4 декабря 2004 г., Санкт-Петербург, 2004а. С. 296-300.
- Никогло Д.Е.* Система питания гагаузов в XIX – начале XX века. Кишинёв: Elena-V.I., 2004б. 212 с.
- Никогло Д.Е.* Гагаузско (тюркско)-украинские этнокультурные взаимовлияния в материальной культуре //Материалы 2-го международного научного семинара «Кайндлевские чтения», Черновцы, 28-29 мая, 2005 г. Черновцы, 2005а. С. 281-287.
- Никогло Д.Е.* Традиционные алкогольные напитки гагаузов в обычаях, обрядах и в повседневном быту // Славянские чтения. Вып. 3. Материалы научно-теоретической конференции. Кишинёв: Славян. ун-т, 2005б. С. 35-41.
- Никогло Д.Е.* Пища в контексте жизнедеятельности и идентичности гагаузов// VI конгресс этнологов и антропологов России, 28 июня – 2 июля 2005. Санкт-Петербург, 2005в. С. 599.
- Никогло Д.Е.* Выявление этнической специфики в традициях питания гагаузов // Этнографические исследования в Республике Молдова. История и современность. Кишинёв: Business-Elita, 2006а. С. 507-517.
- Никогло Д.Е.* К вопросу о классификации источников и литературы по традициям питания гагаузов // Проблемы классификации, типологии, систематизации в этнографической науке: Материалы Пятых С-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2006б. С. 48-51.
- Никогло Д.Е.* Традиции питания гагаузов (к вопросу классификации источников) // Проблемы классификации, типологии, систематизации в этнографической науке: Материалы Пятых С-Петербургских этнографических чтений. СПб.: РГПУ им. А.И. Герцена, 2006в. С. 89-92.
- Никогло Д.Е.* Традиционные напитки гагаузов // Курсом изменяющейся Молдовы. Материалы I Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова». Постсоветский период», посвященного 40-летию этносоциологических исследований. 25–26 сентября 2006 г., г. Комрат. М.: Старый сад, 2006г. С. 284-300.
- Никогло Д.Е.* Эволюция традиций в системе питания гагаузов XIX – нач. XX вв. // Revista de etnologie și culturologie. Ch., 2006д. Nr. 1. С. 126-137.
- Никогло Д.Е.* Традиции питания // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006е. С. 708-740.
- Никогло Д.Е.* К вопросу о языковой ситуации в системе образования на территории Гагаузии // Българският език в Молдова. Comrat, 2007а. С. 101-110.
- Никогло Д.Е.* Рождественские обрядовые хлеба у гагаузов //: Материалы Пятых С-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2007б. С. 48-51.
- Никогло Д.Е.* Этническая специфика традиционной культуры гагаузов (по материалам исследований второй половины XIX – начала XXI вв. Историографический обзор) // Revista de etnologie și culturologie. Vol. 2. Chișinău, 2007в. С. 92-100.

- Никогло Д.Е.* Этнокультурные мотивы в поэзии С. С. Курогло // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 3. Материалы II Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации». 20–21 апреля 2007 г. Комрат. М.: Старый сад, 2007г. С. 376-390.
- Никогло Д.Е.* Традиционные напитки гагаузов // Хмельное и иное: напитки народов мира / Отв. ред. С.А. Арутюнов, Т.А. Воронина. М., 2008а.
- Никогло Д.Е.* Некоторые элементы языческо-христианского синкретизма и реликты архаичных мифологических представлений в традициях питания гагаузов (на примере мясных видов пищи) // Revista de etnologie și culturologie. Vol. 3. Chișinău, 2008б. Р. 129-135.
- Никогло Д.Е.* Очерки протоиерея Михаила Чакира в контексте современных исследований по гагаузоведению // Revista de etnologie și culturologie. Vol. 4. Chișinău, 2008в. Р. 88-95.
- Никогло Д.Е.* Отражение специфики гагаузского фольклора в научной литературе второй половины XX–XXI вв. (Историографический обзор) // Литература. Фольклор. Проблемы поэтики. Вып. 33. Часть 1 (Гагаузка культура). Киев, 2009а. С. 47-63
- Никогло Д.Е.* Отражение специфики гагаузского языка в научной литературе // Международная конференция «Сохранение культурного наследия в странах Европы», Кишинёв, 2008 г., Кишинёв, 2009б. С. 230-234.
- Никогло Д.Е.* Проявление специфики традиционной культуры гагаузов в научной литературе (историографический обзор) // Материалы III Российско-Молдавского симпозиума «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов» 2008 г., г. Комрат, М., 2009в. Т. 8. С. 354-368.
- Никогло Д.Е.* Традиционные трапезы и застольный этикет у гагаузов // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 5. Материалы III Российско-Молдавского симпозиума «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов» 2008 г., г. Комрат. М.: Старый сад, 2009г. С. 310-329.
- Никогло Д.Е.* Влияние этнических стереотипов на межэтнические отношения в трансформационный период (на примере гагаузов РМ) // Gagauz yerinin 15-ci yıldonumuna baalı «Gagauzologiyanın ilerlemesi: dil, kultura, istoriya, literatura» Halklararası bilim-praktika konferentiyasının. Materialları. 22.12.2009. Komrat, 2010а. С. 133-142.
- Никогло Д.Е.* Восприятие Буджака в творчестве гагаузских и болгарских поэтов // Материалы III Российско-Молдавского симпозиума «Личность и группа: векторы трансформационных изменений». Комрат, 2010 г., М., 2010б. С. 283-299.
- Никогло Д.Е.* К вопросу о формировании мифов и символов в гагаузской этнической среде // Этносоциологические и этнопсихологические практики: методологические подходы и комментарии (Учебно-методическое пособие для высшей школы). Кишинёв, 2010в. С. 32-50.
- Никогло Д.Е.* Основные виды хлеба в календарной обрядности гагаузов // Revista de etnologie și culturologie. Chișinău, 2010г. Nr. 6. С. 37-41.
- Никогло Д.Е.* Похоронно-поминальная обрядность гагаузов // Revista de etnologie și culturologie. Chișinău, 2010д. Nr. 8. С. 111-122.
- Никогло Д.Е.* Фольклорные мотивы, мифологические представления и этнографи-

- ческие элементы в поэзии С. С. Курогло // Revista de etnologie și culturologie. Chișinău, 2010e. Nr. 7. С. 73-75.
- Никогло Д.Е.* Этноисторические мифы у гагаузов // Республиканская научно-теоретическая конференция, посвященная 18-летию образования Комратского государственного университета «Наука, культура образование» Комрат, 2010ж. С. 9-15.
- Никогло Д.Е., Курогло С.С.* Краткий библиографический справочник по этнографии гагаузов, Кишинёв: Штиинца, 1992.
- Никогло Д.Е., Курогло С.С.* К проблеме этнокультурных взаимосвязей гагаузов с другими народами (на материале традиционной гагаузской кухни) // Știința. 1996. № 1. С. 11
- Никогло Д.Е., Курогло С.С.* Традиционное гагаузское блюдо «manca»: этнокультурные параллели и эксклюзивы // Revista de etnologie și culturologie. Chișinău, 2008. Nr. 2. Р. 112-114.
- Никогло Д.Е., Степанов В.П.* Пути оптимизации языковой проблемы в полиэтничной Молдове (на примере гагаузского феномена) // Unitatea poporului Republicii Moldova și problema identității etnice: Materialele conferinței din 4-5 mai 1999 (raporturi și comunicări). Chișinău, 2000. Р. 105-107.
- Никогло Д.Е., Сырф В.И.* Гагаузская колыбельная песня. Фольклорная и литературная традиции // Revista de etnologie și culturologie. Chișinău, 2010. Nr. 5. Р. 64-82.
- Никогло Д.Е., Чимпоеш Л. С.* Гагаузская национальная литература как этномобилизующий фактор (к постановке проблемы) // Курсом изменяющейся Молдовы. Материалы I Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова». Постсоветский период», посвященного 40-летию этносоциологических исследований. 25–26 сентября 2006 г., г. Комрат. М.: Старый сад, 2006а. С. 246-263.
- Никогло Д.Е., Чимпоеш Л.С.* Элементы этнической идентификации в гагаузской поэзии (К постановке проблемы) // ЕИМИ. Т. VI. 2006б. С. 84-92.
- Никогло Д.Е., Чимпоеш Л.С.* Отражение традиций гостеприимства гагаузов в фольклоре и национальной литературе (К постановке проблемы) // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 8. Единство и многообразие в системе культурного наследия. М., 2009. С. 271-280.
- Никогло Д.Е., Яровая В.А.* Молдавско-гагаузские этнокультурные взаимосвязи (на примере терминологии традиционной кухни) // ВСУ. 2000. № 4. С. 105-109.
- Николаев В.* Потеклото на Асеновци и етническият характер на основаната от тях държава. София, 1944.
- Николаев П.Н.* Комратская республика (Воспоминание участника) // Красная Бессарабия. 1931. № 1-2.
- Николова М.* «Обичаят Петльовден» // ИНМ. 1973. Кн. IX (XXIV). С. 153-181.
- Никольский А.* Земля, община и труд. Особенности крестьянского правопорядка, их происхождение и значение. СПб., 1902.
- Новаков С.З.* Община и реформа П.А. Столыпина в болгарских и гагаузских поселениях Бессарабии // Вопросы истории и культуры болгар Молдовы и Украины. Кишинёв: Штиинца, 1997. С. 64-92.
- Новаков С.З.* Роль задунайских переселенцев в сельскохозяйственном прогрессе юга Бессарабии // История и культура болгар и гагаузов Молдовы и Украины (Сборник статей к 100-летию со дня рождения И.И. Мещеряка). Кишинёв: «S.Ș.V.», 1999. С. 123-129.

- Новаков С.З.* Контакты и взаимозаимствования в сфере крестьянского материального производства среди колонистов болгарского и немецкого водворения на юге Бессарабии в XIX – начале XX вв. // ЕИМИ. 2000. Т. I. С. 41-46.
- Новаков С.З.* К истории развития шелководства в селениях болгар и гагаузов в Южной Бессарабии в конце XIX – начале XX в. // ЕИМИ. 2002. Т. III. С. 29-34.
- Новаков С.З.* Социально-экономическое развитие болгарских и гагаузских сел Южной Бессарабии (1857–1918). Кишинэу: Tipog. Centrală, 2004. 578 с.
- Новаков С.З.* Развитие сельскохозяйственного производства, ремесел, промысла и рынка в поселениях гагаузов и болгар после реформ 70-х годов XIX в. // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006а. С. 192-237.
- Новаков С.З.* Столыпинская аграрная реформа и ее осуществление в поселениях бывших гагаузских и болгарских колонистов // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат–Кишинэу: Pontos, 2006б. С. 240-269.
- Новаков С.З., Гургуров Н.Н.* Страницы истории с. Кортен. Кишинёв, 1995.
- Новаков С.З., Гургуров Н.Н.* Село Кортен. Времена и судьбы. Кишинёв, 2009. 128 с.
- Новгородова Э.А.* Древности Монголии. 1989.
- Новицкий Г.* Краткое описание о народе остяцком (1715 г.). Новосибирск, 1941. 107 с.
- Новосельцев А.П.* К выходу в свет сборников «Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы» / под. ред. А.С. Тверитиновой. М., 1964. Т. I; Т. II. М., 1969 // История СССР. № 4. 1971. С. 202-203.
- Новосельцев А.П.* Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М., 1990.
- Нора П.* Проблематика мест памяти // П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок. / Франция-память. СПб., 1999.
- Нудельман А.А.* Клад золотых и серебряных монет XVI – начала XVII в. из Буджака // Археологические исследования средневековых памятников в Днестровско-Прутском Междуречье. Кишинёв, 1985. С. 160-175
- Нягова А. Г.* Роль неправительственных организаций (НПО) в возрождении и сохранении этнокультурного многообразия региона (опыт Гагаузии) // Курсом изменяющейся Молдовы. Материалы I Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова». Постсоветский период», посвященного 40-летию этносоциологических исследований. 25–26 сентября 2006 г., г. Комрат. М.: Старый сад, 2006. С. 172-177.
- Нягова А.Г., Федотова Л.В.* К изучению трансформационных процессов в Республике Молдова. О проблематике Первого Российско-Молдавского симпозиума, посвященного 40-летию этносоциологических исследований // Курсом изменяющейся Молдовы. Материалы I-го Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова». Постсоветский период», посвященного 40-летию этносоциологических исследований. 25–26 сентября 2006 г., г. Комрат. М.: Старый сад, 2006. С. 196-204.
- Нягова А.Г., Федотова Л.В.* Роль НПО в освоении и в воспроизводстве элементов соционормативной культуры (Опыт Гагаузии) // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 5. Материалы III Российско-Молдавского симпозиума «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов» 2008 г., г. Комрат. М.: Старый сад, 2009. С. 330-344.
- Нягулов Б.* Культурно-просветни проблеми на българите в Бесарабия (1917–1940) //

- Болградската гимназия / Сборник по случай 135 години от основаването ѝ. София: КПЦ «Васил Априлов», 1993. С. 125-128.
- Нягулов Б., Миланов Е.* Българските общности зад граница // Общности и идентичности в България / Съст. Кръстева А. София: Петекстон, 1998. С. 408-438.
- О социально-экономическом развитии Бессарабского, Вулканештского, Комратского, Тараклийского, Чадыр-Лунгского районов в сравнении с другими районами Молдавской ССР. Кишинёв, 1988.
- Об открытии церковно-приходской школы в с. Исерлии, Аккерманского уезда // КЕВ. 1898. № 5. С. 146-147.
- Обзор Бессарабской губернии за 1887 г.; 1893 г.; 1895; 1897 г.; 1910 г. 1904, 1912 гг. Кишинёв, 1888, 1894, 1896, 1898, 1905, 1913. (Библиотека НА РМ).
- Оболенский М.А.* Половецкие слова // Москвитянин. 1850. Кн. 1.
- Оболенский Д.* Византийское содружество наций. Шесть византийских портретов. М., 1998.
- Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. Радловым / Тексты собраны и переведены В. Мошковым. СПб., 1904. Ч. X: Наречия бессарабских гагаузов.
- Обреди и обреден фолклор. София, 1981.
- Обсуждение доклада В.А. Тишкова «О феномене этничности» // ЭО. 1998. № 1. С. 31-49.
- Оганян Л.Н.* Общественное движение в Бессарабии в первой половине XIX в. Ч. 1. Кишинёв, 1974.
- Огуз Ю.* Древние тюрки и теория пассионарности в исследованиях Л. Н. Гумилева. Баку, 2011.
- Ожегов С.И.* Словарь русского языка. М.: Русский язык, 1990.
- Окладников Е.П.* Олень золотые рога. Хабаровск, 1989.
- Окладников А.П.* Избранные труды. Археология Северной, Центральной и Восточной Азии. Новосибирск, 2003.
- Окладников А.П.* Утро искусства. Ленинград, 1967.
- Окладников А.П.* Удивительные звери острова Ушканьего и периодизация петроглифов Приангарья // Первобытное искусство. Новосибирск, 1976.
- Окладникова Е.А.* Граффити Кара-Оюка, Восточный Алтай // Материалы и духовная культура народов Сибири. Ленинград, 1988.
- Ольдерогге Д.А.* Некоторые вопросы изучения систем родства // СЭ. 1958. № 1. С. 3-10.
- Ольдерогге Д.А.* Основные черты развития систем родства // СЭ. 1960. № 5. С. 24-30.
- Ольдерогге Д.А.* Иерархия родовых структур и типы большесемейных общин // Социальная организация народов Азии и Африки. М., 1975.
- Ольмесов Н.Х.* Сравнительно-историческое исследование диалектной системы кумыкского языка. Фонетика. Морфология. Махачкала, ДГУ, 1997.
- Ольмесов Р.Н.* Названия домашних животных и птиц в кумыкском языке // Современные проблемы кавказского языкознания и тюркологии. Вып. 3. Махачкала, 2001.
- Оразаев Г.* «Северокавказский тюрки» в системе тюркских региональных письменных языков XVI–XIX вв. // СТ. 1987. № 3. С. 47-52.
- Оразов А.* Материальная культура прибалханских туркмен в конце XIX – начале XX века по этнографии туркмен. Ашхабад, 1965. С. 48-57.

- Оранский М.* Описание с. Чорешт Кишинёвского уезда // КЕВ. 1878. № 2.
- Орманджиян А.* Арменски пътеписи за Балканите XVIII–XIX в. София: Наука и изкуство, 1984. 245 с.
- Османская империя. Государственная власть и социально-политическая структура. М., 1990.
- Остапенко Л.В.* Особенности и перспективы трудовой занятости гагаузов Молдовы // Российский этнограф. Вып. 17. М., 1993. С. 114-141.
- Остапенко Л.В.* Социально-экономические позиции гагаузов накануне реформ и проблемы адаптации к условиям рыночной экономики (конец XX в.) // VI конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы. 28 июня – 2 июля. СПб., 2005. С. 98.
- Остапенко Л.В.* Динамика уровня жизни населения Молдовы и перспективы трудовой миграции. Этнорегиональный подход // Гастарбайтерство. Факторы адаптации. Под общей ред. М.Н. Губогло. М., 2008а. С. 38-62.
- Остапенко Л.В.* Динамика социальной структуры этнических групп Молдавии (конец XIX – начало XXI вв.) // Этносоциология и этносоциологи. Исследования, поиски, воспоминания. М.: Старый сад, 2008б. С. 146-161.
- Острогорски Г.* Историје Византије. Белград, 1969.
- Оттепель. 1953–1956. Страницы русской советской литературы / Сост., авт. вступ. статьи и хроники С.И. Чупринин. М., 1989.
- Отчет о деятельности Аккерманского отдела Императорского Российского общества садоводов за 1891 г. Аккерман, 1892.
- Отчет об оказании агрономической помощи в рамках землеустройства Бессарабской губернии за 1915 г. Кишинёв, 1915.
- Отчет об оказании агрономической помощи в рамках землеустройства Бессарабской губернии за 1916 г. Кишинёв, 1916.
- Отчеты Бендерского земства за 1885 г. Бендеры, 1886.
- Отчеты и доклады Аккерманской уездной земской управы за 1904 г. Аккерман, 1905; за 1913 г. Аккерман, 1914. (библиотека НА РМ).
- Отчеты и доклады Бендерской уездной земской управы за 1888–1913 гг. Бендеры, 1888–1914 гг. (библиотека НА РМ).
- Отчеты начальника Бессарабской области за 1857–1871 гг. (микрофильмы ЦГА РФ, ф. 1281. оп. 6-7).
- Отчеты начальников (и губернаторов) Бессарабской области (с 1873 г. – губернии) на Высочайшее имя за 1850–1912 гг. (микрофильмы, хранящиеся в НА РМ, фонд 1281, оп. 6-12).
- Очерки истории и этнографии села Кирнички в Бессарабии / Отв. ред. В. Н. Станко. Одесса: Гермес, 1998. 263 с.
- Очерки общей этнографии. Европейская часть СССР. М.: АН СССР, 1968. 480 с.
- Ошурко Л.* Народные танцы Молдавии. Кишинев, 1957.
- Павлиоглу И.* Бир йылдыз. Стихи. 2009.
- Павлов Пл.* По въпроса за заселването на кумани в България през XI–XII // Втори международен конгрес по българистика. Доклади. Т. 6. Българските земи в древността. България през средновековието. София, 1987. С. 629-637.
- Павлов Пл.* България, Византия и куманите (седемдесетте години на XI – началото на XIV в.). Автореферат на кандидатска диссертация. В. Търново, 1991.

- Павлов Пл.* Бележки за прабългарите на Кубер, както и за присъствието на печенежки и кумански групи в днешна Македония (VII–XIII в.) // Архив за поселищни проучвания. III. № 3–4. 1994.
- Павлов Пл.* Военачальници и съюзници кумани, татари и алани във Второто българско царство // <http://internet.bg/publish13/p-pavlov/bunari/voeni>.
- Павлов Пл.* «Скитоки» вождове в «полета на Бългори» (XI–XII в.) // <http://ghhlt.yandex.net/yandvtn?gtree=>
- Паламарчук С.В.* Тюрки Буджака в эпоху позднего средневековья // Степи Европы в эпоху средневековья. Т. 1. Донецк, 2001. С. 361-369.
- Паничков.* Гагаузский молитвенник. Варна, 1875.
- Пандаклиев Т.* Узел затягивается. // Единство. 1989. 21 декабря.
- Папцова (Келеш) А.К.* Религиозная идентификация и историческая парадигма (об особенностях восприятия истории гагаузами) // Труды Молдавского филиала современного гуманитарного института. Chişinău: Business-Elita, 2004a. P. 41-44.
- Папцова (Келеш) А.К.* Понятие «религиозность» в философии религии // Труды Молдавского филиала современного гуманитарного института. Chişinău: Business-Elita, 2004b. P. 117-119.
- Папцова А.К.* К вопросу об эволюции соотношения религиозной, этнической и языковой идентичности гагаузов // Analele Stiintifice ale Universitatii de Stat din Moldova Seria «Stiinte socioumanistice». V. 3. 2005a. С. 503-510.
- Папцова (Келеш) А.К.* Религиозный плюрализм в Гагаузии: тенденция последнего десятилетия // Труды Молдавского филиала современного гуманитарного института. Chişinău: Business-Elita, 2005b. № 2. P. 161-170.
- Папцова А.К.* Эволюция интерпретации феномена религиозности в современной христианской теологии // Труды Молдавского филиала Современного Гуманитарного института. Кишинев, 2006. Вып. 3. С. 196-204.
- Папцова А.К.* Архаические черты религиозности гагаузов // Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. Вып. 1. Одеса: Паллада, 2007a. С. 80-87.
- Папцова А.К.* Феномен религиозности гагаузов // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 2. Материалы II Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации». 20-21 апреля 2007 г. Комрат. М.: Старый сад, 2007b. С. 497-516.
- Папцова А.К.* К вопросу о мифологической системе гагаузов // Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. Вып. 2. Одеса: Паллада, 2008a. С. 95-103.
- Папцова А.К.* К вопросу о православно-языческом синкретизме у гагаузов // Revista de etnologie și culturologie. Vol. 3. Chişinău, 2008b. P. 108-114.
- Папцова А.К.* К вопросу об эволюции соотношения религиозной (конфессиональной) и языковой идентичностей в рамках процесса становления этнического самосознания гагаузов // Материалы IV Международной научно-практической конференции «Личность в межкультурном пространстве». М., 2009a. С. 292-296.
- Папцова А.К.* К вопросу о роли конфессиональной принадлежности в формировании этнического самосознания гагаузов // Лукомор'я: Археология, етнологія, історія Північно-західного Причорномор'я. Одеса, 2009b. Вип. 3. С.102-111.

- Папцова А.К.* К вопросу о роли православия в культуре болгарского народа // Българският език в Молдова. Материали от Деветата международна научна конференция на тема «Функционирането на българския и друзите езици и литератури в контекста на езиковата ситуация в Република Молдова». 15 май 2009 г. Комрат, 2009в. С. 133-143.
- Папцова А.К.* Роль православия в формировании соционормативной культуры. Опыт гагаузов // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 6. М.: Старый сад, 2009г. С. 165-183.
- Папцова А.К.* Тенденции развития религиозности в Республике Молдова. В: Курсом развивающейся Молдовы. Т. 6. М.: Старый сад, 2009д. С. 420-425.
- Папцова А.К.* Эволюция роли рынка в жизни горожан (На примере рынка г. Чадыр-Лунга) // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 7. Гостеприимство и ярмарки как институты соционормативной культуры / Под общей ред. М.Н. Губогло. М., 2009е. С. 431-450.
- Папцова А.К.* Гагаузское общество как традиционное и тенденции его трансформации // Gagauz yerinin 15-ci yildonumuna baali «Gagauzologiyanın ilerlemesi: dil, kultura, istoriya, literature» Halklararası bilim-praktika konferentiyasının. Materialları. 22.12.2009. Komrat, 2010a. С.181-197.
- Папцова А.К.* К вопросу о тенденциях в эволюции системы идентичностей гагаузов // TYRAN SAM (Stratejik Araştırmalar Merkezi). июль, 2010б. С. 114-121.
- Папцова А.К.* Миграция как фактор модернизации и консервации традиционного гагаузского общества // Языковая политика и социально-правовая адаптация мигрантов: проблемы, реализация, перспективы. Материалы III Международной научно-практической конференции. 7–8 июня 2010 г. В 2-х частях. Ч. 1. Тюмень, 2010в. С. 239-242.
- Папцова А.К.* Регионализация в сфере высшего образования: проблемы и перспективы (опыт Гагаузии) // Высшая школа: опыт, проблемы, перспективы. Материалы Международной научно-практической конференции. Москва, 25–26 мая 2010 г. М., 2010г. С. 116-119.
- Папцова А.К.* Традиционность гагаузского и болгарского обществ – факторы консервации и трансформации // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 10. М.: Старый сад, 2010д. С. 310-347.
- Пармакли С.И., Руссев Н.Д.* К истории изучения античных памятников Бессарабии // Stratum plus. 1999. № 3. С. 359-368.
- Пархоменко В.А.* Следы половецкого эпоса в летописях // Проблемы источниковедения. Т. III. М.–Л., 1940. С. 391–394.
- Пасат В.И.* Трудные страницы истории Молдовы. 1940–1950-е гг. М., 1994.
- Пассек В.* Курганы и городища в Харьковском, Васильковском и Полтавском уездах // Русский исторический сборник. М., 1839. Т. III. Кн. 2.
- Патачаков К.М.* Очерки материальной культуры хакасов. Абакан, 1982.
- Пахимер Г.* История о Михаиле и Андронике Палеологах... Рязань, 2004.
- Пахман С. В.* Обычное гражданское право в России. Юридические очерки. Т. 2. СПб., 1879.
- Пахутов А.Е.* Традиционная пища монгольских народов как историко-этнографический источник. Дисс. ... канд. ист. наук. М., 1978.
- Пашалы П.М.* Гагаузия (Гагауз Ери) – новое явление в Европе // Тюркоязычный мир. Алма-Аты, 1997. С. 108-113.

- Пашалы М.* Земля – достояние всеобщее // газета «Знамя». 1998, 29 мая.
- Пашалы П.М.* Социально-экономические и государственно-правовые основы этнополитического развития гагаузов в постсоветском периоде // VI Конгресс этнографов и антропологов России. Санкт-Петербург, 28 июня – 02 июля 2005 г., СПб., 2005. С. 98-99.
- Пашалы П.М.* Инновационный путь сотрудничества бизнес-структур и учреждений образования // Вестник Комратского Государственного Университета. Комрат, 2006а. № 1. С. 50-54.
- Пашалы П.М.* Панорама социально-экономического развития Гагаузии в первом постсоветском десятилетии // Гастарбайтерство: факторы выталкивания и притяжения. М., 2006б. С. 15-36.
- Пашалы П.М.* Разгосударствление бизнеса – путь в рыночную экономику и в гражданское общество // Курсом изменяющейся Молдовы. Материалы I-го Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период». 25-26 сентября 2006 г., М.: Старый сад, 2006в. С. 127-140.
- Пашалы П.М.* Панорама развития бизнеса в Гагаузии по данным ТПП // Материалы межвузовской конференции «Актуальные проблемы современного образования и науки». Комрат, 2007а. С. 48-55.
- Пашалы П.М.* О роли культуры в социально-экономических преобразованиях // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 2. Материалы II Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации». 20-21 апреля 2007 г. Комрат. М.: Старый сад, 2007б. С. 149-154.
- Пашалы П.М.* Социально-экономические и культурные основы самоутверждения Гагаузии как этнотерриториального региона Республики Молдовы // Вестник Чувашии. Чебоксары, 2008. № 3. С. 63-73.
- Паушто В.В.* Половецкое епископство // Ost und west in der Geschichte des Denkens und der kulturellen Beziehungen. Berlin, 1966. С. 33-40.
- Пенева-Събева Л.* Къщна уредба в Панагурско // Известия на Етнографски институт и музей. Кн. V. София, 1962.
- Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Издание ЦСК МВД. Ч. III. Бессарабская губерния. СПб., 1905.
- Пергамент О.А.* К вопросу об имущественных отношениях супругов по древнейшему русскому праву // Журнал Министерства народного просвещения. № 11. СПб., 1894.
- Пергамент О.А.* Приданое по бессарабскому праву. Опыт комментария законов Арменопуло и Донича. Одесса: Тип. акц. Южно-русс. общ-ва печ. дела, 1901. 154 с.
- Пергамент О.А.* О применении местных законов Арменопуло и Донича. СПб., 1905.
- Перепись населения РМ 2004 г. Статистический сборник. Т. 1. Кишинёв, 2006.
- Переселенчески селища на территорията на Украинска ССР и на Молдавска ССР // Энциклопедия. България. Т. 5. София: БАН, 1986. С. 444-449.
- Переход на европейские образовательные стандарты // Вести Гагаузии. 6 сентября, 2005 г.
- Перспективы социальной психологии. Второе международное издание. М., 2001.
- Першиц А.И.* История первобытного общества. Общие вопросы. Проблемы антропо-социогенеза. М., 1983. 432 с.

- Перишц А.И., Смирнова Я.С.* Общественият быт как предмет етнографического изучения (в связи с компонентным анализом культуры) // СЭ. 1986. № 5. С. 12–22.
- Петина Л.И.* Структурные особенности альбома пушкинской эпохи // Проблемы типологии русской литературы. (Ученые записки Тартусского гос. ун-та. Вып. 645. Труды по русской и славянской филологии). Тарту, 1985. С. 21–36.
- Петкова С.* «Заплашената» идентичност (по наративи от с. Галата, Тетевенско) // БФ. 1998. № 1-2. С. 68–84.
- Петров П.* «Звездата на Кутлеш е символ на македонския народ... българите си имат за символ конската опашка». За производство на етнически различия // БФ. 1999. № 1-2. С. 78–93.
- Петров П., Гюзелев В.* Христоматия по история на България. Т. 2. София, 1978.
- Петров П.А.* Към вопроса за наказателно запрягане у българите и у соседни тям народи // ИЕИМ. 1958. Книга трета. С. 179–23.
- Петров П.А.* Към проучването на обичая «помана» в Северозападна България // ИЕИМ. 1962. Кн. V. С. 277–314.
- Петрова Гълъбина.* Престъпленията в средновековна България. София, 1997. 202 с.
- Петрушевский И.П.* Рашид-ад-Дин и его исторический труд // Рашид ад-Дин. Сборник летописей. Том 1. Книга 1. Пер. с персидского Л. А. Хетагурова, редакция и примечания проф. А. А. Семенова. М.-Л., 1952.
- Пешева Р.* Родови остатъци и семеен бит в Северозападна България // Комплексна научна експедиция в Северозападна България през 1956 г. София: БАН, 1958. С. 7–51.
- Пешева Р.* Семейството и семейно-родствените отношения в Средна Западна България // Експедиция в Западна България. София: БАН, 1961. С. 511–557.
- Пешева Р.* Структура на семейството и на рода в България в края на XIX и началото на XX в. // ИЕИМ. 1965. Кн. VIII. С. 107–114.
- Пешева Р.* Семейството и неговото историческо развитие и Род и родствени групи и традиции // Етнография на България. София, 1980. Т. I. С. 286–311.
- Пешева Р.* Семейството и Род и родови групи // Българска народна култура. София, 1981. С. 218–228.
- Пимпирева Ж.* Каракачаните в България. 2 прераб. изд. София, 1998. 219 с.
- Пимпирева Ж.* Родствени отношения при гагаузите в България // БЕ. 2000. Бр. 3. С. 75–87.
- Пискарев А.И.* О местонахождении каменных баб в России // Записки русского археологического общества. Т. III. СПб., 1851.
- Плано Карпини.* История Монголов. 3-е изд. Гильом де Рубрук. Путешествие в восточные страны. 3-е изд. Книга Марко Поло. 4-е изд. / Вступительная статья, комментарий М.Б. Горнунга. М., 1997. 462 с.
- Плетнева С.А.* Печенеги, торки и половцы в южнорусских степях // Материалы и исследования по археологии СССР. № 62. Труды Волго-Донской археологической экспедиции. Т. 1. М.–Л., 1958.
- Плетнева С.А.* Кочевнический могильник Саркела–Белые Вежи // МИА. № 109. 1963.
- Плетнева С.А.* Половецкие каменные изваяния. М., 1971.
- Плетнева С.А.* Древности черных клобуков // САИ. М., 1973. Вып. Е1–19.
- Плетнева С.А.* Половецкие каменные изваяния // САИ. М., 1974. Вып. Е4–2.

- Плетнева С.А.* Хазары. М.: Наука, 1976. 93 с.
- Плетнева С.А.* Кочевники средневековья (Поиски исторических закономерностей). М.: Наука, 1982. 190 с.
- Плетнева С.А.* Печенеги и гузы на Нижнем Дону (по материалам кочевнического могильника у Саркела–Белой Вежи). М., 1990а.
- Плетнева С.А.* Половцы. М., 1990б.
- По пути национальной духовности болгар Молдовы. Кишинёв, 2005.
- Повесть временных лет. Подготовка текста, перевод, статьи и комментарии Д.С. Лихачева / Под ред. В.П. Адриановой-Перетц. Изд. второе исправленное и дополненное. СПб, 1999; 3-е изд. СПб, 2007.
- Поворознюк О. А.* Природопользование каларских эвенков: государственное регулирование и традиционная нормативная система // Олень всегда прав. Исследования по юридической антропологии. М., 2003.
- Погодин М.* Исследования, замечания и лекции о русской истории, т. V, Период удельный. М., 1857. 464 с.
- Подосинов А.В.* Пространственные представления в архаичных культурах Евразии (ориентации по странам света). Автореф. дисс. ... доктора исторических наук, М., 1997.
- Покровская Л.А.* Песенное творчество гагаузов. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Л., 1953. 18 с.
- Покровская Л.А.* Правила орфографии гагаузского языка. Кишинёв: Шкоалэ советикэ, 1958. 43 с.
- Покровская Л.А.* Основные черты фонетики современного гагаузского языка // Вопросы диалектологии тюркских языков. Т. II. Баку, 1960. С. 170-190.
- Покровская Л. А.* Термины родства в тюркских языках // Историческое развитие лексики тюркских языков. М., Изд. АН СССР, 1961а. С. 11-81.
- Покровская Л.А.* О применении понятий «язык» и «диалект» к гагаузскому языку // Лимба ши литература молдовеняскэ (далее – ЛЛМ). Кишинёв, 1961б. № 3. С. 34-40.
- Покровская Л.А.* О некоторых деепричастных формах в гагаузском языке // Тюркологические исследования. М.-Л., Изд. АН СССР, 1963. С. 69-75.
- Покровская Л.А.* Грамматика гагаузского языка. Фонетика и морфология. М.: Наука, 1964. 298 с.
- Покровская Л.А.* Гагаузский язык // Языки народов СССР. Т. 2. Тюркские языки. М.: Наука, 1966а. С. 112-138.
- Покровская Л.А.* Народные песни гагаузов Молдавии и Украины // Сообщение советской делегации (Первый конгресс балканских исследований. София, 26 авг. – 1 сент. 1966 г.). М., 1966б. 20 с.
- Покровская Л.А.* О происхождении диалектов гагаузского языка // Вопросы диалектологии тюркских языков. Т. 4. Баку, 1966в. С. 54-58.
- Покровская Л.А.* Лексический состав гагаузского языка // Филология и история тюркских народов (тезисы докладов). Тюркологическая конференция в Ленинграде. Л., 1967. С. 33-34.
- Покровская Л.А.* Общая характеристика диалектной системы гагаузского языка // Вопросы диалектологии тюркских языков. Фрунзе, 1968. С. 105-110.
- Покровская Л.А.* Гагаузский язык // Основные процессы внутривидового развития тюркских, финно-угорских и монгольских языков. М.: Наука, 1969. С. 211-235.

- Покровская Л.А.* Состояние изучения и развития гагаузского языка (письменного) // СТ. 1970. № 2. С. 27-32.
- Покровская Л.А.* Гагаузско-турецкие фонетические параллели // Структура и история тюркских языков. М., 1971а. С. 62-71.
- Покровская Л.А.* Задачи сравнительного исследования синтаксиса гагаузского языка // Вопросы тюркологии. К 60-летию акад. АН АзССР М. Ш. Ширалиева. Баку, 1971б. С. 224-230.
- Покровская Л.А.* Особенности структуры сложноподчиненного бессоюзного предложения в гагаузском языке и балкано-турецких диалектах // СТ. 1971в. № 4. С. 37-42.
- Покровская Л.А.* Об одном «балканизме» в гагаузском языке и балкано-турецких диалектах // ВЯ. 1972. № 3. С. 67-75.
- Покровская Л.А.* Специфика развития гагаузского языка // Совещание по общим вопросам диалектологии и истории языка. Тезисы докладов и сообщений (Ереван, 2–5 октября 1973 г.). М., 1973а. С. 125-126.
- Покровская Л.А.* Лингвистические критерии периодизации истории гагаузского языка // Лингвогеография. Диалектология и история языка. Кишинёв: Штиинца, 1973б. С. 181-192.
- Покровская Л.А.* Методика исследования синтаксических особенностей гагаузского языка и балкано-турецких диалектов // Симпозиум по грамматической типологии современных балканских языков. Предварительные материалы. М.: Наука, 1973в. С. 21-26.
- Покровская Л.А.* Мусульманские элементы в системе христианской религиозной терминологии гагаузов // СЭ. 1974а. № 1. С. 139-144.
- Покровская Л.А.* Синтаксис гагаузского языка в сравнительном освещении. Автореф. дисс. ... докт. филолог. наук. Л., 1974б. 40 с.
- Покровская Л.А.* Диалектные различия гагаузского языка в диахроническом аспекте // Совещание по общим вопросам диалектологии и истории языка. Тезисы докладов и сообщений (Баку, 21–24 октября 1973 г.). М., 1975. С. 91-93.
- Покровская Л. А.* К вопросу о личных и неличных формах глагола в тюркских языках // Turcologica. К 70-летию академика А.Н. Кононова. Л.: Наука, 1976а. С. 126-132.
- Покровская Л. А.* Специфика развития гагаузского языка в иноязычной среде // Лингвистическая география, диалектология и история языка. Ереван, 1976б. С. 233-243.
- Покровская Л. А.* Инфинитив и его употребление в гагаузском языке // Тюркологические исследования. М.: Наука, 1976в. С. 168-180.
- Покровская Л.А.* Народные песни как источник исторической диалектологии // Совещание по общим вопросам диалектологии и истории языка (Нальчик, 21–24 сентября 1977 г.). М., 1977. С. 45-56.
- Покровская Л.А.* Синтаксис гагаузского языка в сравнительном освещении. М.: Наука, 1978а. 203 с.
- Покровская Л. А.* Об историко-этнических причинах диалектных различий современного гагаузского языка // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Краткие сообщения. Л.: Наука, 1978б. С. 101-102.
- Покровская Л.А.* Некоторые особенности синтаксиса гагаузского языка и балкано-турецких диалектов // Проблемы синтаксиса языков балканского ареала. Л.: Наука, 1979. С. 199-225.

- Покровская Л.А.* Эволюция формы настоящего времени глагола в гагаузских диалектах // IX конференция по диалектологии тюркских языков. Тезисы докладов и сообщений. Уфа, 1982. С. 101-102.
- Покровская Л.А.* Об историко-этнических факторах формирования диалектных различий гагаузского языка // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Язык и этнос. Л., 1983. С. 147-150.
- Покровская Л.А.* Общетюркские начальные гласные // Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Фонетика. М.: Наука, 1984. С. 83-106.
- Покровская Л.А.* Опыт полевого обследования говоров гагаузского языка на территории Молдавской ССР // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Тезисы докладов и сообщений. Уфа, 1985а. С. 143-144.
- Покровская Л.А.* Эволюция формы настоящего времени глагола в диалектах гагаузского языка // Вопросы диалектологии тюркских языков. Уфа, 1985б. С. 72-75.
- Покровская Л.А.* Гагаузско-монгольские лексические параллели // Историко-культурные контакты народов алтайской языковой общности (XXIX сессия РАС. Ташкент, 1986). Лингвистика. М., 1986. С. 95-96.
- Покровская Л.А.* Гагаузско-русские языковые связи // Проблемы описания контактных явлений. Тезисы докладов Всесоюзной научно-практической конференции. Л., 1991а. С. 134-140.
- Покровская Л.А.* Методика исследования внутривидовых изменений, происходящих в языке под воздействием других языков (на материале гагаузского языка) // Проблемы языкового контактирования в конкретных полиэтнических регионах СССР. Всесоюзная научная конференция. Тезисы докладов. Махачкала, 1991б. С. 21-22.
- Покровская Л.А.* Проблема этнонима «гагауз» // Словесник Молдовы. Кишинёв, 1993. № 5-6. С. 85-88.
- Покровская Л. А.* О происхождении этнонима «гагауз» // Педагогический журнал. Кишинёв, 1994. № 2. С. 59-63.
- Покровская Л.А.* Гагаузские термины родства // Алгебра родства: Родство. Системы родства. Системы терминов родства. Вып. 1. СПб: РАН, 1995а. С. 260-267.
- Покровская Л.А.* К вопросу об этимологии этнонима «гагауз» // Известия Российской академии наук. Серия литературы и языка. Т. 54. № 2. М., 1995б. С. 79-80.
- Покровская Л.А.* Гагаузский язык // Языки мира. Тюркские языки. М.: РАН, 1997а. С. 224-235.
- Покровская Л.А.* Современный гагаузский язык (курс лекций). Комрат: Изд. Комратский гос. университет, 1997б. 189 с.
- Покровская Л.А.* Просветительская деятельность протоиерея М. Чакира // Православное образование в Гагаузии. Материалы первых общеобразовательных чтений, посвященных памяти просветителя Михаила Чакира. Чадыр-Лунга, 1997в. С. 9-15.
- Покровская Л.А.* Гагаузский этноним Ганн-киши, восходящий к этнониму «гангакиши» // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 1996–1997 гг. Краткое содержание докладов. СПб.: РАН, 1998а. С. 25-26.
- Покровская Л.А.* Теоретические основы и принципы гагаузской орфографии. Методологическое пособие. Комрат: КГУ, 1998б. 10 с.
- Покровская Л.А.* Синтаксис современного гагаузского языка (предложение). СПб.–Комрат, 1999. 83 с.

- Покровская Л.А.* Два средневековых этнонима гагаузов // *Studia linguistica et balcanica*. Памяти А. В. Десницкой. СПб.: Наука, 2001а. С. 250-256.
- Покровская Л.А.* Н. К. Дмитриев и исследование гагаузского языка // Николай Константинович Дмитриев. К 100-летию со дня рождения. М.: Наука, 2001б. С. 72-76.
- Покровская Л.А.* Историко-лингвистические корни гагаузской церковной литературы // Материалы конференции, посвященной 90-летию со дня рождения члена-корр. РАН А.В. Десницкой. СПб.: Наука, 2002а. С. 185-190.
- Покровская Л.А.* Смешанный характер гагаузского языка и его этнические причины // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 2000–2001 гг. Краткое содержание докладов. СПб.: РАН, 2002б. С. 31-32.
- Покровская Л.А.* Черты быта гагаузов в пословицах, поговорках и устойчивых словосочетаниях // Малый диалектологический атлас балканских языков. Материалы пятого рабочего совещания. СПб., 20 декабря 2001 г. СПб.: Наука, 2003а. С. 71-79.
- Покровская Л.А.* Еще одна этимология этнонима «огуз» // Материалы конференции, посвященной различным вопросам тюркологии, в рамках программы «Год Казахстана в России». СПб.: Наука, 2003б. С. 23-26.
- Покровская Л.А.* Гагаузские пословицы, поговорки и фразеологизмы // Труды Института лингвистических исследований РАН. Том 1. Часть 3. СПб., 2003в. С. 269-288.
- Покровская Л.А.* Правила употребления букв гагаузского алфавита (спецкурс). Комрат, 2003г. 15 с.
- Покровская Л.А.* Гагаузский – один из региональных языков Юго-восточной Европы // Доклады российских ученых IX конгресс по изучению стран Юго-Восточной Европы. (Тирана, 30.08–03.09. 2004). СПб.: Наука, 2004. С. 229-244.
- Покровская Л.А.* История исследования гагаузского языка // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006. С. 487-492.
- Покровская Л.А.* О гагаузских фамилиях с историческим компонентом -о́гло // *Revista de etnologie și culturologie*. Vol. 3. Chișinău, 2008а. P. 289-291.
- Покровская Л.А.* Жанровая классификация гагаузских народных песен // *Revista de etnologie și culturologie*. Vol. 4. Chișinău, 2008б. P. 124-128.
- Покровская Л.А., Чернышева М.Б.* Народные песни гагаузов. М., 1989а. 80 с.
- Покровская Л.А., Чернышева М.Б.* Моно (1 пластинка-миньон с образцами полевых записей). Покровская Л. А., Чернышева М. Б. Народные песни гагаузов. 1-е изд. М., 1989б.
- Покшишевский В.В.* Гагаузы юга Молдавской ССР // Памяти академика Л.С. Берга. Сборник работ по географии и биологии. М.–Л.: АН СССР, 1955. С. 383-400.
- Полевой Л.Л.* Очерки исторической географии Молдавии XXIII–XV вв. Кишинёв, 1979.
- Полинская М.С., Чернин В.Ю.* Терминология родства у крымчаков // СТ. 1988. № 3. С. 15-23.
- Положение крестьян и крестьянское движение в Бессарабии 1812-1861 гг. Сб. доктов. Кишинёв, 1969.
- Положение о стипендии, учреждаемой при Кишинёвской духовной семинарии на пожертвование священника с. Исерлии, Аккерманского уезда, Д.Г. Чакира // КЕВ. 1904. № 17. С. 320-322.
- Поляк А.Н.* Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы, М.: Наука, 1964.

- Поляков С.П.* Этническая история Северо-Западной Туркмении в средние века. М., 1973.
- Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
- Пономарьов А.П.* Сім'я і родина обрядовість // Культура і побут населення України. Київ, 1993. С. 175-203.
- Поп И.А., Болован И.* История Румынии. М., 2005.
- Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро князя В. Н. Тенишева. СПб.: Изд. А. С. Суворина, 1903. 410 с.
- Попов Р.* Към характеристиката на българските народни вярвания свързани с периодите на преход към зимата и пролетта // Етнографски проблеми на народната духовна култура. София, 1989а. С. 52–73.
- Попов Р.* Пеперуда и Герман (Български празници и обичаи). София: Септември, 1989б. 83 с.
- Попов Р.* Светци демони // Етнографски проблеми на народната духовна култура. Т. 2. София: БАН, 1994. С. 78-100.
- Попов Р.* Календарни празници и обичаи // Ловешки край. Материална и духовна култура. София: БАН, 1999. С. 293-320.
- Попович Ю.В.* Молдавские новогодние праздники (XIX – начало XX в.). Кишинёв: Штиинца, 1974. 183 с.
- Попруженко М.Г.* Из материалов по истории славянских колоний в России // Записки императорского Одесского общества истории и древностей. Т. XXVIII. Ч. II. Одесса, 1910. С. 1-34.
- Попруженко М.Г.* Синодик царя Борила. София, 1928.
- Постолаки Е.А.* Молдавское народное ткачество. Кишинёв, 1987.
- Постолаки Е.А.* Етнографические параллели в традиционно-бытовой культуре гагаузов и болгар (на материалах ткачества) // Материалы Междунар. научно-практ. конф., посвященной 7-ой годовщине Гагауз Ери (Гагаузии). 21–23 декабря 2001 г. Т. I. Комрат: Комрат. гос. ун-т, 2003. С. 121-124.
- Посталаки Е.* Размышления над социальными маркерами престижности в молдавском селе // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 7. М., 2009. С. 217-230.
- Постникова Н.М.* Антропологический состав населения Болгарии в эпоху средневековья. (К вопросу об этногенезе болгарского народа). Автореф. дисс. ... канд. историч. наук. М., 1967.
- Постовалова У.И.* Очерки по истории народного образования Зауралья. Курган, 1995.
- Потанин Г.Н.* Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М., 1899.
- Потанин Г.Н.* Очерки Северо-западной Монголии. Т. IV. СПб., 1883.
- Потапов Л.П.* Особенности материальной культуры казахов обусловленные кочевым образом жизни // Сборник музея антропологии и этнографии. Т. 12. М.–Л., 1949. С. 54-68.
- Потапов Л.П.* Очерки по истории алтайцев. М.-Л., 1953.
- Потапов Л.П.* Волк в старинных народных поверьях и приметах узбеков // КСИЭ. Т. XXX. М., 1958.
- Потапов Л.П.* Этнический состав и происхождение алтайцев. Историко-этнографический очерк. Л., 1969.
- Потапов Л.П.* Этноним теле и алтайцы // Тюркологический сборник. К 60-летию А.Н. Кононова. М., 1966.

- Потапов Л.П.* Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая // Фольклор и этнография. Л., 1977. С. 164-178.
- Потапов Л.П.* Элементы религиозных верований в древнетюркских генеалогических легендах // СЭ. 1991. № 5. С. 79-86.
- Потебня А.А.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. М., 1865.
- Потоцкий С.* Инзов Иван Никитич. Биографический очерк / сост. С. Потоцкий. Бендеры, 1904. С. 99-120.
- Потоцкий П.А.* Список и краткие биографии окончивших полный курс Кишинёвской духовной семинарии за сто лет ее существования (1813–1913 гг.). Кишинёв, 1913.
- Правила орфографии и пунктуации гагаузского языка (авторы – Гайдаржи Г.А., Колца Е.К., Покровская Л.А.). Комрат: Комратский гос. унив-т, 1994. 88 с.
- Православные праздники. М.: РИФ «Корона-принт», 1990. 63 с.
- Правда. 1957. 25 апреля.
- Празднование памяти святого мученика Трифона в с. Исерлии, Аккерманского уезда. Корреспонденция // КЕВ. 1896. № 3. С. 98.
- Прежде чем учиться, загляните папе в кошелек // Вести Гагаузии. 2001. 12 июня.
- Пригарин А., Тхоржевская Т., Агафонова Т., Ганчев А.* Кубей и кубейци. Бит и культура на болгарите и гагаузите в с. Червоноармейское, Болградски район, Одесска област. Одесса: Маяк, 2002. 88 с.
- Припузов Н.Н.* Животные средства лечения у якутов // ЭО. 1898. № 2.
- Проблемы восприятия пространства и пространственных представлений. М., 1961.
- Протн В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.
- Протн В.Я.* Русские аграрные праздники. Л.: ЛГУ, 1963. 143 с.
- Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном архидиаконом Павлом Алепским. Вып. II. М., 1887.
- Путешествие через Сибирь от Тобольска до Нерчинска и границ Китая русского посланника Николая Спафария в 1675 г. Дорожный дневник Спафария с введением и примечаниями Ю.В. Арсеньева // «Записки ИРГО по отд. этнограф». Т. X. Вып. 1. СПб., 1882.
- Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. М., 1957.
- Путнев В.* Болгарское народное искусство. София, 1977.
- Пушкин А.С.* Полное собрание сочинений. Т. 1-3. М., 1954.
- Пътуване на Евлия Челеби из българските земи през средата на XVII в. (Превод от турски Д. Г. Гаджанова) // Периодическо списание на българското книжно дружество в София. 1909. LXX. Год. 21.
- Радлов В.В.* О языке куманов. По поводу издания куманского словаря / Приложение к 48 тому записок Императорской академии наук. СПб., 1884. №4. 53 с.
- Радлов В.В.* Codex Cumanicus // Записки императорской академии наук. Т. 35. № 6. 1887.
- Радлов В.В.* К вопросу об уйгурах. Приложение к XXII т. Записок Императорской АН. № 2. СПб., 1893.
- Радлов В.В.* Опыт словаря тюркских наречий. Т. 1–4, Санкт-Петербург, 1893–1911; Переиздание: Т. 1, часть 1–2; Т. 2, часть 1–2; Т. 3, часть 1–2; Т. 4, часть 1–2. М., 1963.
- Радова О.К.* К проблеме этнодемографического развития гагаузов в XIX в. // Шти-

- инца. Кишинёв, 1995. № 11. С. 11 (см. также: газета «Гагауз сеси». №14/23 от 29.07.1995 г.).
- Радова О.К.* Эволюция процессов расселения гагаузов в Буджаке в конце XVIII – первой четверти XIX вв. // Штиинца. Кишинёв, 1996. № 7–8. С. 21.
- Радова О.К.* Гагаузы Бессарабии: расселение и численность в XIX в. // ЭО. 1997. № 1. С. 121-128.
- Радова О.К.* Этническая идентификация задунайских переселенцев и расселение гагаузов в Буджаке в конце XVIII – первой четверти XIX вв. // Штиинца. Кишинёв, 1998. С. 22 (см. также: Этнографические исследования в Республике Молдова. История и современность. Кишинев, 2006. С. 269-288).
- Радова О.К.* Современная гагаузская культура и тенденция ее развития // Материалы конференции «Mobilizarea etnică și integrarea interetnică»: Izvoare. Factori. Orizonturi. Кишинев, 1999а. С. 44-46.
- Радова О.К.* Современное развитие культуры гагаузов Молдовы // Материалы конференции «Этническая мобилизация и межэтническая интеграция». М., 1999б. С. 217-221.
- Радова О.К.* Гагаузы Буджака. Этническая история и формирование этноса // ЕИМИ. 2000а. Т. 1. С. 90-93 (см. также: Этногенез и этническая история гагаузов. Исследования и материалы. Вып. I. Кишинев–Этулия, 2002. С. 131-141).
- Радова О.К.* Этнодемографические данные по современному состоянию городов и сел Гагаузии (Гагауз Ери) // Материалы конференции «Unitate poporului Republicii Moldova și problema identității etnice». Chișinău: Departamentul Relații Naționale și Funcționarea Limbilor, 2000б. Р. 128-133 (см. также: Педагогический журнал № 1–2. Кишинев, 2000. С. 81-85).
- Каранастас-Радова О.К.* Гагаузы в составе задунайских переселенцев и их поселения в Буджаке (конец XVIII – первая четверть XIX в.). Кишинёв–Комрат: Комрат. гос. унив-т, 2001. 133 с.
- Радова (Каранастас) О.К.* Исследования в области этнодемографического развития гагаузов Бессарабии в конце XVIII–XIX вв. // ЕИМИ. 2002а. Т. III. С. 91-99.
- Радова О.К.* Этнодемографическое развитие гагаузов Бессарабии в конце XVIII – XIX вв. / Автореф. дисс. ... канд. истор. наук. М., 2002б. 34 с.
- Радова (Каранастас) О.К.* Особый взгляд на проблему формирования гагаузского этноса и его этнической истории (в порядке постановки вопроса) // Материалы Междунар. научно-практ. конф., посвященной 7-ой годовщине Гагауз Ери (Гагаузии). Т. I. Комрат: Комрат. гос. ун-т. 2003а. С. 72-81.
- Радова О.К.* Этнодемографическое развитие гагаузов Молдовы и Украины (конец XVIII – начало XXI вв.) // ЕИМИ. Т. IV. 2003б. С. 112-117.
- Радова О.К.* Поликультурное образование в Гагаузии (Гагауз Ери) – фактор консолидации общества (Educația multikulturală din Găgăuzia – factor de consolidare a societății) // Мультикультурное образование как средство менеджмента разнообразия и консолидации общества. Материалы международной конференции 16–17 декабря 2004. Chișinău. Кишинев, 2004. С. 148-154.
- Радова (Каранастас) О.К.* Историко-демографическое развитие гагаузов Молдовы и Украины в XVIII–XX вв. // газета «Вести Гагаузии». № 112-113 (7108-7109). 2 августа, 2005а. С. 5-6.
- Радова (Каранастас) О.К.* Переселенческое движение гагаузов с Балканского по-

- луострова в Бессарабию и южную Россию в XVIII – первой половине XIX вв. Основные этапы и их особенности // Журнал «Этнопанорама». № 1–2. Оренбург, 2005б. С. 50-62.
- Радова О.К.* Реквизиты этнодемографического развития гагаузов Бессарабии в XVIII – XIX в. // VI Конгресс этнографов и антропологов России. Санкт-Петербург, 28 июня – 02 июля 2005 г. СПб., 2005в. С. 99.
- Радова О.К.* Влияние эпохи эллинизма и византийской цивилизации на формирование материальной и духовной культуры гагаузов // Тезисы научной конференции, посвященной 15-летию образования общества греческой культуры «Элефтерия» в Республике Молдова. Кишинев, 2006а. С. 58-60.
- Радова О.К.* Переселенческое движение в XVIII – первой половине XIX вв. Основные этапы и их особенности // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат–Кишинэу: Pontos, 2006б. С. 71-88.
- Радова О.К.* Переселенческое движение в XVIII – первой половине XIX вв. Основные этапы и их особенности // История и культура гагаузов. Комрат–Кишинев, 2006в. С. 71-88.
- Радова (Каранастас) О.К.* Элементы культуры эпохи эллинизма в гагаузском фольклоре, их исторические и географические реалии // Materialele conferinței științifice “Erosa Elinismului: actualitatea și contemporanietatea” (Материалы научной конференции «Эпоха эллинизма: современность и актуальность»). Chișinău, 2006г. Р. 67-77 (см. также: газета «Вести Гагаузии». № 89-90 (7284-7285) от 27 июня 2006 г. С. 6-7).
- Радова О.К.* Этническая идентификация задунайских переселенцев и расселение гагаузов в Буджаке (конец XVIII – нач. XIX вв.) // Этнографические исследования в Республике Молдова. История и современность. Кишинёв: Business-Elita, 2006г. С. 269-288.
- Радова (Каранастас) О.К.* Штрихи к этнической истории гагаузов // Наука и общество. Кишинёв: Парагон, 2007. С. 98-100.
- Радова-Каранастас О.К.* Путь к себе: Аспекты истории, культуры, демографии, этнографии, этногенеза гагаузов. Сборник научных статей *О.К. Радовой-Каранастас*. Кишинев, 2008. 297 с.; 2009. 372 с. (Второе дополненное издание).
- Радова-Каранастас О.К.* Роль Гагаузской автономии в национальной безопасности Молдовы // Материалы II Международного научного конгресса «Глобалистика–2011: пути к стратегической стабильности и проблема глобального управления». Москва, 18–22 мая 2011 г. Т. II. М., 2011. С. 84-87.
- Радова (Каранастас) О., Капустин С.* О переселении народов Балканского полуострова и Центральной Европы в Буджак в XVIII – начале XIX в. // журнал «Русин». Международный исторический журнал. № 4 (6). Кишинёв: «ELENA-V.I.», 2006а. С. 155-162.
- Радова О.К., Капустин С.В.* Трансформационные процессы в этническом самосознании населения Бессарабии в контексте переселенческого движения конца XVIII – начала XIX вв. // Ежегодник Института межэтнических исследований Академии наук Республики Молдова. Т. VI. Кишинев, 2006б. С. 93-97 (см. также: Этнографические исследования в Республике Молдова. История и современность. Кишинев, 2006. С. 316-325).
- Райхл К.* Тюркский эпос. Традиции, формы, поэтическая структура. М., 2008.

- Развивающийся электорат России. Том 2. Выборы – 93. Руководитель авторского коллектива и ответственный редактор. М. Н. Губогло. М., 1994. 319 с.
- Развивающийся электорат России. Том 3. Выборы – 95. Выпуск 1. Руководитель авторского коллектива и ответственный редактор М.Н. Губогло. М., 1996. 301 с.
- Расовский Д.А.* О роли Черных Клобуков в истории Древней Руси // «Seminarium Kondakovianum». VI. Прага, 1927.
- Расовский Д.А.* К вопросу о происхождении Codex Cumanicus / Сборник статей по археологии и византиноведению. SK. Т. 3. Прага, 1929. С. 193-214.
- Расовский Д.А.* Печенеги, торки и берендеи на Руси и в Угрии // Seminarium Kondakovianum. Т. 6. Прага, 1933. С. 1-66.
- Расовский Д.А.* Половцы. I. Происхождение половцев // Seminarium Kondakovianum. Vol. VII. Praha, 1935.
- Расовский Д.А.* Половцы. II. Разселение половцев // Seminarium Kondakovianum. Vol. VIII. Praha, 1936.
- Расовский Д.А.* Половцы. III. Пределы «поля половецкого» // Annales de 'L' Institut Kondakov (бывш. «Seminarium Kondakovianum»). Vol. IX. Praha, 1937.
- Расовский Д.А.* Половцы. IV. Военная история половцев // Annales de 'L' Institut Kondakov. Vol. XI. Praha, 1938a.
- Расовский Д.А.* Половцы. III. Пределы «поля половецкого» // Annales de 'L' Institut Kondakov. Vol. X. Praha, 1938b.
- Расовский Д.А.* Роль половцев в войнах Асений с Византийской и Латинской империями в 1186–1207 гг. // Списание на БАН. Клон историко-филологически и философско-обществен. Кн. VII. № 29. София, 1939.
- Рачинский А.В.* Походные письма ополченца из Южной Бессарабии, 1855–1856. М.: Тип. Александра Семена, 1858. 76 с.
- Резултати от преброяването на населението към 4.12.1992. Демографски характеристики. Т. 1. София, 1994.
- Религия и общество. Очерки религиозной жизни современной России. Отв. ред. и сост. С. Б. Филатов. М.–СПб., 2002.
- Ремпель Л.И.* Цепь времен: вековые образы и бродячие сюжеты в традиционном искусстве Средней Азии. Ташкент, 1987.
- Ретина А.* «Новая историческая наука» и социальная история. М.: ИВИ, 1998. 282 с.
- Республика Молдова: современные тенденции развития. М., 2004.
- Решетов А. М.* Некоторые наблюдения над системами родства // Охотники, собиратели, рыболовы. Проблемы социально-экономических отношений в доземледельческом обществе. Л., 1972. С. 228-235.
- Решетов А.М.* В.А. Мошков как ученый // Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда. Кишинев, 2004. С. 453-459.
- Робев Н.* Тракийските гагаузи // Векове. София, 1988. № 3. С. 36-42.
- Рог Г.* Гагаузка народна казка: жанрова поліфонія та її різновиди // Круглий стол «Тюркомовні народи України» (мови та культури татар, гагаузів, урумів, караїмів і кримчаків) у межах конференції «Феномен А. Кримського у світовій науці (до 135-річчя від дня народження)». Київ: Видавничий Дім Дмитра Бураго, 2005. С. 74-77.
- Рогалевич М.И.* Карабаирская лошадь // Конские породы Средней Азии. М., 1937.
- Романова С.Я.* Место истории гагаузского народа в системе образовательных учреж-

- дений АТО Гагаузии // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 3. Материалы II Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации». 20–21 апреля 2007 г. Комрат. М.: Старый сад, 2007. С. 238-242.
- Романски Ст.* Българите във Влашко и Молдова. Документи. София, 1930.
- Романски Ст.* Народописна карта на нова Румънска Добруджа // Списание на БАН, Клон историко-филологически и философско-обществен. Кн. XI. София, 1915. С. 33-112.
- Росляков А.А.* Туркмены и огузы // Ученые записки Туркменского государственного университета им. А.М. Горького. 1955. Вып. 3.
- Ротенберг В.С., Аршавский В.В.* Межполушарная асимметрия мозга и проблема интеграции культур // ВФ. 1984. № 4. С. 78-86.
- Руденко С.И.* Культура хуннов и ноинулинские курганы. М.–Л., 1962.
- Румынская Бессарабия перед и после заключения Парижского трактата 1856 года. Одесса, 1870.
- Руссев Н.Д.* Молдавия и «Темные века»: материалы к осмыслению культурно–исторических процессов // Stratum plus. 1999. № 5. С. 379–407.
- Руссев Н.Д.* «Яко ту вся благая сходятсѣя»: Антропология Дунайской традиции 968–971 гг. // Stratum plus. № 5. 2000. С. 213-225.
- Руссев Н.Д.* Дунайские болгары в эпоху раннего средневековья (цивилизационный аспект) // БСП. Т. 9. Одеса: Друк, 2006. С. 61-76.
- Руссев Н.Д.* О западных пределах Золотой Орды // Памятники римского и средневекового времени в Северо-Западном Причерноморье. Кишинёв, 1982. С. 59-66
- Русские / Отв. ред. В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М., 2005.
- Русские мемуары. Избранные страницы. 1800–1825 / Составление, вступительная статья и примечания И.И. Подольской. М., 1989.
- Русский народный свадебный обряд. М., 1978.
- Русский язык в тюрко-славянских этнокультурных взаимодействиях. (Этнологические очерки). Сост. А.Д. Коростылев. Отв. ред. М.Н. Губогло. М.: Старый сад, 2005. 447 с.
- Русско-азербайджанский словарь. Баку, 1940.
- Русско-башкирский словарь. М., 1964.
- Русско-молдавский словарь / Сост. протоиерей М. Чакир. Кишинёв: Епархиальная типография, 1907.
- Русско-турецкий словарь. 47 000 слов / Составитель Э. Мустафиев. М., 1964.
- Ручная книга законов. Шестикнижье К. Арменопуло. 1854.
- Рыбаков Б.А.* Схематическая карта населенных пунктов домонгольской Руси // История культуры Древней Руси. Т. I. М.–Л., 1948.
- Рыбаков Б.А.* Русские земли по карте Идриси 1154 года // КСИИМК. Вып. XLIII. 1962.
- Рыбаков Б.А.* Русалии и бог Симаргл-Переплут // СА. 1967а. № 2. С. 91-116.
- Рыбаков Б.А.* Торческ – город Черных Клобуков // АО. 1966 г. М., 1967б.
- Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М.: Наука, 1981. 607 с.
- Рыбаков Б.А., Плетнева С.А.* Степи Евразии в эпоху средневековья. М.: Наука, 1981. 300 с.

- Рыбаков С.Е.* Этничность и этнос // ЭО. 2003. № 3.
- Савастин Д.* Станковая графика / Автор-составитель Р. И. Акулова. Кишинёв, 1985.
- Савельева И.М., Полетаев А.В.* История и время. В поисках утраченного. М., 1997.
- Савинов Д.Г.* Расселение кимаков в IX–X вв. по данным археологических источников // Прошлое Казахстана по археологическим источникам. Алма-Ата, 1976. С. 95-104.
- Савинов Д.Г.* Этнокультурные связи енисейских кыргызов и кимаков в IX–X вв. // ТС. 1975. М., 1978. С. 214-219.
- Савинов Д.Г.* Об основных этапах развития этнокультурной общности кыпчаков на юге Западной Сибири // История, археология и этнография Сибири. Томск, 1979.
- Савинов Д.Г.* Древнетюркские курганы Узунтала (К вопросу о выделении курайской культуры) // Археология Северной Азии. Новосибирск, 1982. С. 102-112.
- Савинов Д.Г.* Древнетюркские изваяния Узунтальской степи // Историческая этнография: традиции и современность (Проблемы археологии и этнографии. Вып. 2). Л., 1983. С. 155-163.
- Савинов Д.Г.* Народы Южной Сибири в древнетюркскую эпоху. Л., 1984.
- Савинов Д.Г.* Государство и культуругенез на территории Южной Сибири в эпоху раннего средневековья. Кемерово, 1994.
- Савоскул С.С.* Этносоциальные аспекты культурной жизни // Российский этнограф. Вып. 17. М., 1993. С. 142-171.
- Сагалаев А.М.* Мифология и верования алтайцев: Центрально-азиатские влияния. Новосибирск: Наука, 1984. 121 с.
- Сагалаев А.М.* Урало-алтайская мифология. Символ и архетип. Новосибирск: Наука Сиб. отд-ние, 1991. 154 с.
- Сагалаев А.М., Октябрьская И.В.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск: АН СССР, Сиб. отд-ние, Ин-т истории, филологии и философии, 1990. 208 с.
- Садри Максуди Арсал.* Тюркская история и право. Казань, 2002.
- Салакая Ш.Х.* Обрядовый фольклор абхазов // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л.: Наука, 1974. С. 19-26.
- Салманович М.Я.* Жилище коренного населения Молдавской ССР // СЭ. 1947. № 4. С. 209-233.
- Салманович М.Я.* Эволюция молдавского жилища // КСИЭ. 1960. Вып. 33. С. 12-22.
- Салманович М.Я.* Поселения и жилища Молдавской ССР // Народы европейской части СССР. М., 1964. Т. 2. С. 799-804.
- Салмин А.К.* Духи требуют жертв. Чебоксары: Чувашское книжное изд-во, 1990. 164 с.
- Салмин А.К.* Народная обрядность чувашей. Чебоксары: Чувашское книжное изд-во, 1994. 339 с.
- Самашев З., Галкин Л.Л.* Исследования в Северо-Восточном Прикаспии // АО. 1996. М., 1997.
- Самойлович А.Н.* К истории и критике Codex Sumanicus // Доклады Российской академии наук. М., 1924. Серия Б. С. 86-89.
- Самойлович А.Н.* Тюркское языкознание. Филология. Руника. М., 2005. 1053 с.
- Самоквасов Д.Я.* Могилы русской земли. М., 1908.
- Самчевский И.* Торки, берендеи и Черные клобуки // АИЮС. Кн. II. Пол. I. М., 1855.

- Сапармурат Туркменбаши*. Рухнама. Ашгабад, 2001.
- Сафаров М.* Населението на градове Русе, Варна и Шумен // ПС. 1882. № 3. С. 20-59; № 4. С. 33-66.
- Сафаров М.* Народностите в източната част на Княжеството // ПС. 1883. № 5. С. 1-18.
- Сачев Е.* Гагаузите // Бюлетин на клуба за научно творчество на младежта. Исторически факултет на СУ «Климент Охридски». София, 1977. Бр. 2. С. 23-34.
- Сачев Е.* Български турци и гагаузи (Етногенетични проблеми) // ИНМ. 1983. Кн. 19 (34). С. 52-63.
- Сачев Е.* Проучване на традиционните сватбени обичаи и обреди на гагаузите и българските турци // ИНМ. 1984. Кн. 20 (35). С. 185-198.
- Сачев Е.* За българската принадлежност на гагаузите // Любородие. Издание на Съюза на краеведите в България. Септември, 1993. № 4.
- Сахаряну Е.Д., Панцова А.К.* Специфика религиозности у народов Юга Молдовы (на примере гагаузов) // XXI век: диалог языков, культур, религий, цивилизаций. Материалы Международной научной конференции по проблемам теологического образования. 2–3 декабря 2008 г. М.: МГЛУ, 2008. С. 82-86.
- Сборник за народни умотворения и народопис. Кн. XXVII. София: БАН, 1913.
- Сборник законодательных актов Гагаузии (Гагауз-Ери). Комрат. 1997. № 1.
- Свешникова Т.Н.* Волки-оборотни у румын // *Balkanica*. Лингвистические исследования. М.: Наука, 1979. С. 208-221.
- Свешникова Т.Н.* К структуре одной группы румынских заговоров (заговоры от оборотней) // Структура текста. М.: Наука, 1980. С. 211-227.
- Свешникова Т.Н.* Календарь «волчьих дней» у румын // Античная балканистика. М.: Наука, 1987а. С. 105-107.
- Свешникова Т.Н.* Об одном фрагменте народного календаря: «волчьи дни» у румын // Исследования по структуре текста. М., 1987б.
- Свешникова Т.Н.* Волк в контексте румынского погребального обряда // Исследование в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990.
- Свешникова Л.Г.* Обычай в правовой системе // Обычное право и правовой плюрализм в изменяющихся обществах. М., 1997.
- Свиньин П.* Описание Бессарабской области // Записки Одесского общества истории древностей. 1867. Т. 6. С. 175-320 (см. также: *Stratum plus*. № 6. 2001–2002. С. 342-413).
- Свод Законов Российской Империи. Т. XII. Ч. 2. СПб., 1857.
- Сегеда С.П.* Одонтологическая и дерматоглифическая характеристика украинцев Поднепровья в связи с вопросами этногенеза. Автореф. дисс... канд. наук. М., 1980.
- Секэрэну Шт.* «Ястребиный глаз» в Комрате. // Народное образование. 1989. 21 июня.
- Семевский М.И.* Очерки, рассказы из русской истории XVIII в., 2-е изд. Т. 1–3. СПб., 1883–1884.
- Семенов А.И.* К выявлению центральноазиатских элементов в культуре раннесредневековых кочевников Восточной Европы // Археологический сборник Государственного Эрмитажа. Л., 1988. № 29.
- Семенов Ю.И.* Происхождение брака и семьи. М.: Мысль, 1974. 309 с.
- Семенов Ю.И.* Первобытная коммуна и соседская крестьянская община // Становление классов и государства. М.: Наука, 1976. С. 7-86.

- Семенов Ю.И.* Предмет этнографии (этнологии) и основные составляющие ее научные дисциплины // ЭО. 1998. № 2. С. 3-17.
- Семенов Ю.И.* Власть земли. Традиционная экономика крестьянства России XIX – начала XX вв. Т. 1 / Сост. справки об авторах, глоссария, библиографического указателя и редактор Ю.И. Семенов. М., 2003а.
- Семенов Ю.И.* Философия истории. Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней. М., 2003б.
- Семенов Ю.И.* Первобытное и крестьянское обычное право: их сходство и различие // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 5. Материалы III Российско-Молдавского симпозиума «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов» 2008 г., г. Комрат. М.: Старый сад, 2009. С. 131-187.
- Семенова Л.Е.* Княжества Валахия и Молдавия. Конец XIV – начало XIX в. (Очерки внешнеполитической истории). Москва, 2006.
- Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1978. 214 с.
- Сен-Марк Ф.* Социализация природы. М., 1977.
- Сепир Э.* Избранные труды по языкознанию и культурологии. Пер. с англ., под. ред. и с предисловием проф. А.Е. Кибрика. М., 1993. 655 с.
- Серебрякова М.Н.* Семья и семейная обрядность в турецкой деревне. М.: Наука, 1979. 166 с.
- Серебрянникова Н.* Источники для изучения народной медицинской практики болгар юго-западной Украины // БСП. Т. 9. Одеса: Друк, 2006. С. 283-288.
- Сигорский М.Д.* К вопросу о транскрибировании имён авторов на турецких (тюркских) языках СССР // Советская библиография. Сб. 1. М., 1934, с. 98, 118-128.
- Скальковский А.А.* Хронологическое обозрение Новороссийского края. 1730–1823. Ч. II. Одесса, 1838.
- Скальковский А.* О ногайских татарах, живущих в Таврической губернии // Журнал министерства народного просвещения. Ч. 1–2. СПб., 1843.
- Скальковский А.* Болгарские колонии в Бессарабии и Новороссийском крае. Одесса: Типогр. Неймана, 1848. 156 с.
- Скальковский А.* Опыт статистического описания Новороссийского края. Ч. 1–2. Одесса: тип. Нитче, 1850–1853. Ч. 1. 1850. 366 с.; Ч. 2. 1853. 552 с.
- Скальковский А.* О ногайских колониях Таврической губернии // Памятная книга Таврической губернии. Вып. 1. Симферополь, 1867. С. 365-372.
- Скворцова А.Ю.* Русские Бессарабии: опыт жизни в диаспоре (1918–1940 гг.). Кишинёв, 2002.
- Славейков П.Р.* Сведения за Тракия и особенно за Одринската епархия и Одрин // Напредъкъ. Бр. 19–20. Цариград, 1874.
- Славянский и балканский фольклор: Этногенетическая общность и типологические параллели. М.: Наука, 1984. 245 с.
- Словарь-справочник «Слова о полку Игореве». М.–Л., 1965.
- Слово о полку Игореве, М.–Л., 1950.
- Слово о полку Игореве. Вступ. ст., редакция текста, дословный и объяснительный перевод с древ.-русского, примеч. Д.С. Лихачева. М., 2009.
- Слово о полку Игореве. Переводы и комментарии, вступительная статья, дословный и объяснительный перевод с древнерусского, с примечаниями Д.С. Лихачева. М., 1999.

- Смаилов Ж.Е., Ошанов О.Ж.* Этноарх Алаша-хан // Материалы международной научно-практической конференции «Древнетюркская цивилизация: памятники письменности». Алматы, 2001.
- Смирнов А.* Обычаи и обряды русской народной свадьбы // Юридический вестник. М., 1878. № 7.
- Смирнов В.Д.* Крымское ханство под верховенством Османской Порты до начала XVIII века. СПб., 1887.
- Смольська А.К., Дьомін О. Б., Самойлов Ф.О. В. І.* Григорович // Професори Одеського (Новоросійського) університету. Біографічний словник. Т. 2. Одеса, 2005.
- Снегирев М.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1990.
- Соболевский А.И.* К «Слову о полку Игореве» // Известия АН по русскому языку и словесности. Т. II. Кн. 1. М., 1924.
- Собрания сочинений и переводов адмирала Шишкова. Ч. VII. СПб., 1826.
- Советов П.В.* К истории наследственного права феодальной Молдавии // Известия Молд. филиала АН РМ. 1959. № 2. С. 3-36.
- Современные этнокультурные процессы в молодежной среде Татарстана: язык, религия, этничность. Казань, 2000.
- Соколов И.И., Степанов В.В.* Народная медицина – наука и традиционное знание. СПб., Гидрометеиздат, 2001. 63 с. // vvs@aaari.nw.ru
- Соколова В.К.* Календарные обряды и поэзия восточнославянских народов в начале XX века // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. V Международный съезд славистов. М., 1978а. С. 355-400.
- Соколова В.К.* Масленица // Славянский и балканский фольклор. М.: Наука, 1978б. С. 48-70.
- Соколова В.К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов в XIX – начале XX в. М.: Наука, 1979. 287 с.
- Соколова В.К.* Заклинания и приговоры в календарных обрядах // Обряды и обрядовый фольклор. М.: Наука, 1982. С. 11-24.
- Соколова В.К.* Особенности календарных обрядовых песен восточных и южных славян // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. IX Международный съезд славистов. М.: Наука, 1983. С. 224-240.
- Соколова В.К.* Фольклор как историко-этнографический источник // СЭ. 1960. № 4. С. 11-16.
- Соколова З.П.* Культ животных в религиях. М.: Наука, 1972. 211 с.
- Соколова М.Н.* Современная французская историография. Основные тенденции в объяснении исторического процесса. М., 1979. 359 с.
- Солдатова Г.У.* Психология межэтнической напряженности. М.: Смысл, 1998. 386 с.
- Соловьёва Т.* Бессарабцев всегда манили землёй // газета «Кишинёвский обозреватель». 30 октября 2008 г. № 39.
- Солонарь В.* Странный рецепт. // Советская Молдавия. 1989. 18 апреля.
- Сорочану Е.С.* Терминология болгарской календарной обрядности в сравнении с гагаузской (На материале болгарских и гагаузских говоров Бессарабии). Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М., 1995а. 18 с.
- Сорочану Е.С.* Зимняя календарная обрядность болгар юга Молдовы и Одесской области середины XX века // Страницы истории и этнографии болгар Молдовы и Украины. Кишинёв: Штиинца, 1995б. С. 92–105.

- Сорочану Е.С.* Святочно-новогодняя обрядность гагаузов // Педагогический журнал. № 1-2. Кишинёв, 1999. С. 68-73.
- Сорочану Е.С.* О балканских элементах в зимней календарной обрядности болгар, гагаузов и молдаван // Ethnoses and Cultures on the Balkans. Internasional Conference. Bulgaria, Trojan, 23–26.08.2000. Sofia, 2000a. Vol. 2. P. 48-58.
- Сорочану Е.С.* Семантические процессы в гагаузской календарной обрядовой терминологии // Unitatea poporului Republicii Moldova și problema identității etnice. Materialele conferinței din 4–5 mai 1999, raporturi și comunicări. Chișinău, 2000b. P. 142-145.
- Сорочану Е.С.* К вопросу о происхождении гагаузской календарной обрядовой терминологии // ЕИМИ. 2001. Т. II. С. 139-143.
- Сорочану Е.С.* Български заемки в гагаузски език // Българският език в Молдова. Материали от Първата международна научна конференция на тема «Функционирането на българския и други езици и литератури в контекста на езиковата ситуация в Република Молдова», Комратский госуниверситет, кафедра болгарской филологии, 18–19 мая 2002 г. Комрат, 2002a. С. 13-18.
- Сорочану Е.С.* Зимние календарные праздники гагаузов Болгарии и Молдовы // ЕИМИ. 2002b. Т. III. С. 72-76.
- Сорочану Е.С.* Календарная обрядность гагаузов как этнокультурный источник // Этногенез и этническая история гагаузов. Материалы и исследования, посвященные 150-летию В.А. Мошкова. Выпуск 1. Кишинёв–Этулия, 2002в. С. 122-131.
- Сорочану Е.С.* Некоторые аспекты этнической истории гагаузов Бессарабии (на примере исследований календарной обрядности) // О развитии научных исследований в области истории гагаузского народа и проблем экономического становления современной Гагаузии (Мат-лы Междунар. научно-практ. конф., посвященной 7-ой годовщине Гагауз Ери (Гагаузии), 21–23 декабря 2001 г.). Т. 1. Комрат, 2003. С. 89-93.
- Сорочану Е.С.* Глагольные времена в болгарском и гагаузском языках // Славянские чтения. Материалы научно-теорет. конф., 15–16 октября 2003 г. Вып. 2. Кишинёв, 2004. С. 218-224.
- Сорочану Е.С.* Терминология гагаузской календарной обрядности // Материалы VI Конгресса этнографов и антропологов России. СПб., 2005a. С. 100.
- Сорочану Е.С.* Терминология гагаузской календарной обрядности // Русский язык в тюрко-славянских этнокультурных взаимодействиях (Этнологические очерки). М.: Старый сад, 2005b. С. 366-378.
- Сорочану Е.С.* Лексика и символика гагаузской календарной обрядности // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 2. Материалы II Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации». 20–21 апреля 2007 г. Комрат. М.: Старый сад, 2007a. С. 278-295.
- Сорочану Е.С.* Социолингвистическое изучение языковой ситуации в г. Вулканешть: цели и задачи // Problemele științelor socio-umane și modernizării învățământului. Conferința științifică anuală a profesorilor UPSC «I. Creangă», Chișinău, 14–15 martie, 2007b. P. 369-374.
- Сорочану Е.С.* Способы номинации гагаузской календарной обрядности // Revista de etnologie și culturologie. Chișinău, 2007в. Vol. 2. P. 104-108.

- Сорочану Е.С.* Наименования церковных праздников и хрононимов в гагаузском народном календаре // *Revista de etnologie și culturologie*. Chișinău, 2008. Vol. 3. P. 115-122.
- Сорочану Е.С.* Народный календарь как форма социальной регуляции (этнолингвистический аспект) // *Курсом развивающейся Молдовы*. Т. 5. Материалы III Российско-Молдавского симпозиума «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов» 2008 г., г. Комрат. М.: Старый сад, 2009а. С. 377-390.
- Сорочану Е.С.* Сравнительный список – тезаурус терминов календарной обрядности бессарабских болгар и гагаузов // *Курсом развивающейся Молдовы*. Т. 10. Личность и группа: векторы трансформационных изменений. М., 2010. С. 384-420.
- Соссюр Ф. де.* Труды по языкознанию М., 1977. 695 с.
- Социально-экономические отношения и соционормативная культура / Отв. ред. А.И. Першиц, Д. Трайде. М., 1986.
- Спатару Г.И.* Молдавский новогодний обрядовый фольклор // *Фольклор и этнография*. Обряды и обрядовый фольклор. Л.: Наука, 1974. С. 110-117.
- Спафарий Н.Г.* Описание первья части вселенныя именуемой Азии, в ней же состоит Китайское государство. С прочими его города и провинции. Казань, 1910.
- Список населенных мест по сведениям 1850 г., Ч. III, СПб., 1861.
- Спицын А.А.* Курганы киевских торков и берендеев // *ЗРАО*. Т. XI. Вып. 1–2. СПб., 1899.
- Спицын В., Варзарь А., Спицына Н.* Исследование особенностей генофонда гагаузов Молдавии // *Генетика*. 1999. Т. 35. № 8. С. 1144-1148.
- Спицына Н.Х.* Проблемы исторической генетики. М., 1993. 236 с.
- Спицына Н.Х., Спицын В.А., Варзарь А.М.* К исследованию генофонда гагаузов Молдавии // *Acta Ethnographica Hungarica*. 1999. Vol. 44. N. 3-4. P. 473-477.
- Справочник Бессарабской губернии. Кишинёв, 1916.
- Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика. М., 2001. 822 с.
- Средкова С.* На трапеза при гагаузите // *БЕ*. 2000. Бр. 1. С. 62-75.
- Стаматов Д.* Нижѧ этнонима «гагоуз» олуверилди // газета «Ана сѳзѳ». 1 января 1989 г.
- Стаматоглу Г.* Размышления о Гагаузской Республике «Вистер» // *Материалы Междунар. научно-практ. конф., посвященной 7-ой годовщине Гагауз Ери (Гагаузии)*. Т. I. Комрат: Изд. Комрат. гос. ун-т, 2003. С. 81-87.
- Стаменова Ж.* Календарни празници и обичаи // *Пловдивски край (Етнографски и езикови проучвания)*. София, 1987. С. 244-283.
- Стаменова Ж.* Гагаузи // *Общности и идентичности в България*. София: Петекстон, 1998. С. 190-206.
- Стаменова Ж.* Гагаузите – динамика на етничността // *Аспекти на етнокултурната ситуация*. Осем години по-късно. София: Асоциация АКСЕС-София, 2000а. С. 112-117.
- Стаменова Ж.* Гагаузите. Проучвания и обща характеристика // *БЕ*. 2000б. Бр. 1. С. 5-24.
- Стаменова Ж.* Празничен календар // *Живка Стаменова, Соня Средкова и др. Гагаузите в България*. Записки от терена. София, 2007. С. 196-258.
- Стаменова Ж., Таниелян С.* Народни знания и верования // *Гагаузите в България*. Записки от терена / Сост. Ж. Стаменова. София, 2007. С. 181-195.

- Стамова С.Д.* Музей как хранитель культурного наследия народа // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 2. Материалы II Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации». 20–21 апреля 2007 г. Комрат. М.: Старый сад, 2007. С. 472–479.
- Станко В., Пригарин А.* Материалы по греко-болгарским переселениям из Румелии в Северное Причерноморье 1801–1806 гг. // БСП. Т. 9. Одеса: Друк, 2006. С. 209–224.
- Станков Д.* Чипровски килими. София, 1960.
- Станчу Е.С.* Традиционные крестьянские промыслы в Молдавии XIX – начала XX в. Кишинёв, 1976.
- Старата българска литература. 4. София, 1986.
- Стати В.Н.* Гагаузский вклад в развитие и сохранение этнических основ молдавской общности // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 5. Материалы III Российско-Молдавского симпозиума «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов» 2008 г., г. Комрат. М.: Старый сад, 2009. С. 226–247.
- Стати В.Н.* Молдаване. Историческое и этнополитическое исследование. Кишинёв, 2009. 486 с.
- Статистические данные о движении хлебных грузов по русским непрерывно между собою связанным дорогам, составленные по губерниям. Вып. II. СПб., 1896.
- Статистический ежегодник Республики Молдова. Кишинев, 2002.
- Статистическое описание Бессарабии собственно так называемой или Буджака, с приложением генерального плана его края, составленной при гражданской съемке Бессарабии, производившей по высочайшему повелению размежевание земель оной на участки с 1822 по 1828 г. Аккерман, 1899.
- Статистическое описание Бессарабии, собственно так называемой, или Буджака, с приложением генерального плана его края, составленное при гражданской съемке, производившей по высочайшему повелению размежевание земель оной на участки с 1822 по 1828 год. Аккерман, 1899.
- Стеблева И.В.* Поэтика древнерусской литературы и её трансформация в раннеклассический период. М., 1976.
- Стеблева И.В.* Культурные контакты тюркских народов в древности и раннем средневековье // СТ. 1987. № 3. С. 83–87.
- Стивен Х.* О состоянии разных отраслей сельского хозяйства болгарских и немецких колоний // Журнал министерства государственных имуществ. 1843. Ч. IX.
- Степанов В.* Сведения о родильных и крестильных обрядах в Клинском уезде Московской Губернии // ЭО. 1907. № 3–4.
- Степанов В., Петренко М.* Надгробни паметници от гробището на село Кирнички, Одеска област // Българска етнография. 1998а. № 3–4.
- Степанов В., Петренко М.* Похоронно-поминальная обрядность // Очерки истории и этнографии с. Кирнички в Бессарабии. Одесса, 1998б.
- Степанов В.П.* Похоронно-поминальная обрядность села Чийшия (Огороднее) Болградского района Одесской области // Вестник Славянского университета, 2001а, Вып. 5. С. 166–203.
- Степанов В.П.* Труды по этнографии населения Бессарабии XIX – начала XX вв. Очерки истории этнографического изучения бессарабских украинцев. Кишинёв, 2001б. 263 с.

- Степанов В.П.* Похоронно-поминальная обрядность // Чийшия. Одесса, 2003. 788 с.
- Степанов В.С.* Очерки болгарской демонологии и народных знаний // Этнографические исследования в Республике Молдова. История и современность. Кишинёв: Business-Elita, 2006. С. 467-507.
- Степанов В.С.* Дохристианские представления и народные знания украинского населения с. Мусаит в иноэтничном окружении (экспедиционные материалы) // Revista de etnologie și culturologie. Chişinău, 2008. Vol. 3. P. 142-149.
- Степанова Т.Л.* Листая страницы альбома... (Блок, Чехов, Репин в альбоме А.С. Вознесенского) // Встреча с прошлым. Изд. второе, исправленное. М., 1971.
- Степи Евразии в эпоху средневековья. М., 1981.
- Степугина Т.В.* Китай во второй половине I тысячелетия до христианской эры – первые века христианской веры // История Востока в 6 томах. Т. 1. Восток древности. М., 2002.
- Стефаненко Т.Г.* Этнопсихология. М.: Аспект-Пресс, 2000. 368 с.
- Сто великих путешественников / Автор-сост. И.А. Муромов. М., 2007.
- Стойков Е.* Приходится долго ждать очереди // журнал «Красная Бессарабия». 1935. № 7. С. 47.
- Стойков Н.* Религиозно-нравственное состояние болгарских колоний в Бессарабии со времени их основания до настоящего времени // КЕВ. 1910. № 36. С. 1267-1280; № 37. С. 1307-1311; № 38. С. 1355-1366; № 41. С. 1463-1478; № 42. С. 1510-1516; 1911. № 1–2, С. 5-14; № 4. С. 142-152.
- Стойков Р.* Наименования на български селища в турски документи на Ориенталския отдел на Народна библиотека «В. Коларов» от XV, XVI, XVII и XVIII век // Известия на Народна библиотека «Васил Коларов» за 1959 г. Т. 1 (7). София, 1961.
- Стойков Р.* Селища и демографски облик на Североизточна България и Южна Добруджа през втората половина на XVI в. // ИВАД. Кн. XV. 1964.
- Стойков Р.* Хасове, зеамети и тимари в Никополския санджак // ИБИД. 13. София, 1966.
- Стойнов Г.С.* Кирсово в прошлом и настоящем. 180 лет Башкүү. Кишинёв, 1990.
- Столяр А.Д.* О генезисе изобразительной деятельности и ее роли в становлении сознания. (К постановке проблемы) // Ранние формы искусства. М., 1972.
- Столяр А.Д.* Происхождение изобразительного искусства. М., 1985.
- Столярова Г.Р.* Феномен межэтнического взаимодействия: опыт постсоветского Татарстана. Дисс. ... док. истор. наук. Казань, 2004.
- Стоянов В.* Vulgaro–Turcica 3: История на изучаването на «Codex Cumanicus» // Историческо бъдеще. 1997. № 1. С. 42-91; № 2. С. 29-74.
- Стоянов В.* История на изучаването на Codex Cumanicus. Кумано-печенежки антропониими в България през XV век. София, 2000.
- Стоянов В.* За куманския этноним и неговата интерпретация / Турция, Балканите. Европа: история и култура. Изследования в чест на профессор Джениз Хаков. София, 2003а. С. 405-421.
- Стоянов В.Г.* Куманология. Опит за историографско-рециптивистичен анализ на проучванията върху един изчезнал народ. Автореферат на дисс. за присъжд. на научна степен «Доктор на историч. науки». София, 2003б.
- Стоянов В.Г.* Codex Cumanicus: история изучения // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии / ред. А.И. Айбабин, В.Н. Зинько. Вып. 10. Симферополь, 2003в.

- Стоянов В.* Куманология. Опити за реконструкция. София, 2006а. 358 с.
- Стоянов В.* Половци – кумани – кипчаки, или Как се съвместява несъразмерното / Научни изследвания в чест и памет на академик Иван Дуриданов (Сборник с материали от Националната конференция в чест на неговата 85-годишна на тома: «Ономастика. Лексикология. Етимология. Етнолингвистика. Социоллингвистика. София 9–10 май 2005) Велико Търново, 2006б. С. 353-362.
- Стоянов В.* Кумани и куманология – идентификационна проблема // Известия на Българска орда. Год XIII. Кн. 1 (69). София, 2007. С. 30-36.
- Стоянов В.* Куманология. Историографски ескизи. Т. 2. София, 2009.
- Стоянов В.* Неславянска, кумано-печенежка антропонимика в българските земи през XV век // *Стоянов В.* *Bulgaro-Turcica*. 3–4: История на изучаването на Codex Cumanicus. Кумано-печенежки антропоними в България през XV век, София, 2000. С. 179-314.
- Стоянов П.* Мелодий де жокурь гэгэуз // 500 де мелодий де жокурь дин Молдова / Алкэт. П. Стоянов. Кишинэу, 1972.
- Стоянова В.* Градски влияния в живота на селото от края на XIX – до първата половина на XX в. (по материали от Варна и Варненско // Българска етнография. 1991. № 2. С. 41-49.
- Стоянова В.* Семейни празници и обичаи на населението във Варна от края на XIX до първата половина на XX в. // ИНМ. 1989. 25 (40). С. 116-124.
- Странджа. Материална и духовна култура. София, 1996.
- Страници истории и литературы гагаузов XIX – нач. XX вв. Chişinău: Pontos, 2005. 320 p.
- Стратегия социальной политики: рынок труда, занятость и социальная защита. Бишкек, 1998.
- Стрижев А.* Мята // Наука и жизнь. 1975. № 1. С. 160-162.
- Студенецкая Е.Н.* Пища и связанные с ней обычаи и обряды как показатель межнационального своеобразия и межнациональных связей // Археолого-этнографический сборник. Нальчик, 1974. С. 156-166.
- Субботина И.А.* Современные миграции гагаузов // Известия Академии наук Молдавской ССР. Серия история и искусствоведение. 1990. № 4.
- Субботина И.А.* Динамика численности и расселения гагаузов в СССР (50–90-е годы XX в.) (Этносоциальные проблемы гагаузов. Опыт монографического описания) // Российский этнограф. Вып. 17. М., 1993. С. 27-72.
- Субботина И.А.* Гагаузы: трансформация расселения и современные миграционные процессы // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 185. М., 2005а. 26 с.
- Субботина И.А.* Между Россией и Турцией: миграционные ориентации гагаузов Молдавии // Русский язык в тюрко-славянских этнокультурных взаимодействиях. М., 2005б. С. 269-300.
- Субботина И.А.* Гагаузы Северного Кавказа: об истории переселения и численности. Поиски и находки // Курсом изменяющейся Молдовы. Материалы I Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного 40-летию этносоциологических исследований. 25-26 сентября 2006 г., г. Комрат. М., 2006а. С. 232-245.
- Субботина И.А.* Новые миграционные стратегии и трансформации расселения га-

- гаузов // Гастарбайтерство. Факторы притяжения и выталкивания. М., 2006б. С. 37-86.
- Субботина И.А.* Традиции трудовой миграции у гагаузов // Курсом изменяющейся Молдовы. Мат-лы I Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного 40-летию этносоциологических исследований. 25–26 сентября 2006 г. г. Комрат. М.: Старый сад, 2006в. С. 72-118.
- Субботина И.А.* Гагаузы: расселение, миграция, адаптация. М.: ООО Интер-принт, 2007. 280 с.
- Субботина И.А.* Гагаузы: динамика численности и изменения в расселении (вторая половина XX – начало XXI вв.) // ЭО. М., 2008а. № 5. С. 115-133.
- Субботина И.А.* Динамика брачного и репродуктивного поведения гагаузов // Этносоциология и этносоциологи. М.: Старый сад, 2008б. С. 120-135.
- Субботина И.А.* Женское лицо гастарбайтерства // Гастарбайтерство. Факторы адаптации. Под общей ред. М. Н. Губогло. М., 2008в. С. 121-152.
- Субботина И.А.* Трансформация ценностей и норм демографического поведения гагаузов // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 4. Мат-лы к III Российско-Молдавскому симпозиуму «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов». 2008 г., Комрат. М.: Старый сад, 2008г. С. 311-338.
- Субботина И.А.* Новые и старые идентичности мигрантов // Теоретические проблемы этнической и кросс-культурной психологии. Материалы Междунар. научн. конф. 29–30 мая 2008 г. Смоленск, 2008д. Т. 2. С. 203-208.
- Сулейменов О.* Аз и Я. Книга благонамеренного читателя. Алма-Ата, 1975 (<http://www.opentextnn.ru/man/?d=711>)
- Сулейменов О.* О происхождении древнетюркских языков и письменностей. Алматы, 2002. *Сумцов Н.Ф.* Заговоры. Харьков, 1878.
- Сумцов Н.Ф.* О славянских народных воззрениях на новорожденного ребенка // ЖМНП. СПб., 1880. Ч. ССХ.
- Сумцов Н.Ф.* О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков, 1881.
- Сумцов Н.Ф.* Культурные переживания. Киев, 1890.
- Сумцов Н.Ф.* Дослідження з етнографії та історії культури слобідської України. Вибрані праці. Харків: Атос, 2008. 558 с.
- Сурков В.* Русская политическая культура. Взгляд из утопии // Вестник Российской нации. М., 2008. № 1.
- Суханов И.В.* Обычаи, традиции и преемственность поколений. М.: Политиздат, 1976. 216 с.
- Сухбаатар Г.* К вопросу об этнической принадлежности хуннов (сюнну) // Проблемы Дальнего Востока. 1976.
- Сухбаатар Г.* К вопросу об этнической связи между хунну и сяньби // Сибирь, Центральная и Восточная Азия в средние века. Новосибирск, 1975.
- Съботинова Д.* Семейник, или Колелото на живота. Обычаи и обреди на българи, турци и цигани / рома. Силистра, 2002. 341 с.
- Сын Буджака. Светлой памяти Гаврила Аркадьевича Гайдаржи / Сост. и ред. П.А. Чеботарь. Кишинэу: «Elena-V.I.», 2000. 112 с.
- Сырку П.А.* (Сирков П.) Святочные обычаи и песни бессарабских молдаван на Рождество и Новый год // КЕВ. 1874. № 5. С. 207–221.

- Сырку П.А.* Из быта бессарабских румын // Живая старина. Петроград, 1914. № 1–2. С. 148–182.
- Сырф В.И.* Категория зооморфных помощников героя в гагаузской волшебной сказке // ЕИМИ. 2000а. Т. I. С. 139–142.
- Сырф В.И.* Библиография трудов Г. Гайдаржи и литературы о нем // Сын Буджака. Светлой памяти Гаврилы Аркадьевича Гайдаржи. Кишинэу: «Elena-V.I.», 2000б. С. 91–110.
- Сырф В.И.* Категория антропоморфных помощников главного героя в гагаузской волшебной сказке // ЕИМИ. 2001. Т. II. С. 135–138.
- Сырф В.И.* Видовой состав гагаузской несказочной прозы. Особенности содержания и формы // ЕИМИ. 2002. Т. III. С. 127–130.
- Сырф В.И.* Гагаузская мифология и ее турецко-туркменско-азербайджанские параллели // ЕИМИ. 2003а. Т. IV. С. 145–149.
- Сырф В.И.* Эволюция образа волка в гагаузских сказках // Мат-лы Междунар. научно-практ. конф., посвященной 7-ой годовщине Гагауз–Ери (Гагаузии) «О развитии научных исследований в области истории гагаузского народа и проблем экономического становления современной Гагаузии». Т. II. Комрат, 2003б.
- Сырф В.И.* Сказки о животных у гагаузов: Общая характеристика // Anuarul Institutului de Cercetări Interetnice al AŞM. Chişinău, 2004. Vol. V. P. 119–122.
- Сырф В.И.* Классификация сюжетов гагаузской народной бытовой сказки // ЕИМИ. 2006а. Т. VI. С. 123–128.
- Сырф В.И.* Некоторые поэтико-стилевые слагаемые и их функции в гагаузских народных сказках // Revista de etnologie și culturologie. Vol. 1. Chişinău, 2006б. P. 204–206.
- Сырф В.И.* Проблемы классификации сказочного эпоса в гагаузской фольклористике // Проблемы классификации, типологии, систематизации в этнографической науке: Материалы Пятых С.-Петербургских этнографических чтений. СПб.: РГПУ им. А.И. Герцена, 2006в. С. 117–120.
- Сырф В.И.* Традиционный фольклор гагаузов и современность. Синтез научного изучения и практического применения (на материале народной прозы) // Folclorul și contemporaneitatea: conservarea, revitalizarea și valorificarea culturii tradiționale. Materialele Simpoz. șt.-practic internațional. Chişinău, 2006г. С. 151–161.
- Сырф В.И.* Гагаузская народная сказка // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006д. С. 545–557.
- Сырф В.И.* Гагаузская народная проза // Наука и общество. Кишинёв: Парагон, 2007а. С. 105–107.
- Сырф В.И.* Сказочный эпос гагаузов: историография проблемы и видовая классификация // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 2. Мат-лы II Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации». 20–21 апреля 2007 г. Комрат. М.: Старый сад, 2007б. С. 449–460.
- Сырф В.И.* Современная антропонимия гагаузов с. Томай (на материале фамильных имен и уличных прозвищ) // Revista de etnologie și culturologie. Vol. 2. Chişinău, 2007в. P. 141–144.
- Сырф В.И.* Элементы традиционных верований в православном христианстве (на материалах народной прозы гагаузов Буджака) // Revista de etnologie și culturologie. Vol. 3. Chişinău, 2008. P. 135–142.

- Сырф В.И.* Элементы соционормативной культуры гагаузов в устном народном поэтическом творчестве (на материале фольклорной прозы) // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 5. Материалы III Российско-Молдавского симпозиума «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов» 2008 г., г. Комрат. М.: Старый сад, 2009. С. 443-452.
- Сычева В.А.* Арабские и персидские лексические заимствования в гагаузском языке // Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М., 1972.
- Сычева В.А.* Семантические особенности арабо-персидских заимствований в гагаузском языке // Некоторые вопросы лексики и грамматики тюркских языков. М., 1973а. С.44-56.
- Сычева В.А.* Арабские и персидские заимствования в лексическом составе гагаузского языка // СТ. 1973б. № 4. С. 24-30.
- Сычева В.А.* Фонетические особенности арабских и персидских лексических заимствований в гагаузском языке // Тюркологические исследования. М., 1976.
- Сычева В.А.* Арабские и персидские лексические заимствования в гагаузском языке // Материалы Междунар. научно-практ. конф., посвященной VII годовщине Гагауз Ери (Гагаузии). Т. II. Комрат: Изд. Комратский гос. унив-т, 2003. С. 16-20.
- Сютюр Е.* Българската емигрантска интелигенция в Румъния през XIX век. София: БАН, 1982.
- Сютюр Е.* Българските училища в Румъния през XIX век. София: [АИ Проф. Марин Дринов](#), 1999. 430 с.
- Сютюр Е.* Промени в етнодемографската структура на Бессарабия през XIX век (1794–1894) // БФ. 2005. № 1. С. 81-98.
- Табуницик Г.Д.* Распад СССР и актуальные перспективы развития государства на постсоветском пространстве // Вести Гагаузии. 2011а. 21 октября.
- Табуницик Г.Д.* Крах аграрной экономики // Вести Гагаузии. 2011б. 30 сентября.
- Табуницик Г.Д.* Сегодня защита государственности Молдовы – основная миссия всего общества // Вести Гагаузии. 2012. 10 февраля.
- Тадина Н.А.* Система терминов родства и этикетные нормы обращения алтайцев // Алгебра родства: Родство. Системы родства. Системы терминов родства. СПб., 1994. Вып. 4. С. 222-236.
- Тайлор Э. Б.* Первобытная культура. М.: Политиздат, 1989. 567 с.
- Танасоглу Д.Н.* Буквальк. Кишинев, 1958.
- Танасоглу Д.Н.* Гагауз дилинин орфография лафлыы. Кишинев, 1959.
- Танасоглу Д.Н.* Сложноподчиненное предложение в современном гагаузском языке / Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Баку, 1965.
- Танасоглу Д.Н.* Чал, тұркұм! (стихлар). (Звени, моя песня). Стихи. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1966. 94 с.
- Танасоглу Д.Н.* Адамын ишлери (Дела человека). Стихи. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1969.
- Танасоглу Д.Н.* Хошлук (Счастье). Стихи. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1970.
- Танасоглу Д.Н.* Генчлик тұркұлери: (Стихлар) / Песни молодости. (Стихи). Кишинёв: Картя молдовеняскэ, 1975. 108 с.
- Танасоглу Д.Н.* Узун керван (Долгий караван). Предисловие М.Н. Губогло. Кишинев, 1985.
- Танасоглу Д.* Гагаузы // газета «Советская Молдавия». 2 октября 1988 г.

- Танасоглу Д.* Ана дили: Окумак хем грамматика 4-жу класс ичин. Кишинев, 1992.
- Танасоглу Д.Н.* Страницы нашей истории // Педагогический журнал. Кишинёв, 1999. № 1-2. С. 60-64.
- Таскин В.С.* Материалы по истории кочевых народов в Китае. Вып. 1. Сюнну. М., 1989.
- Татарлы И.Т.* Ибн Биби и неговата Малоазийска история // Годишник на висшия ислямски институт. Брой първи. София, 2008/2009.
- Татарско-русский словарь. М., 1966.
- Татары-кряшены. М., 1977.
- Татищев В.Н.* Избранные труды по географии России. М., 1950.
- Татищев С.С.* Император Александр II. Его жизнь и царствование. Т. I. СПб., 1903.
- Телбизов К., Векова-Телбизова М.* Традиционен бит и култура на банатските българи // Сборник за народни умотворения и народопис. Кн. LI, София, 1903.
- Тенишев Э.Р.* О методах и источниках сравнительно-исторических исследований тюркских языков // СТ. 1973а. № 5. С. 119-124.
- Тенишев Э.Р.* Тюркская историческая диалектология и Махмуд Кашгарский // СТ. 1973б. № 6. С. 54-61.
- Тенишев Э.Р.* Место кыпчакского (половецкого, куманского) печенежского языков среди современных тюркских языков // Издание АН Казахской ССР. Серия филологическая. 1975.
- Тенишев Э.Р.* Тюркоязычных письменных памятников языки // Языки мира: Тюркские языки. М., 1997.
- Тенишева А.Э.* Празднование Невруза и Хыдыреллеза в Турции (конец XIX – середина XX вв.) // СЭ. 1991. № 6.
- Терещенко А.* Быт русского народа. СПб.: Типогр. Военного уч. завед., 1848. 348 с.
- Тизенгаузен В.Г.* Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 2. Извлечения из персидских сочинений. М.–Л., 1941.
- Тизенгаузен В.Г.* Сборник материалов, относящихся к истории риалов, относящихся к истории Золотой Орды. СПб., 1884. Т. 1.
- Титлинова Л.* Вехи истории // газета «Знамя». 1989, 25 июля.
- Титоров Й.* Българите въ Бесарабия. София, 1905.
- Тихомиров Н.С.* Слово о полку Игореве. М., 1866.
- Тишков В.А.* О концепции перестройки межнациональных отношений в СССР // СЭ. 1989. № 1.
- Тишков В.А.* О феномене этничности // ЭО. 1997. № 3. С. 3-19.
- Тишков В.А.* Исторический феномен диаспоры // ЭО. 2000. № 2. С. 43-63.
- Тишков В.А.* Наука и жизнь. Разговоры с этнографами. М., 2008.
- Тишков В.А.* Двадцать лет спустя: опыт переосмысления теории и практики межнациональных отношений. Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 200. М., 2009.
- Тодоров Н.* За демографското състояние на Балканския полуостров през XV–XVI в. София, 1960.
- Тодорова Д.* Изследвания на чужди историци и лингвисти за произхода на гагаузите // Втора национална школа на младите историци към Първи международен конгрес по българистика. Т. 2. София, 1981. С. 141-150.
- Тодорова Д.* Облеклото във Варна през втората половина на XIX в. // ИНМ. Кн. 21 (36). 1985а. С. 155-160.

- Тодорова Д.* Облеклото във Варна през втората половина на XX в. // ИНМ. 27 (42). 1985б. С. 159-167.
- Тодорова Д.* Календарни празници и обичаи на гагаузите във Варненско // ИНМ. 1987. Кн. 23 (38). С. 177-185.
- Тодорова Д.* Преживелици от обичайното право във Варненско // ИНМ. 1988. Т. 24 (39). С. 142-149.
- Тойнби А.* Постижение истории. Пер. с англ. М., 1991.
- Токарев С.А.* О системах родства у австралийцев (К вопросу о происхождении семьи) // СЭ. 1929. № 1.
- Токарев С.А.* Этнографические наблюдения в балканских странах // СЭ. 1946. № 2. С. 200-210.
- Токарев С.А.* К постановке проблемы этногенеза // СЭ. 1949. № 3. С. 12-36.
- Токарев С.А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX века. М.–Л.: АН СССР, 1957. 164 с.
- Токарев С.А.* Гагаузы // Этнография народов СССР. Исторические основы быта и культуры. М.: Изд-во МГУ, 1958а. С. 202-204.
- Токарев С. А.* К вопросу о методике изучения терминологии родства // Вестник Московского университета, М., 1958б. Кн. 4.
- Токарев С.А.* Религия в истории народов мира. М.: Политиздат, 1965. 623 с.
- Токарев С.А.* История русской этнографии. М., 1966. 453 с.
- Токарев С.А.* Народные обычаи календарного цикла в странах зарубежной Европы (Опыт структурно-исторического анализа) // СЭ. 1973. № 6. С. 15-29.
- Токарев С.А.* История зарубежной этнографии. М., 1978.
- Токарев С.А.* Ранние формы религии и их развитие. М.: Политиздат, 1990. 621 с.
- Толочко П.П.* Кочевые народы степей и Киевская Русь. СПб., 2003.
- Толстов С.П.* Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен // Проблемы истории докапиталистических обществ. 1935. № 9-10.
- Толстов С.П.* Города гузов // СЭ. 1947. № 3.
- Толстов С.П.* По следам древнехорезмийской цивилизации. М., 1948.
- Толстов С.П.* Огузы, печенеги, море Даукара // СЭ. 1950. № 4.
- Толстой Н.И.* Статьи о фольклоре. М.–Л., 1966.
- Толстой Н.И.* Из «грамматики» славянских обрядов // Труды по знаковым системам. Ученые записки. ТГУ. XV. вып. 576. Тарту, 1982. С. 57.
- Толстой Н.И., Толстая С.М.* Заметки по славянскому язычеству (Вызывание дождя в Полесье) // Славянский и балканский фольклор. М.: Наука, 1978. С. 95-130.
- Толстые Н.И. и С.М.* Заметки по славянскому язычеству. Защита от града в Драгичеве и других сербских зонах // Славянский и балканский фольклор. М., 1981. С. 44-120.
- Толстые Н.И. и С.М.* Заметки по славянскому язычеству (Первый гром в Полесье. Защита от града в Полесье) // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 49-83.
- Толстые Н.И. и С.М.* Теоретические проблемы реконструкции древнейшей славянской духовной культуры // СЭ. 1984. № 4. С. 78-80.
- Томилов Н.А.* Проблемы этнической истории (По материалам Западной Сибири). Томск, 1993. 222 с.
- Тонев В.* Демографски облик, стопанско развитие, просвета и националноосвободително движение през 30-те – 40-те години на XIX в. // Каварна от древността до Освобождението. София, 1984. С. 152-169.

- Тонев В. Гагаузите и национално-освободителните борби през Възраждането // БСП. Велико Търново: Университетско издателство «Св. св. Кирил и Методий», 2000. Т. 7. С. 319-335.
- Топал В. Гагаузская свадьба // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат–Кишиневу, 2006.
- Топоров В. Н. О числовых моделях в архаичных текстах // Структура текста. М.: Наука, 1980. С. 3-58.
- Топузлу Г.Н., Аницупов И.А. Очерки истории гагаузов в XIX в. Кишинёв, 1993. 120 с.
- Традиционная культура народов Передней и Средней Азии. Л., 1970.
- Традиционная пища как выражение этнического самосознания. М., 2001.
- Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск: Наука, 1988. 224 с.
- Трайков В., Жечев Н. Българската емиграция в Румъния. XIV – 1878. София, 1986.
- Тракийски Д. Протойерей Димитър Чакир // Алманах Родолюбец. № 1. София, 1994. С. 166-175.
- Трепавлов В.В. История ногайской орды. М., 2001.
- Трепавлов В.В. Сергей Григорьевич Агаджанов (к 80-летию со дня рождения) // История и историки: историографический вестник. 2007.
- Трефилова О.В. Легенды, предания и мифологические рассказы из гагаузского села Болгарево // Живая старина. № 4. М., 2007. С. 44-47.
- Трефилова О.В. Гагаузская терминология народной духовной культуры в Северо-Восточной Болгарии. Семейная обрядность // Карпато-Балканский диалектный ландшафт. Язык и культура. М.: ИСлРАН, 2008. С. 232-270.
- Трофимчук Н.А. Санитарный очерк обследования водоснабжения, питания, жилища и одежды жителей Казахстана // Казаки. Л., 1930. С. 177-206.
- Трыарский Э. О диалектной дифференциации армяно-кыпчакского языка // СТ. 1987. № 4. С. 23-29.
- Тукан А.А. Ана дили. Окумак киады хазырлык классы ичин. Кишинев, 1958.
- Тукан Б.П. Безударные гласные верхнего и среднего подъема в комратском и вулканештском говорах гагаузского языка // ЛЛМ. 1961а. № 1. С. 55-57.
- Тукан Б.П. Некоторые итоги диалектологической экспедиции по исследованию гагаузских говоров // ЛЛМ. 1961б. № 2. С. 39-44.
- Тукан Б.П. Вулканештский диалект гагаузского языка. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Кишинёв, 1965.
- Тульцева Л.А. Община и аграрная обрядность рязанских крестьян на рубеже XIX–XX вв. // Тюркологический сборник. М.: Наука, 1981.
- Тульцева Л.А. Символика воробья в обрядах и обрядовом фольклоре (В связи с вопросом о культе птиц в аграрном календаре) // Обряды и обрядовый фольклор. М.: Наука, 1982. С. 163-178.
- Тунманн. Крымское ханство / Пер. с немецкого Н.Л. Эрнста и С.Л. Белявской. Симферополь, 1936.
- Туранли Ф. Уруми: історія, мова та культура // Круглий стол «Тюркомовні народи України» (мови та культури татар, гагаузів, урумів, караїмів і кримчаків) у межах конференції «Феномен А. Кримського у світовій науці (до 135-річчя від дня народження)». Київ: Видавничий Дім Дмитра Бураго, 2005. С. 53-56.
- Турбин В.Н. Ситуация двуязычия в творчестве Пушкина и Лермонтова // Лермонтовский сборник. Л., Наука. 1985. С. 91-103.

- Тургенев Н.И.* Россия и русские // Русские мемуары. Избранные страницы. 1800–1825. М., 1989. С. 261-328.
- Турен А.* Возвращение человека действующего. Очерк социологии. Пер. с французского Е.А. Самарской. М., 1998.
- Турецкие сказки / Сост., пер., вступ. ст., прим. И.В. Стеблевой. М.: Наука, 1986. 399 с.
- Турецко-русский словарь. 80 000 слов и словосочетаний. Под ред. Т.Е. Рыбальченко. М., 2005.
- Турецькі героїчні епоси. Дастані / Переклад та літературна обробка віршів з турецької мови Арнаут Ф. І. Київ: Київський університет, 2009. 168 с.
- Туфар Н.Х.* Саклы женкчиләр. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1988. 160 с.
- Туфар Н.Х.* Комратская республика 1906 г. – этап в национально-освободительном движении гагаузского народа // Материалы Междунар. научно-практ. конф., посвященной 7-ой годовщине Гагауз Ери (Гагаузии). Т. I. Комрат: Изд. Комрат. гос. ун-т, 2003. С. 44-47.
- Туфар Н.Х., Туфар Н.Н.* Из истории национально-освободительного движения гагаузского народа в годы первой русской революции (1905–1907 гг.) // Сборник научных трудов. Т. 2. История. Этнография. Образование. Культура. Комрат: Изд. Комрат. гос. ун-т, 1999. С. 24-34.
- Тютюнджиев Ив.* Българската анонимна хроника от XV в. Велико Търново, 1992.
- У Бога все живы. Православный обряд погребения. Основные ошибки при похоронах. Утешение скорбящему. Акафист, Саратов, 1996.
- Уарзиати В.С., Галлиев А.А.* Символы и знаки Великой степи // Каз. АТ и СО. 2006. С. 112-195.
- Уваров А.С.* Сведения о каменных бабах // Труды I Археологического съезда. Т. 1(II). М., 1871.
- Уварова П.А.* К вопросу о каменных бабах // Труды XIII Археологического съезда. Т. II, М., 1908.
- Угринович Д.М.* Обряды, за и против. М.: Политиздат, 1975. 176 с.
- Узун Д.Ф.* Некоторые особенности говоров вулканештского диалекта // Сборник научных трудов. Т. 2. История. Этнография. Образование. Культура. Комрат: Изд-во Комратского Гос. Унив-та, 1999а. С. 73-75.
- Узун Д.Ф.* Некоторые особенности говоров комратско-чадырского диалекта // Сборник научных трудов. Т. 2. История. Этнография. Образование. Культура. Комрат: Изд-во Комратского Гос. Унив-та, 1999б. С. 70-72.
- Украина и България. Етнокултурни и етнолингвистични аспекти. София, 1999.
- Улаков М.З., Чеченов А.А.* Письменные памятники тюркских языков как источник истории современного карачаево-балкарского языка. Нальчик, 2001. 52 с.
- Уложение Гагаузии (Гагауз Ери). Принято 14 мая 1998 г. Комрат, 1998. 88 с.
- Умарзода И.* Арийцы. Душанбе, 2010.
- Умарзода И.* История цивилизации арийцев. Душанбе, 2006.
- Умаров М.У., Бигаев Р.И., Данилов П.А.* О некоторых грамматических особенностях языка гагаузов Средней Азии // Проблемы тюркологии и истории востоковедения. Казань, 1964. С. 245-257.
- Унгууров И.С.* Византийские исторические сочинения. М., 1980.
- Унгуряну О.* Спектр талантов гагаузского изобразительного искусства // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 3. Материалы II Российско-Молдавского симпозиума

- «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации». 20–21 апреля 2007 г. Комрат. М.: Старый сад, 2007. С. 471–478.
- Уорф Б.Л.* Отношение норм поведения и мышления к языку // Новое в лингвистике. Вып. 1. М., 1960.
- Урманчиев Ф.* По следам Белого Волка // СТ. 1978. № 6. С. 12–23.
- Урманчиев Ф.* Золотая волчья голова на знамени (К вопросу о происхождении образа волка в древнетюркском эпосе) // СТ. 1987. № 3. С. 68–73.
- Успенский Г.И.* Власть земли (Очерки) // Избранные сочинения. М.–Л., 1949.
- Успенский Ф.* Образование Второго Болгарского царства // Записки Имперского Новороссийского университета. Т. XXVII. Одесса, 1879. С. 97–416.
- Устройство задунайских переселенцев в Бессарабии и деятельность А.П. Юшневского. Сб. документов. Сост. К.П. Крыжановская, Е.М. Руссев. Ч. 2. Кишинёв: Государственное издательство Молдавии, 1957.
- Фазлаллах Рашид ад-Дин.* Огуз-наме. Пер. с перс., предисловие, комментарий, примеч. и указ. Р.М. Шукюровой. Баку, 1987.
- Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: В 4 т. / Пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева. М., 1964–1973; 2-е изд. М., 1986–1987. Т. 4.
- Фахрутдинов Р.* Кочевой мир средневековой Евразии (обзор археолого-исторической литературы второй половины XX в.) // ТА. Казань, 1998. № 2(3).
- Февр Л.* Чувствительность и история // Бои за историю. М.: Наука, 1991. 629 с.
- Федоров М.* Обыкновенные болезни в бессарабской деревне и их лечение (по материалам в болгарском селении Задунаевке Аккерманского уезда) // КЕВ. 1877. № 9. С. 382–386.
- Федоров-Давыдов Г.А.* Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынских ханов: Археологические памятники. М., 1966. 276 с.
- Федоров-Давыдов Г.А.* Курганы, идолы, монеты. М., 1968.
- Федотов М.Р.* Б. Мункачи о тюркских элементах в венгерском языке // СТ. 1985. № 1. С. 30–37.
- Федотова Л.В.* Сравнительная характеристика смытых почв Комратского района // Сборник научных трудов. Т. 1. Экономика. Технология сельскохозяйственного производства. Комрат: Изд. Комрат. гос. унив-т, 1999а. С. 152–156.
- Федотова Л.В.* Экологические проблемы почв Комратского района // Сборник научных трудов. Т. 1. Экономика. Технология сельскохозяйственного производства. Комрат: Изд. Комрат. гос. унив-т, 1999б. С. 148–151.
- Федотова Л.В.* Все о воде. Комрат, 2005.
- Федотова Л.В.* Адаптационные функции воды в прошлом и настоящем // Курсом изменяющейся Молдовы. Материалы I Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова». Постсоветский период», посвященного 40-летию этносоциологических исследований. 25–26 сентября 2006 г., г. Комрат. М.: Старый сад, 2006а. С. 301–304.
- Федотова Л.В.* Климатические ресурсы: мезо- и микроклиматический потенциал юга Молдовы. Республиканская научно-теоретическая конференция, посвященная 16-летию КГУ // Наука. Культура. Образование. Комрат, 2006б. С. 132–133.
- Федотова Л.В.* Основы устойчивого земледелия в засушливых условиях юга Молдовы // Наука. Культура. Образование. Комрат, 2006. С. 143–144.

- Федотова Л.В.* Природно-географическая и экологическая панорама Буджака – среды обитания гагаузов // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 2. Материалы II Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации». 20–21 апреля 2007 г. Комрат. М.: Старый сад, 2007. С. 53-74.
- Федотова Л.В., Мангул И.Д.* Качество и охрана природной среды, проблемы опустынивания (на примере Гагауз Ери). Комрат, 2006. С. 23-37.
- Феномен идентичности в современном гуманитарном знании. К 70-летию академика В.А.Тишкова. Составители М.Н. Губогло, Н.А. Дубова. М., 2011, 670 с.
- Феномен Удмуртии. 9 томов в 12 книгах. Автор проекта М.Н. Губогло. Руководитель авторского коллектива С.К. Смирнова. Москва-Ижевск, 2001–2008.
- Фехер Г.* Ролята и културата на прабългарите. Значението на прабългарската култура в изграждането на цивилизацията на Източна Европа. София, 1997.
- Фиельструп Ф.А.* Молочные продукты турков-кочевников // Казаки. Л., 1930. С. 263-295.
- Филимонова М.Ф.* К вопросу о семейном положении гагаузской женщины (По материалам песенного фольклора досоветского периода) // Тезисы докл. Первого симпозиума по археологии и этнографии Юго-запада СССР. Кишинёв, 1964. С. 56.
- Филиоглу В.Г.* Ыыл кушаан корафлары (Узоры радуги). Стихи. Кишинев: Нурегюн, 1995.
- Филиоглу В.Г., Занет Ф.И., Мариноглу Ф.И.* Айданлык. Заманнайэрсин, евим! Ёрек Далгасы (Свет. Здравствуй, мой дом! Волнение сердца). Стихи. Кишинев: Литература артистикэ, 1990.
- Филлмор Ч.Дж.* Об организации семантической информации в словаре // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XIV. Проблемы и методы лексикографии. Общая редакция и вступительная статья Б.Ю. Городецкого. М., 1983. С. 23-60.
- Филиппова Е.* Территории идентичности в современной Франции. М., 2010. 300 с.
- Флорец В.* Большая семья и ее жилище в западной Болгарии // СЭ. 1965. № 3.
- Фолклор дин Бужак / Алк. Г.Г. Ботезату ши алт. Кишинэу: Карта молдовеняскэ, 1982. 430 с.
- Фолклорни традиции на Североизточна България // Регионални проучвания на българския фолклор. Т. 3. София, 1993.
- Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л.: Наука, 1974. 274 с.
- Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1984.
- Формозов А.А.* Очерки по первобытному искусству. Наскальные изображения и каменные изваяния эпохи камня и бронзы на территории СССР. М., 1969.
- Формузал М.М.* Феномен Гагаузии: истоки и горизонты развития. (Этнополитическое эссе) // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 2. Материалы II Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации». 20–21 апреля 2007 г. Комрат. М.: Старый сад, 2007. С. 43-52.
- Формузал М.М.* Стабильность и мобильность – гаранты продвинутой культуры // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 4. Материалы к III Российско-Молдавскому симпозиуму «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов». 2008 г., Комрат. М.: Старый сад, 2008. С. 67-88.

- Формузал М.М.* Обращение Михаила Формузала Башкана (Главы) к жителям Гагаузии. Комрат, 2010а.
- Формузал М.М.* Гагаузский вектор развития: в Молдове между Востоком и Западом. Политические традиции и менталитет, как фактор нашего развития // газета Вести Гагаузии. 2010б, 15 октября.
- Формузал М.М., Ашевски В. И., Кристева Н. Н.* Современное состояние и перспективы высшего образования в АТО Гагаузия // Труды Молдавского филиала современного гуманитарного института. Chişinău: Business-Elita, 2005. № 2. Р. 30-33.
- Франс А.* Собрание сочинений в 8-ми томах. Т. 8. Литературно-критические статьи, публицистика, речи, письма. Пер. с французского. М., 1960.
- Фринту Ю.* Из прошлого г. Комрат (Публикации на русском языке подготовил С.С. Булгар) // Вести Гагаузии. 2005. 6 сентября.
- Фрэзер Д.Д.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Пер. с англ. М., 1928. Вып. 3.; М.: Политиздат, 1980. 831 с.
- Фрэзер Д.Д.* Фольклор в Ветхом завете. 2 изд. испр. М.: Политиздат, 1985. 511 с.
- Фукуяма Ф.* Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию. Пер. с англ. М., 2004.
- Хабичев М.А.* Карачаево-балкарский язык // Язык народов СССР. М., 1966. Т. II: Тюркские языки.
- Хабичев М.А.* Карачаево-балкарское именное словообразование. Черкесск, 1971.
- Хабичев М.А.* О чём говорят лексические заимствования // Тюркологический сборник, Черкесск, 1967.
- Хабичев М.А.* Памятник куманских языков // СТ. 1974. № 2. С. 66-70.
- Хабичев М.А., Мусаев К.М.* Лексика тюркских языков в сравнительном освещении. Рецензия // СТ. 1976. № 4. С. 108.
- Хазуров А.А.* Село при вхождении в рынок. Россия: трансформирующееся общество. С. 303-315.
- Хаджиниколова Е.* Българските преселници в южните области на Русия. 1856–1877. София: Наука и изкуство, 1987. 177 с.
- Халаева Н.Д.* Культ волка у предков чеченцев и ингушей и его изживание // Археология и вопросы атеизма. Грозный, 1977.
- Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций // Политические исследования. 1994. № 1. С. 33-48.
- Харбов С.* Каварненци. Разкази. Каварна, 2000. 176 с.
- Харжи И.* Спортклуб «Боз курт»: некоторые итоги // газета «Вести Гагаузии». 2001, 26 июня.
- Харузин Н.* Этнография. Вып. 4. Верования. СПб., 1905. 530 с.
- Хасимов Н.Ш.* Особенности современного этапа исследований средневековых тюркских литературных памятников // СТ. 1987. № 3. С. 110-113.
- Хафизова К.Ш.* Китайская дипломатия в Центральной Азии XIV–XIX вв.). Алматы, 1995.
- Хейвуд Колин.* Некоторые проблемы нумизматического доказательства правлений хана Ногая и Джеки // Источниковедение истории Улуса Джучи (Золотой Орды). От Калки до Астрахани. 1223–1556. Казань, 2001. С. 130-146.
- Хэйзинга Й.* Осень средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах. М., 1988.

- Хеллер Клаус.* Золотая орда и торговля с Западом // Источниковедение истории Улуса Джучи (Золотой Орды). От Калки до Астрахани. 1223–1556. Казань, 2001. С. 111-129.
- Хисамутдинов А. А.* Русские в Бразилии // журнал «Латинская Америка». 2005. № 9.
- Хить Г.Л.* Дерматоглифика народов СССР. М., 1983.
- Хить Г.Л.* Дерматоглифика тюркоязычных народов СССР // Сравнительная антропология башкирского народа. Уфа. 1990.
- Хить Г.Л., Долинова Н.А.* Расовая дифференциация человечества (дерматоглифические данные). М., 1990.
- Хлеб в народной культуре. Этнографические очерки / Отв. ред. С.А. Арутюнов, Т.А. Воронина. М., 2004.
- Хмарський В.М. А. О.* Скальковський – археограф. Киев, 1994.
- Хмарський В.М., Дзиговський О.М.* Брун Пилип Карлович // Професори Одеського (Новоросійського) університету. Біографічний словник. Т. 2. Одеса, 2000.
- Хмельное и иное: напитки народов мира / Отв. ред. С.А. Арутюнов, Т.А. Воронина. М., 2008.
- Хождение Богородицы по мукам / Подг. текста, перевод и комм. М. В. Рождественской // Памятники литературы Древней Руси. XII век. М., 1980. С. 166-183, 651-652.
- Хозяйственно-культурные традиции народов Средней Азии и Казахстана / Сб. ст. М., 1975.
- Хорхе Л. Борхес.* Письмена Бога. М., 1992.
- Хотинец В.Ю.* О содержании и соотношении понятий этническая самоидентификация и этническое самосознание // Социологическое исследование. 1999. № 9.
- Христов П.* Родителската клетва – регулятор на социалната справедливост // БЕ. София, 1992. Кн. 5–6. С. 19–33.
- Христов П.* «Дуркината нива» и сватбеният дарообмен // БЕ. 1999. Кн. 3–4. С. 56-76.
- Христов П.* Общности и празници. Служби, слави, събори и курбани в южнославянското село през първата половина на XX век. София: КОТА ООД, 2004. 248 с.
- Худайбердыева (Аширгельды-гызы) О. А.* Антропонимия и религиозные верования ногайцев Буджакской Орды // Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. Вып. 2. Одесса: Паллада, 2008. С. 119-126.
- Художники Гагаузии. Каталог. Комрат: ИПП «Типар», 1993.
- Художники юга Молдавии / Составитель Р. И. Акулова. Кишинёв, 1985.
- Худуд-ал-Алам.* Перевод и комментарии В.Ф. Минорского. Изд. 1937 г. на англ. языке // <http://dankir.ru/content/view/8854/91/>.
- Худяков Ю.С.* Искусство средневековых кочевников Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1998.
- Худяков Ю.С.* Коллекции кочевнических древностей в музеях Восточного Туркестана // Восток. 2002. № 1. С. 159-162.
- Хынку-Тентюк А. И.* Традиционные верования и обряды молдаван, направленные на охрану урожая // Материалы и исследования по археологии и этнографии Молдовы. Кишинёв: Штиинца, 1992. С. 179-193.
- Цанков К.* Българските фамилни имена в Комрат и района // БСП. Т. 9. Одеса, 2006. С. 405-411.
- Царева Е.Г.* Тотемные изображения на ворсовых коврах Средней Амударьи // У ис-

- токов цивилизации. Сборник статей к 75-летию Виктора Ивановича Сарияниди. М., 2004. С. 202-224.
- Царева Е.Г.* Между львом и тигром (Место и время встречи изменить нельзя) // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 8. Единство и многообразие в системе культурного наследия. Под. ред. М.Н. Губогло, М., 2009. С. 135-148.
- Цветко С.* Български народни песни от Украйна и Крим. София: Марин Дринов, 2005. 178 с.
- Церов И.* Константин Тодоров Абаджиев, първи български учител във Варна // ИВАД. 1914. Кн. 6. С. 5-19.
- Цивьян Т.В.* К мифологической интерпретации восточнороманского колядного текста «Плугушор» // Славянский и балканский фольклор. М.: Наука, 1984. С. 96-116.
- Цицов Н.* Старини в Шабленско (Балчишко) // ИВАД. 1909. Кн. 2. С. 78-79.
- Цонева Е.* Символика на ритуалите при осиновяване на дете у българите // Етнографски проблеми на народната духовна култура. Т. 2. София, 1994. С. 138-169.
- Цырдя Б.* Республика Молдова: деконструкция страны и народа. Кишинёв, 2010. 670 с.
- Цявловская Т.* Рисунки Пушкина. М., 1986.
- Чагин А.И.* Русская литература на переломе эпох: основные векторы развития // Русский язык в странах СНГ и Балтии / Под ред. академиков А.П. Деревянко, А.Б. Куделина, член-корр. В.А. Тишкова. М., 2007. С. 40-47.
- Чакир Д.Г.* Историко-статистическое описание церкви и прихода с. Исерлии, Аккерманского уезда // КЕВ. 1891. № 17-23.
- Чакир Д.Г.* Сказание об иконе Божьей Матери именуемой Троеручицею. Кишинёв, 1893.
- Чакир Д.Г.* Биографический очерк рода и фамилии Чакир. Кишинёв, 1899.
- Чакир И.Н., Славова Л.С.* Ана дили гагауз башланкы школанын 1-жи классы ичин. Кишинев, 1959.
- Чакир М., протоиерей.* История гагаузов Бессарабии / пер. с рум. // Страницы истории и литературы гагаузов. XIX вв. Chişinău, 2005. С. 80-108.
- Чакир М.М.* К предполагаемому съезду церковно-школьных деятелей // КЕВ. 1913. № 16-17. С. 825.
- Чакир М.М.* История гагаузов Бессарабии // Страницы истории и литературы гагаузов XIX – нач. XX вв. Chişinău: Pontos, 2005. С. 80-108.
- Чанков Ж.* Гагаузите в България // Известия на Българското географско дружество. Кн. IV. 1936. С. 48-75.
- Чариков А.А.* Раннесредневековая скульптура из Верхнего Прииртышья // СА, 1976. № 4. С. 153-165.
- Чабаника А.* Будем помнить свое прошлое // газета «Знамя». 2004, 21 мая.
- Чеботарева А.Г.* Минерализация рек Молдавии. Штиинца. Кишинёв, 2008.
- Чеботаренко Г.Ф.* Раскопки курганов в Чадыр-Лунгском районе Молдавской ССР // Результати польових археологічних досліджень 1970–1971 років на території України. Одеса, 1972.
- Чеботаренко Г.Ф.* К вопросу об этнической принадлежности балкано-дунайской культуры в южной части Прутско-Днестровского междуречья // Этническая история восточных романцев. Древность и средние века. М., 1979. С. 86-105.
- Чеботаренко Г.Ф.* Население центральной части Днестровско-Прутского Междуречья в X–XII вв. / Отв. ред. д.и.н. Г.Б. Федоров. Кишинёв, 1982.

- Чеботаренко Г.Ф., Яровой Е.В., Тельнов Н.П.* Курганы Буджакской степи. Кишинёв: Штиинца, 1989. 21 с.
- Чеботарь-Гагауз П.А.* Жана йакын (Близко к сердцу). Стихи. Кишинев: Литература артистикэ, 1989.
- Чеботарь П.А.* Что воскликнул турецкий паша? Кишинёв: Штиинца, 1990.
- Чеботарь П.А.* Подвижник просвещения // И дым отечества... Кишинёв, 1991. С. 57-67.
- Чеботарь П.А.* Гагаузская художественная литература. 50–80-е гг. XX века. Очерки. Кишинёв: Штиинца, 1993. 122 с.
- Чеботарь П.А.* Происхождение гагаузских фамилий // Педагогический журнал. Кишинёв, 1994. № 2. С. 89-91.
- Чеботарь П.А.* Гагаузская художественная литература // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат–Кишинэу: Pontos, 2006. С. 499-544.
- Чеканова А.* Альбомы милые преданья старины // Родина. 2001. № 12.
- Челак Е.* Краеведските проучвания върху бесарабските българи и гагаузи // БСП. Т. 7. Велико Търново, 1999а. С. 617-621.
- Челак Е.К.* Ревизские сказки колонии Твардица как историко-демографический источник // История и культура болгар и гагаузов Молдовы и Украины. (Сборник статей к 100-летию со дня рождения И. И. Мещеряка). Кишинёв: «S.Ş.B.», 1999б. С. 219-238.
- Челак Е.* Училищното дело и културно-просветният живот на българските преселници в Бесарабия (1856–1878). София: ЛИК, 1999в. 244 с.
- Челеби Е.* Пътуване на Евлия Челеби из българските земи през средата на XVII век. (Пер. Д. Г. Гаджанова) // Периодическо списание на българското книжовно дружество в София. 1909. 70. Год. 21.
- Челеби Э.* Книга путешествия. (Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века). Вып. I. М., 1961.
- Челеби Ев.* Пътепис. Превод от османотурски, съставителство и редакция Стр. Димитров. София, 1972.
- Человек и его работа. Социологическое исследование. А.Г. Здравомыслов. В.П. Рожин, В.А. Ядов (Ред.). М., 1967.
- Червенков Н.Н.* Болгарские подданные в Бессарабии (конец XIX в. – 1917 г.) // ЕИМИ. 2000. Т. I. С. 47-51.
- Червенков Н.Н.* Из истории Комрата периода 50-70-х гг. XIX в. // Материалы Международ. научно-практ. конф., посвященной 7-ой годовщине Гагауз Ери (Гагаузии). Т. I. Комрат: Изд. Комрат. гос. ун-т, 2003. С. 37-44.
- Червенков Н.Н.* Создание церквей в болгарских и гагаузских колониях в Бессарабии в первой половине XIX века // Православные храмы в болгарских и гагаузских селениях юга Украины и Молдовы. Вып. I. Болград, 2005. С. 146-168.
- Черемисин Д.В.* Наскальная композиция с изображением колесницы и «танцоров» из Чаганки (Кара-Оюк), Алтай // Археология, этнография и антропология Евразии. 2003, № 3 (15).
- Чернышев В.И.* Темные слова в русском языке // Академику Н.Я. Мару. М. –Л., 1935.
- Чертан Е.Е.* Новые данные об установлении государственной границы России по Дунаю в 1813-1817 гг. // Вековая дружба. Кишинёв, 1961.
- Чествование прихожанами священника с. Исерлия, 4 округа, Аккерманского уезда

- Д.Г. Чакира, по поводу 25-летнего служения его в приходе // КЕВ. 1895. № 23. С. 891.
- Чеченов А.А. Язык памятника «Codex Cumanicus» (XIV в.) в ареальном освещении. М., 1978. 55 с.
- Чеченов А.А. Язык «Codex Cumanicus» и его отношение к современным западнокыпчакским языкам. Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М., 1979. 19 с.
- Чешко С.В. Человек и этничность // ЭО, 1994. № 6. С. 35-49.
- Чижов Г.П. К проблеме изучения динамики численности гагаузов Украины // Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. Вып. 1. Одесса: Паллада, 2007а. С. 108-113.
- Чижов Г.П. Проблема етнологічного і правового визначення статусу етнічних спільнот України в контексті євроінтеграції // Проблеми національно-культурної самоідентифікації українців на Півдні і Сході України в контексті етнополітики Європейського Союзу. Матеріали наукової конференції 6 червня 2007. Одеса, 2007б.
- Чижов Г.П. Этническая структура населения Украины (на примере Одесской области) // Південь України: етноісторичний, мовний, культурний та релігійний виміри. Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (Одеса, 26 жовтня 2007 р.). Одеса, 2007в.
- Чижов Г.П. Этнические группы Одесщины в контексте этнонациональной политики Украины // Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. 2008. Вып. 2.
- Чимпоеш Л.С. К вопросу об эпических традициях в устном народном творчестве гагаузов // Материалы исследования по археологии и этнографии Молдовы. Кишинёв, 1992. С. 227-234.
- Чимпоеш Л.С. Дастанный эпос гагаузов. Кишинёв: MUSEUM, 1997. 199 с.
- Чимпоеш Л.С. Гагаузские народные гуляния // История и культура болгар и гагаузов Молдовы и Украины. Сб. статей к 100-летию со дня рождения И.И. Мещеряка. Кишинёв: «S.Ş.B.», 1999. С. 264-276.
- Чимпоеш Л.С. К вопросу о гагаузском романическом дастане // ЕИМИ. 2000. Т. I. С. 131-135.
- Чимпоеш Л.С. Географические реалии Болгарии в гагаузских дастанах // ЕИМИ. 2001а. Т. II. С. 73-75.
- Чимпоеш Л.С. Деятельность Отдела гагаузоведения: итоги и перспективы // ЕИМИ. 2001б. Т. II. С. 27-28.
- Чимпоеш Л.С. Образ «возлюбленной» в романических дастанах гагаузов // ЕИМИ. 2002. Т. III. С. 115-118.
- Чимпоеш Л.С. Гагаузия: общественная и культурная жизнь. Состояние и проблемы // Круглый стол «Тюркомовні народи України» (мови та культури татар, гагаузів, урумів, караїмів і кримчаків) у межах конференції «Феномен А. Кримського у світовій науці (до 135-річчя від дня народження)». Київ: Видавничий Дім Дмитра Бураго, 2005. С. 60-67.
- Чимпоеш Л.С. Развитие науки и культуры гагаузов: Сотрудничество и перспективы // Материалы Междунар. научно-теор. конф., посвященной 15-летию Комратского государственного университета. Комрат, 2006а. С. 235-237.
- Чимпоеш Л.С. Устное народное творчество гагаузов (к вопросу о классификации) //

- Проблемы классификации, типологии, систематизации в этнографической науке: Материалы Пярых С.-Петербургских этнографических чтений. СПб.: РГПУ им. А.И. Герцена, 2006б. С. 113-117.
- Чимпоеш Л.С.* Дастан как составная часть устного народного творчества гагаузов // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 2. Материалы II Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации». 20–21 апреля 2007 г. Комрат. М.: Старый сад, 2007. С. 439-448.
- Чиракман-Карвуна-Каварна / Васил Василев, Митрофан Велев. София, 1982. 144 с.
- Чистов В.В.* Народные традиции и фольклор. Л.: Наука, 1986. 303 с.
- Чичеров В. И.* Русские колядки и их типы // СЭ. 1948. № 2. С. 105-129.
- Чичеров В.И.* Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI–XIX вв. (Очерки по истории народных верований). М.: АН СССР, 1957. 235 с.
- Чичеров В.И.* Русское народное творчество. М., 1959. 522 с.
- Чолак А.* Нет дома без ковра... Традиционное ткачество гагаузов как феномен культуры // Педагогический журнал. Кишинёв, 1999б. № 1–2. С. 74-77.
- Чолак А.П.* Гагаузско(тюркско)-болгарские взаимослияния в терминологии ткачества // Україна і Болгарія: віхи історичної дружби (матеріали міжнародної конференції, присвяченої 120-річчю визволення Болгарії від османського іга). Одеса, 29-31 живтня 1998 року. Одеса, 1999а.
- Чолов П.* Българите гагаузи. Историческа съдба и съвременни проблеми // Военно-исторически сборник. Кн. 2. София, 1993.
- Чубинский П.П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западнорусский край. Т. IV. Спб., 1877.
- Чудинов В.А.* Лик Мары Булгара и Болгарии // <http://hghltd.yandex.net/yandbtm?gtree>
- Чудинов В.А.* Проблема возникновения болгарской культуры (Рецензия на книгу Газы Фехера о протоболгарах) // <http://www.trinitas.ru/rus./doc>.
- Чык, чык, гүнеш! (Взойди, взойди солнышко!). Стихи. Кишинев: Литература артистикэ, 1981.
- Шабашов А.В.* Опыт сравнительного изучения болгарской и гагаузской систем родства (по материалам Южной Украины) // ЭО. 1995. № 3. С. 84-92.
- Шабашов А.В.* Терминология родства болгар Украины // Записки исторического факультета. Вып. 3. Одеса, 1996. С. 70-78.
- Шабашов А.В.* Гадание по бараньей лопатке как этнокультурный феномен // Археология и этнология Восточной Европы: материалы и исследования. Сборник научных работ, посвященный 60-летию В.Н. Станко. Одесса, 1997а. С. 344-353.
- Шабашов А.В.* Някои теоретични резултати от изследването на системата на родство у българите в Украйна // БСП. Т. 6. Велико Търново, 1997б. С. 353-367.
- Шабашов А.В.* К проблеме типологизации систем терминов родства некоторых этнических общностей Северной Евразии // Алгебра родства. Вып. 4. СПб., 1999а. С. 122-129.
- Шабашов А.В.* К проблеме этногенеза гагаузов. Новые подходы // История и культура болгар и гагаузов Молдовы и Украины (Сборник статей к 100-летию со дня рождения И. И. Мещеряка). Кишинёв: «S.Ş.B.», 1999б. С. 154-176.
- Шабашов А.В.* Ойконимия болгарских населенных пунктов Юга Украины (Одесская, Кировоградская, Николаевская области) // Българска Бесарабия. Вип. 1. Болград, 1999в.

- Шабашов А.В.* Этнографические группы болгар Тарутинского района Одесской области // Записки исторического факультета. Вып. 9. Одесса, 1999г. С. 56-67.
- Шабашов А.В.* К вопросу о происхождении европейских гуннов // Археология та етнологія Східної Європи: матеріали і дослідження. Одеса, 2000а. С. 71-86.
- Шабашов А.В.* Методологические принципы и методика полевых этнографических исследований. Одесса: Гермес, 2000б. 80 с.
- Шабашов А.В.* Гагаузы: система терминов родства и происхождение народа. Одесса: Астропринт, 2002а. 740 с.
- Шабашов А.В.* До реконструкції типології сім'ї болгар і гагаузів Південної Бессарабії у 10-х – 60-х роках ХІХ ст. 1. Постановка проблеми. Загальна типологія родини // Записки исторического факультета. Вып. 12. Одесса, 2002б. С. 104-120.
- Шабашов А.В.* До реконструкції типології сім'ї болгар і гагаузів Південної Бессарабії у 10-х – 60-х роках ХІХ ст. 2. Типологія та еволюція сім'ї у болгар і гагаузів // Записки исторического факультета. Вып. 13. Одесса, 2003а. С. 54-67.
- Шабашов А.В.* О некоторых антропологических особенностях гагаузов в связи с проблемой их этногенеза // Материалы Междунар. научно-практ. конф., посвященной 7-ой годовщине Гагауз Ери (Гагаузии). 21–23 декабря 2001 г. Т. I. Комрат: Изд. Комрат. гос. ун-т, 2003б. С. 93-103.
- Шабашов А.В.* Мир родства древних тюрков // Науковий вісник Миколаївського державного університету. Вип. 11. Історичні науки. Збірник наукових праць. Миколаїв, 2005. С. 73-92.
- Шабашов А.В.* Динамика этнического состава Болградского района Одесской области в ХІХ–ХХ вв. Заселение района. 1810–1862 гг. // Юго-Запад. Одессика. Историко-краеведческий научный альманах. Вып. 1. Одесса, 2006а.
- Шабашов А. В.* Племена монгольского происхождения в составе Буджакской орды // Цырендоржиевские чтения – 2006. Тибетская цивилизация и кочевые народы Евразии: кросскультурные контакты. Сборник научных статей. Киев, 2006б. С. 373-389.
- Шабашов А.В.* Терминология родства и система терминов родства // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат–Кишинэу: Pontos, 2006в. С. 581-588.
- Шабашов А.В.* Этногенез // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат–Кишинэу: Pontos, 2006г. С. 8-43.
- Шабашов А.В.* Хаджибей или Качибей? К вопросу о происхождении названия предшественника Одессы. // Юго-Запад. Одессика. Историко-краеведческий научный альманах. Вып. 3. Одесса, 2007а. С. 45-56.
- Шабашов А.В.* Центральноазиатские древности Буджака (к вопросу о соотношении родоплеменного состава ногайцев Буджакской Орды и государства кочевых узбеков) // Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. Одесса, 2007б. Вып. 1. С. 114-131.
- Шабашов А.В.* Традиционная социальная организация гагаузов // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 5. Материалы III Российско-Молдавского симпозиума «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов» 2008 г., г. Комрат. М.: Старый сад, 2009. С. 227-284.
- Шабашов А.В., Дыханов В. Я.* Особливості традиційної календарної обрядовості гагаузів України // Етнологічний розвиток в Україні та стан української етнічності в діаспорі: сутність, реалії конфліктності, проблеми та прогнози на

- порозі 21 століття. Тези п'ятої Міжнародної науково-практичної конференції 22–25 травня 1997 р. Київ-Чернівці, 1997.
- Шабашов А.В., Челак Е.И., Дыханов В.Я.* Кубей и кубейцы. Одесса, 1999.
- Шабашов А.В., Червенков Н.Н., Суботин Л.В.* и др. Чийшия: очерки истории и этнографии болгарского села Городнее в Бессарабии. Одесса: Астропринт, 2003.
- Шабашов А.В., Шабашова М.Н.* Гагаузско-чувашиские лингвистические параллели // Этногенез и этническая история гагаузов. Материалы и исследования, посвященные 150-летию В. А. Мошкова. Вып. 1. Кишинёв–Етулия, 2002. С. 111-123.
- Шабашов А.В., Шабашова М.Н.* Этнонимия и антропонимия праболгар как источник реконструкции их ранней истории (к постановке проблемы) // Сугдейский сборник. Киев-Судак, 2004. С. 370-383.
- Шабашов А.В., Шабашова М.Н.* Этимология ойконима «Судак» (к постановке проблемы) // Сугдейский сборник. Вып. 2. Киев–Судак, 2005. С. 421-430.
- Шабашов А.В., Шабашова Ю.О.* Система на кръвното родство при българите от Южна Украйна. По материали от Одеска и Николаевска област // БФ. 1994. № 3. С. 71-78.
- Шабашов А.В., Шабашова Ю.О.* К проблеме генезиса антропоморфных надгробных памятников болгар Бессарабии // Україна і Болгарія: віхи історичної дружби (матеріали міжнародної конференції, присвяченої 120-річчю визволення Болгарії від османського іга). Одеса, 1999.
- Шаниязов К.Ш.* О традиционной пище узбеков // Этнографическое изучение быта и культуры узбеков. Ташкент, 1972.
- Шаниязов К.Ш.* О роли кангюйского компонента в этногенезе узбекского народа // Тюркология. Фрунзе, 1988. С. 507-508.
- Шатовалова Г.Г.* Егорьевский цикл весенних календарных обрядов славянских народов и связанный с ним фольклор // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 125-135.
- Шарифуллина Ф.Л.* Традиционная пища и кухонная утварь у касимовских татар // Историческая этнография татарского народа. Казань, 1990. С. 68-79.
- Шафиев Ф.* Этногенез и история миграций тюркских кочевников: закономерности процесса ассимиляции. Баку, 2000.
- Швецов М.Л.* Половецкие святилища // СА. 1979. № 1.
- Шемяков Д.Е.* Очерки экономической истории Бессарабии эпохи империализма. Кишинёв, 1980.
- Шер Я.А.* Каменные изваяния Семиречья. М.–Л., 1966.
- Шеремет В.И.* Турция и Адрианопольский мир. 1829. М.: Международные отношения, 1975. 368 с.
- Шимановский М.* О местных законах Бессарабии. Вып. 1. Одесса: Тип. «Одесского вестника», 1887.
- Шитова С.Н., Гаделгареева Р.Г.* Злаки в повседневной, праздничной и обрядовой пище башкир в конце XIX – начале XX века // Хозяйство и культура башкир в XIX – начале XX века. М., 1979. С. 78-125.
- Шиманов Ив.* Критичен поглед на въпроса за произхода на прабългарите от езиково гледище и етимологията на името българини // СБНУН. Т. XVI–XVII. 1. София, 1909.
- Шиммарев В.* Романские языки юго-восточной Европы и национальный язык Молдавской ССР // Вопросы молдавского языкознания. М., 1953.

- Шкорпил К. и Х.* Североизточна България в географско и археологическо отношение. Сборник за народни умотворени, наука и книжнина. Кн. VII. София, 1892.
- Шкорпил К.* Населението на Кестрич, Варненско, съобщава Г. Антонов // I годишен отчет на Варненско археологическо дружество за 1906–1907 гг. Варна. С. 36-38.
- Шкорпил К.* Населението на Чаушкьой, Балчишко, съобщава Р. Боцанов // II годишен отчет на Варненско археологическо дружество за 1907–1908 гг. Варна. С. 36-38.
- Шкорпил К., Шкорпил Х.* Паметници на гр. Одесос, Варна (Паметници из Българско). Годишен отчет на Варненската държавна мъжка гимназия «Фердинанд I» за 1887 – 1888 учебна година. Варна, 1898.
- Шкорпил К., Шкорпил Х.* Балчик // ИВАД. 1912. 5. С. 47-62.
- Шкорпил К., Шкорпил Х.* Материали към въпроса за «съдбата на прабългарите и на северите» и към въпроса за «происхода на днешните гагаузи» // *Vizantinoslavica*. T. V. Praha. 1933–1934. С. 162-182.
- Шкуратов В.А.* Историческая психология. Издание 2-е, переработанное. М., 1997.
- Шнирельман В.А.* Злоключения одной науки. Этногенетические исследования и сталинская национальная политика // ЭО. 1993. № 3. С. 52-68.
- Шорников М.П.* Буджакский узел: дискуссии по вопросу о создании автономии на юге Молдавии и в придунайских землях Украины. 1988–1991 гг. // Курсом изменяющейся Молдовы. Материалы I Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова». Постсоветский период», посвященного 40-летию этносоциологических исследований. 25-26 сентября 2006 г., г. Комрат. М.: Старый сад, 2006а. С. 178-195.
- Шорников П.М.* Движение гагаузского народа за автономию в период кризиса СССР // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006б. С. 399-413.
- Шорников П.* Національна політика Республіки Молдова на сучасному етапі. // Еврорегіони: потенціал міжетнічної гармонізації. Збірка наукових праць. Чернівці. Букрек. 2004; Федерализация и урегулирование гражданского конфликта в Молдавии. Приднестровская государственность в контексте современного международного опыта федерализма. Тирасполь. 2003.
- Шорников П.М.* Покушение на статус. Этнополитические процессы в Молдавии в годы кризиса. 1988-1996. Кишинев. 1997.
- Шорников П.М.* Социально-политическое положение гагаузов в 20-40-е гг. XX века // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат–Кишинэу: Pontos, 2006в. С. 313-324.
- Шорников П.М., Булгар С.С.* В рядах революционно-освободительного движения Бессарабии // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат–Кишинэу: Pontos, 2006а. С. 298-312.
- Шорников П.М., Булгар С.С.* Экономическое и социально-культурное переустройство гагаузского села // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат–Кишинэу: Pontos, 2006б. С. 349-363.
- Шорников П.М., Булгар С.С.* Экономическое и социально-культурное развитие гагаузского этноса в 50-80-е годы XX в. // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат–Кишинэу: Pontos, 2006в. С. 364-386.
- Шорников П.М., Булгар С.С.* Гагаузская Республика. От конфликта к взаимопониманию и национальному согласию 1991–1994 гг. // История и культура гагаузов.

- Очерки. Комрат–Кишинэу: Pontos, 2006г. С. 414-423.
- Шорников П.М., Булгар С.С.* Автономно-территориальное образование Гагаузия // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат–Кишинэу: Pontos, 2006д. С. 424-434.
- Шрайбер Э.* Сименон и страна детства // Сименон Ж. Мегре сердится. Повести и рассказы. М., 1975.
- Штенберг Л.Я.* Семья и род у народов Северо-Восточной Азии. Ленинград, 1933.
- Шушарин В.П.* Ранний этап этнической истории венгров. Проблемы этнического самосознания. М.: Российская политическая энциклопедия, 1997. 512 с.
- Щеглов Д.* Народные поверья относительно болезней // КЕВ. 1885. № 11. С. 272-286.
- Щепкина М.В.* Замечания о палеографических особенностях рукописи «Слова о полку Игореве» // Труды Отд. древ. русск. Литературы. Т. IX. М.; Л., 1953.
- Щербак А.М.* Огуз-наме. Мухаббат-наме. Памятники древнеуйгурской и староузбекской письменности, М., 1959. 170 с.
- Щербак А.М.* Названия домашних и диких животных в тюркских языках // Историческое развитие лексики тюркских языков. М., 1961. С. 162–172.
- Щербак А.М.* Введение в сравнительное изучение тюркских языков. СПб., 1994.
- Щербак А. М.* Печенежский язык // Языки мира: Тюркские языки. М., 1997. С. 107-110.
- Щербакова Т. А.* Памятники типа Этулия (истоки и пути формирования) // Древнейшие общности земледельцев и скотоводов Северного Причерноморья. Киев, 1991.
- Эварницкий Д.И.* Каменные бабы // Исторический вестник. 1890. № 1, июль.
- Эдиева Ф.Д.* Обычное право в системе общественных отношений карачаевцев в XIX в. М.
- Элиаде М.* Космос и история. М.: Прогресс, 1987. 312 с.
- Элиот Т.С.* К определению понятия культуры // Звучащие смыслы. Альманах. СПб., 2007. С. 7-60.
- Элленбергер В.* Трагический конец бушменов. М., 1956.
- Энциклопедический словарь «Латинская Америка». Гл. редактор Вольский В. В. М., 1980.
- Энциклопедия афоризмов: Россыпи мыслей. М., 2001.
- Эренбург И.Г.* Оттепель // газета «Знамя». 1954. № 5.
- Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Вып. 11. М., 1984.
- Этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий. Омск, 1984.
- Этническая мобилизация и межэтническая интеграция / Сост. и отв. ред. М. Н. Губогло. М., 1999.
- Этническая экология: народы и их культура / Под общ. ред. Н.А. Дубовой, Л.Т. Соловьевой. М., 2008.
- Этногенез и этническая история гагаузов. Исследования и материалы / Сост. Курогло С.С. Вып. 1. Кишинёв–Етулия: Научное историко-культурное общество «Наследие гагаузов», Комратский Государственный университет, Краеведческий музей с. Етулия, 2002.
- Этногенез и этническая история тюркских народов Сибири и сопредельных территорий. Сб. научных трудов. Омск, 1983.

- Этнографические исследования в Республике Молдова (История и современность). Кишинёв, 2006.
- Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры. М.: Наука, 1987. 562 с.
- Этнография каракалпаков. XI – начало XX вв. (Материалы и исследования). Изд. подгот. Т.А. Жданко, С.К. Камалов. Галилей, 1980.
- Этнография народов СССР. Сб. ст. Л., 1971.
- Этнография питания народов стран Зарубежной Азии. М., 1981.
- Юлдашев А.А.* Глаголы чувственного восприятия (*verba sentiendi*) в тюркских языках // Историческое развитие тюркских языков, М., 1961. С. 294-321
- Юраков А.В.* Доверительность как социальный капитал трансформирующегося российского общества (По материалам этносоциологического исследования в Башкортостане, Татарстане и Удмуртии). Автореф. дисс. ... канд. истор. наук. М., 2004.
- Юраков А.В.* Стратегия выживания населения в селах и городах Гагаузии: Казаклия и Вулканешты // Гастарбайтерство. Факторы выталкивания и притяжения. М., 2006. С. 135.
- Юрченко А.Г.* Русские и половцы перед лицом монгольского вызова (1223). // ТС. Россия и тюркский мир. 2002. С. 385-400.
- Юсифов Ю.Б.* Ранние контакты Месопотамии с северо-восточными странами (Приурмийская зона) // Вестник Древней Истории. 1987. Т. 1.
- Язлыев Ч.* Аталычная организация у мургабских туркмен в XIX – первой четверти XX вв. // СЭ. 1989. № 5.
- Яковлев П.Л.* Записки москвича. М., 1828. Кн. 1–2.
- Якубовский А.* Рассказ Ибн-ал-Биби о походе малоазийских турок на Судак, половцев и русских в начале XIII в. // Византийский временник. Т. XXV. Ленинград, 1927. С. 53-76.
- Якубовский А.Ю.* О русско-хазарских и русско-кавказских отношениях в IX–X вв. // Известия АН СССР. Серия истории и философии. № 5. 1946.
- Якубовский А.Ю.* Вопросы этногенеза туркмен в VIII–X вв. // СЭ. 1947. № 3.
- Якубовский А.Ю.* Вопросы этногенеза туркмен в VIII–XI вв. // Очерки из истории туркменского народа и Туркменистана в VIII–XIX вв. Ашхабад, 1954.
- Якушин Е.И.* Заметки о влиянии религиозных верований и предрассудков на народные юридические обычаи и понятия // ЭО. 1891. № 2.
- Ямсков А.Н.* Методы изучения этносоциальной поляризации // Методы этноэкологической экспертизы. Отв. ред. В.В. Степанов. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 1999. С. 201-214.
- Ямсков А.Н.* Временные трудовые миграции за рубеж гагаузов села Чишмикией // Русский язык в тюрко-славянских этнокультурных взаимодействиях. М., 2005.
- Ямсков А.Н.* Гастарбайтерство сельских гагаузов: масштабы и причины развития, направления выездов (по исследованиям 2005–2006 гг. в селах Кириет-Лунга и Чишмикией) // Курсом изменяющейся Молдовы. Материалы I Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова». Постсоветский период», посвященного 40-летию этносоциологических исследований. 25–26 сентября 2006 г., г. Комрат. М.: Старый сад, 2006. С. 141-171.
- Ямсков А.Н.* Социально-демографические показатели адаптированности сельского

- населения к постсоветским условиям жизни // Экология древних и традиционных обществ. Доклады конференции. Вып. 3. Отв. ред. Н.П. Матвеева. Тюмень: изд. «Вектор Бук», 2007. С. 302-305.
- Ямсков А.Н.* Гастарбайтерство в гагаузских селах Бешалма, Кириет-Лунга и Чишмикиой (по данным этнографических и статистических исследований 2005-2007 гг.) // Гастарбайтерство. Факторы адаптации. Под общей ред. М.Н. Губогло. М., 2008. С. 63-120.
- Ямсков А.Н., Дубова Н.М.* Свет и тени гастарбайтерства в с. Чишмикиой // Гастарбайтерство. Факторы выталкивания и притяжения. М., 2006.
- Янсон Ю.* Статистические исследования о хлебной торговле в Одесском районе. СПб., 1870.
- Янышев-Волошин А.И.* Гагаузы. Славяно-тюркский союз – выбор истории. М.: Знание, 1993. 48 с.
- Яранов Д.* Преселническо движение на българи от Македония и Албания към източните български земи през XV до XIX век // Македонски преглед, 1932. Год. 7. Кн. 2-3.
- Ярмоленко М.І.* Етнічні функції матеріальної культури гагаузів півдня України // Етнічність в історії та культурі: матеріали і дослідження (Одеський державний університет ім. І.І. Мечнікова). Одеса, 1998а.
- Ярмоленко М.І.* Поселення гагаузів в Придунав'ї // Науковий вісник Ізмаїльського державного педагогічного інституту. Вип. 3. Измаил, 1998б.
- Ярмоленко М.І.* Гагаузи (історія і сучасність) // Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень. Вип. 8. Измаил, 1999а.
- Ярмоленко М.І.* Общность элементов материальной и духовной культуры гагаузов и болгар, компактно проживающих на юге Украины // Наша школа. № 2-3. Измаил, 1999б.
- Ярмоленко М.І.* Церква і школа – провідники освіти і культури гагаузського населення Бессарабії у XIX ст. // Науковий вісник Ізмаїльського державного педагогічного інституту. 2000а. Вип. 9.
- Ярмоленко М.І.* Гагаузы на территории нашего края // Суворовские чтения. Вып. 1. Измаил-Одесса, 2000б.
- Ярмоленко М.І.* Гагаузи – один народ у двох державах // Народознавчі зошити. Львів, 2001а. № 3.
- Ярмоленко М.І.* Розселення та облаштування гагаузів у Бессарабії (XIX – поч. XX ст.). Автореф. дис. ... канд. іст. наук. Львів, 2001б.
- Яровая В.А.* Этнографические параллели в традициях народной пищи молдаван и гагаузов // Материалы Междунар. научно-практ. конф., посвященной 7-ой годовщине Гагауз Ери (Гагаузии). 21–23 декабря 2001 г. Т. I. Комрат: Комрат. Гос. ун-т, 2003. С. 119-121.
- Яровая В.А.* Традиции гостеприимства – визитная карточка молдаван // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 7. М., 2009. С. 207-216.
- Яровой Е.В.* Погребальный обряд некоторых скотоводческих племен Среднего Прута (по материалам раскопок у ела Корпач) // Курганы в зоне новостроек Молдавии. Кишинёв, 1984.
- Яровой Е.В.* Раскрывая тайны курганов. Кишинев: Штиинца, 1992.
- Яровой Е.В.* К вопросу о музее археологии Буджака // Материалы Междунар. научно-

- практ. конф., посвященной 7-ой годовщине Гагауз Ери (Гагаузии). 21–23 декабря 2001 г. Т. I. Комрат: Изд. Комрат. гос. ун-т, 2003. С. 47-53.
- Ястребов И.С.* Обычаи и песни турецких сербов в Призрене, Ипеке, Мораве и Дабре. СПб., 1886. 503 с.
- Яцуржинский Хр.* Свадьба малорусская как религиозно-бытовая драма // Киевская старина. 1896. Т. V.
- A.von Gabain.* Die Sprache des Codex Cumanicus // Philological Turcical Fundamenta. I. Wiesbaden, 1959. P. 46-73.
- A.von Gabain.* Komanische Literatur // Philological Turcical Fundamenta. II. Wiesbaden, 1965. P. 243-251.
- Abdülkadir Inan.* Codex Cumanicus bilmecelesine dair. Istanbul, 1939. N 3-4.
- Agulnikov S.* Necropola culturii Belozerka de la Cazaclia. București, 1996.
- Ai (aiozlu) Evanghelieasâ / gecirdi gagauz dilinea protoierei M. Ciachir. Tipografia Eparhiala: Cartea Românească, 1930.
- Allard C.* La Bulgarie Orientale. Paris, 1864.
- Ana Sözü – «Родное слово» (газета на гагаузском языке, г. Кишинев, РМ).
- Anadolu selcuklu Devletinde uc kardes Dervi (1246–1266): Yuksek Lizans tezi Hazirlayan Kansu Ekici Danisman: Prof. Dr. Kemal Gode/ Isparta, 2005, 126 с. // <http://tez.sdu.edu.tr/Tezler/ts00412.pdf>
- Angeli T.* Çiçeklär açtii zaman. Kisinev, 2008. 352 с.
- Arbore Z.K.* Besarabia în secolul al XIX-lea. București, 1899. P. 197-199.
- Arbore Al.P.* Informațiuni etnografice și mișcări de populațiune în Basarabia sudică și Dobrogea în veacurile al XVIII-lea și al XIX-lea cu specială privire la coloniile bulgărești din aceste regiuni // Analele Dobrogei. An. X. Cernauți, 1929. P. 1-66.
- Arbore Al. P.* Noi informații etnografice, istorice și statistice asupra Dobrogei și a regiunilor basarabene învecinate Dunarii // Analele Dobrogei. An XI. Cernauți, 1930. P. 1-12, 65-94
- Arbore Al. P.* Caracterul etnografic al Dobrogei Sudice (din epoca turcească până la 1913) // Analele Dobrogei. N 3. Cernauți, 1938.
- Argunşah M.* Gagavuz Türklerinin Kullandığı Alfabetler // Türk dili. eylül, 1994. S. 513.
- Arnaut T.* Gagauzlar'da Fıkralar ve Nasrettin Hoca // Uluslararası Nasreddin Hoca Bilgi Şöleni (Sempozyumu) Bildirileri. 24–26 Aralık, 1996 İzmir, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları. Ankara, 1996. S. 227-231.
- Arnaut T.* Gagauz ve Kıbrıs Manileri Arasındaki Paralellikler // II Uluslararası Kıbrıs Araştırmaları Kongresi (Gazimağusa, 24–27 Kasım 1998)'nde sunulan bildiri. Kıbrıs Araştırmaları Merkezi Yayınları. Gazimağusa. Cilt IV. 1998. S. 159-163.
- Arnaut T.* Gagauz Folklor Türklerinde İlkyaz Yortusu // III Uluslararası Türk Dünyasında Nevruz Bilgi Şöleni (Elazığ, 20 Mart 1999)'ninde sunulan bildiri. «Ana Sözü» gazetesi (Kişinev). Sayı: 354. Mayıs 1999a. S. 1-2.
- Arnaut F.İ.* Gagauz folklorunda maani nevi (Türkiye ve Azerbaycan mani-bayatı örnekleriyle karşılaştırma): Filoloji ilimleri adayı sunulmuş tez çalışmasının özeti. Bakı, 1999b.
- Arnaut T.* Gagauz Masalları ve Kıbrıs Masalları Arasındaki Paralellikler // III. Uluslararası Kıbrıs Araştırmaları Kongresi (Gazimağusa, 13–17 Kasım 2000)'nde sunulan bildiri. Kıbrıs Araştırmaları Merkezi Yayınları, Gazimağusa, 2000, S. 127-138.

- Arnaut T.* Manilerin Diğer Folklor Türleriyle İlişkisi // IV Uluslararası Gagauz Kültürü Sempozyumu (Gazimağusa, 16–18 Kasım 1999)’nda sunulan bildiri. Kıbrıs Araştırmaları Merkezi Yayınları. Gazimağusa, 2001. S. 53-62.
- Arnaut T.* Gagauz türkü ve manilerinde deniz sembol işaretleri // Kıbatek uluslararası Türk Kulturunde Deniz Sembolu ve Deniz Edebiyatı Sempozyumu Bildirileri Antalya 27 nisan – 2 mayıs 2008. S. 297-300.
- Arseven V.* Gagauz Halk Türküleri // Musiki Ansiklopedisi. İstanbul, 1947. Sayı: 16. S. 13; 1947. Sayı: 18. S. 14.; 1947. Sayı: 19. S. 19; 1947. Sayı: 20. S. 15; 1948. Sayı: 22. S. 7.
- Arseven V.* Gagauz Halk Müziği ile Anadolu Halk Müziği Hakkında Mukayeserli bir İnceleme // Türk Folkloru Araştırmaları. İstanbul, 1952. Sayı 2. S. 494-496.
- Ayoglu Miti.* Katalog. İstanbul, 2001.
- Baboglu N.* Bucaan tarafında. Gani. (На Буджакской стороне. Гани) Рассказы. Кишинёв, 2006.
- Baboglu N. İ.* Güz çiçekleri. Избранные стихи: Pontos. Кишинёв, 2003.
- Baboglu N.İ.* Mumnar saalik için (Свечи во здравие). Пьеса. Ana sözü. Chişinău, 1999.
- Baboglu N.İ.* Publiştika yazılarından (Из публицистики). Chişinău, 2000.
- Baboglu N.İ.* Gagauzların kaderi (Судьба гагаузов). Рассказы. Chişinău: Pontos, 2003.
- Baboglu N.İ.* Uzak yollarım... Seçmä yaratmalar (Избранные произведения). Кишинёв, 2009.
- Baboglu N., Baboglu İ.* Gagauz literaturası. Hrestomatiya VIII-ci – IX-cu klaslar için. Chişinău, 1997.
- Babuşca M.* Considerații privind originea și evoluția istorică găgăuzilor // Caietele Laboratorului de Studii Otomane. București, 1993. Nr. 2.
- Balard M.* Gênes et l’Ostre mer II. Actes de Kilia nu notare Antonio di Ponzo. Paris, 1980.
- Balaseff G.D.* L’empereur Michel VIII Paleologue et l’etot des oguzes aux bords de la Mer Noire. Iassy, 1940a. (Перевод на французский с греческого.)
- Balaseff G.D.* Imparatul Mihail VIII Paleologul si stanul oguzilor pe Tarmul Marii Negre / Editi intocmita dupa Textul Grecesc cu o introducere de g.i. Bratianu Jasi, 1940b. (Перевод на румынский с греческого.)
- Bankova I.D.* Sayı nişanınınan lafbirleşmeleri gagauz dilindä // Сборник научных трудов. Т. 2. История. Этнография. Образование. Культура. Комрат: Изд-во Комратского Гос. Унив-та, 1999. С. 76-78.
- Barcan O.L.* Caractere religieux et caractere seculier des institutions ottomanes. Contributions a la histoire economique et sociale de l’Empire ottoman. Louvain, 1983.
- Batzaria N.* Originea Găgăuzilor (Traducere după originea bulgăresc. Autor: A. Manov). București, 1940. 51 p.
- Baurçulu L.* Maanilər. Folklor baalantıları hem türk halkların poeziya yaratmalarında // Сборник научных трудов. Т. 2. История. Этнография. Образование. Культура. Комрат: Комратский гос. ун-т, 1999. С. 66-69.
- Bazin L.* Les calendriers turcs anciens et medievaux. Lille, 1974. S. 624-650 (chapitre IX, Le calendrie des Coans).
- Bazin L.* Les systemes chronologiques dans le monde turc ancien. Budapest–Paris, 1991 (Biblioteca Orientalis Hungarica, XXXIV).
- Bazin L.* Les Gagaouzes: leur langue // Cahiers Balkaniques. N 25. «Les Oubliés des Balkans», INALKO, 1997. P. 197-201.

- Benim topraam – Gagauziya = Моя земля – Гагаузия: Каталог художников. Ankara, 2000; Gagağuz Resamlari: Sergi Katalogu. Komrat, 1993.
- Bercu O.* Învățămintul în mediul populației găgăuze din Basarabia 1918–1940 // Anuarul Institutului de cercetări interetnice. Vol. VI. Chișinău, 2006. P. 70-73.
- Bigaev R.I., Danilov P.A., Umarov M.U.* Aspects du Folklore des gagaouzes de l'Asie Centrale // *Studia and acta Orientalia*. 1960-1961. III. P. 31-45.
- Bilici F., Candea J., Popescu A.* Enjeux Politiques, Economiques et ilitaires en Mer Noire (XIV–XXI siecles). Etudes a'la memorie de Mihail Guboglu. Braila, 2007. 760 p.
- Blau O.* Вевер Volksthum und Sprache der Kumanen // *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesell. Schaft*. 29. Leipzig, 1875. P. 556-587.
- blood groups and other polymorphisms. London: Oxford University Press, 1976.
- Boas F.* The social organization and the secret societies of the Kwakiutl Indians. Washington. 1897.
- Bobulescu C.* Lăutari și hori în pictura bisericilor. București. 1940.
- Bodrogligeti Andreas.* Preliminary notes on the Edition of the Persian Glosses of the Codex Cumanicus // *AOASH*. 22. 1969. C. 230-239.
- Bodrogligeti Andreas.* The Persian Vocabulary of the Codex Cumanicus // *Biblioteca Orientalis Hungaria*, 16. Budapest, 1971.
- Boev E.* The Scientific Problem Gagausians. Facts, Presumptions, Inventions and Pseudo Science // *South East European Monitor*. Vol II. № 5. Vienna, 1995. P. 60-73.
- Boldur A.V.* Istoria Basarabiei. Ed. a II-a. București: Victor Frunză, 1992.
- Borotav P.N.* Koroglu destanı. İstanbul, 1931.
- Borotav P.N.* Folklor ve edebiyat. I. İstanbul, 1939.
- Brătescu C.* Populația Dobrogei // *Analele Dobrogei*. Vol. IX. Cernauți, 1928.
- Buletinul Demografic al României. № 3, martie. București, 1937.
- Bulgar S.S.* Daniil Gargalık – brazilialı bir gagauz // журнал «Sabaa Yıldızı». Comrat, 2009. № 44. S. 34.
- Bulgar S.S.* Gagauz ustası. Рассказы для детей. Кишинёв, 2009.
- Butură V.* Cultura spirituală românească. București, 1992.
- Buzilă V.* Pâinea aliment și simbol. Chișinău, 1999.
- Çağdaş Moldavya şiiri antolojisi (Антология современной молдавской поэзии). Hazırl. Nasrattinoğlu İ. Ü. Ankara, 1992. 113 s.
- Çakir M.* Gagauzlar: istoria, adetlär, dil hem din. Chișinău: Pontos, 2007. 218 p.
- Călătorii pentru cercetarea Documentelor Turcești aflate în arhivele din R. P. Bulgaria // *Revista arhivelor. Anul XLVII. Vol. XXII. N. 1. București, 1970. P. 275-284.*
- Călătorii Străini despre Țările Române. București, 1976. Vol. VI. P. 311-775.
- Candea V.* Kurze Geschichte Rumaniens. Bucuresti. 1977.
- Cantemir D.* Descrierea Moldovei (Descriptio Moldaviae), 1716. OPERE. Edit. Academiei. Vol. I. București, 1956; 1973.
- Cartea Roșie a Republicii Moldova. Chișinău, 2000.
- Catlin G.* Illustrations of the manners, customs and condition of the // *North American Indians*. London, 1876.
- Celebi A.* Gagauzların Tarihi // *Divi ve Folkloru Hakkında. Gazi Egitim Fakultesi Dergisi*. Cilt. I. Ankara, 1985. S. 1.
- Celebi Ev.* Seyahatnames. Istanbul, Dersaadet, 1314 // *Cronici turcești privind țările romane, I (sec. XVII), Intocmit de M. A. Guboglu și M. Mehmet*. București, 1966a.

- Celebi Ev.* Seyahatnamesi, Mehmed Zillioğlu. Ucuncu Cilt. İstanbul, 1966b.
- Ciachir M.* Explicația numirilor turco-tătare ale orașelor, comunelor, cătunelor și fermelor din Moldova dintre Prut și Nistru și unele tradițiuni păstrate în legătură cu aceste numiri // Revista societății istorico-arheologice bisericești din Chișinău. 1921. Vol. XIII. P. 41-55; 1922. Vol. XIV. P. 57-88; 1924. Vol. XV. P. 76-82.
- Ciachir M.* Religiozitatea găgăuzilor // Viața Basarabiei. Chișinău, 1934a. Nr. 3. P. 21–28.
- Ciachir M.* Basarabiealâ Gagauzlarân istorieasâ. Chișinău, 1934b (см. также: Çakir M. Besarabiyalı gagauzların istoriyası. II-е издание. Chișinov, 2005).
- Ciachir M.* Dreptatea Găgăuzii din Basarabia // Viața Basarabiei. Chișinău, 1934c. Nr. P. 11–14.
- Ciachir M.* Curbanele sau sacrificial // Viața Basarabiei. Anul III. Nr. 6. Chișinău, 1934d.
- Ciachir M.* Obiceiurile religioase ale găgăuzilor din Basarabia // Viața Basarabiei. Chișinău, 1934e. Nr. 6-7. P. 4–8.
- Ciachir M.* Obiceiurile găgăuzilor la nunți // Viața Basarabiei. Chișinău, 1936. Nr. 3–4.
- Ciachir M.* Dicționar gagauzo(turco)-român. Chișinău, 1938.
- Çimpoș L.* Gagauz fıkraları ve nükteleri (Milletlerarası türk halk edebiyatı ve folklor kongresi. Konya, 1993) // Erciyes. Kayseri, 1998. Nr. 245. S. 16-18.
- Çimpoș L. S.* Duygu başçesi (Сад чувств). Стихи. Chișinău: Pontos, 2001.
- Ciobanu St.* Basarabia: populația, istoria, cultura. Chișinău, 1922.
- Ciobanu St.* Cultura românească în Basarabia sub stăpînirea rusă. Chișinău, 1992.
- Cocicov J.* Imigração bulgaros e gagauzos bessarabianos “Romenos”. Brazil, Uruguai. Ribeirão Preto. 2007.
- Codex Cumanicus. Edited by Geza Kuun. With the Prlegomina to the Codex Cumanicus by Louis Ligeti. Budapest, 1981.
- Codex Cumanicus. Ed. Kuun G. With the Problegomina to the Codex Cumanicus by Louis Ligeti. Budapest, 1981.
- Cojocaru N.* Folclor din Moldova // Cîntece obiceiuri și tradiții populare românești. Vol. V. București, 1984.
- Cojocaru D.* Structura nunții tradiționale în Basarabia. Teza de doctorat. Chișinău, 1998.
- Conea I., Donat I.* Contribution a letude de la toponimie petcheneque comane de la plaine roumaine du Bas-Danube // Contributions Onomastiques. Bucarest, 1958.
- Costăchescu M.* Folclor din Moldova. Texte alese din colecții inedite // Inedile editura pentru literatură. Vol. I–II. București, 1969.
- Costăchescu O.* Stoian I. Din datina Basarabiei. Chișinău, 1936.
- Costenco N.* Apostolul protoiereu Mihail Ciachir // Viața Basarabiei. 1938. Nr. 10. P. 65-67.
- Cregorae N.* Byzantina Historia. Ed. L. Schopen. I. Bonn, 1829 (= ГИБИ, XI. София, 1983).
- Cuvînt Moldovenesc. (gazeta) Кушинеv, 1932.*
- Darrouzès J.* Les Régestes des actes du Patriarchat de Constantinople. I: Les actes des patriarches, Fac. 5. Les Régestes de 1310 à 1376. Paris, 1974.
- Darrouzès J.* Les Régestes des actes du Patriarchat de Constantinople. I: Les actes des patriarches, Fac. 6. Les Régestes de 1377 à 1410. Paris, 1979.
- Darrouzès J.* Notitiae eppiscopatum ecclesiae Constantinopolitaniae. Paris, 1981.
- Decei A.* Dobrudca // Islam Ansiklopedisi. Cilt. 3. İstanbul, 1945. S. 628-643.
- Decei A.* Bucak // Islâm Ansiklopedisi. Cilt. 3. İstanbul, 1949. S. 742.

- Decei A.* Le probleme de la colonisation des Turos Seljoukides dans la Dobrodgea au XIII-e Siecle // *Tarih Arařtırmaları Dergisi*. Cilt. IV. Ankara, 1968. S. 81-111.
- Decei A.* Problema colonizării turcilor seldgiukizi în Dobrogea secolului al XIII-lea // *Relații Româno-Orientale*. București, 1978. P. 169-192.
- Densușianu O.* Graiul din Țara Hațegului. București, 1915.
- Densușianu O.* Historie de la labque roumanie. București, 1929.
- Der Codex Cumanicus: Entstehung u Bedeutung / Von Dagmar Drull*. Stuttgart, 1980, 143 c.
- Dermenci M. M.* İtraf (Исповедь). Günah çıkarma eseleri (Эссе). Safin-grup. Comrat.
- Descriptio Europae orientalis – Imperium Constantinopolitanum, Albania, Serbia, Bulgaria, Ruthrnia, Ungaria, Polonia, Bochemia anno MCCCVIII exarhata editit praefatione et annotatibus instruxit O. Gorca*. Cracoviae, 1966.
- Diaconu P.* Les Petchenegues au Bas-Danube. Bucarest, 1970. 158 p.
- Diaconu P.* Les Coumans au Bas-Danube au XI-e XIII-e Siecles. București, 1978. 158 p.
- Dictionar explicativ al limbii română*. București, 1975.
- Dictionar gagauzo(turco)-roman pentru gagauzii din Basarabia / M. Ceachir. Chișinău*.
- Dictionnaire etimologique et Historique*. Paris, 1989.
- Diez H.F.* Denkwürdigkeiten von Azien. Bd. I-II. Berlin, 1811-1815.
- Dobrogea. Cincizeci de ani de viața românească*. București, 1928.
- Documenta Romaniae historica. B.Țara Românească (1274–1500)*. București, 1966.
- Documente privind istoriei României. B.Țara Românească (1274–1500)*. București, 1953.
- Doerfer G.* Das Gagauzische // *Philologiae turcicae. Fundamenta I*. Wiesbaden, 1959a. P. 260-271.
- Doerfer G.* Die gagauzische literatur // *Philologiae Turcicae fundama. T. I*. Wiesbaden, 1959b. P. 260-272.
- Drâmba Vl.* Aspecte din fonetică găgăuză. *Fonetică și dialectologie*. Vol. II. București, 1960. P. 121-129.
- Drimba Vl.* Cercetări asupra foneticii găgăuze (I-II) // *Studii și cercetări lingvistice*. Anul XII. 1961. Nr. 3. P. 399-419; Nr. 4. P. 555-575.
- Drimba V.* Remarques sur les parlers gagaouzes de la Bulgarie du Nord-Est // *Rocznik Orientalistyczny*. Warszawa, 1963. T. XXVI. 32. S. 63-89.
- Drimba Vl.* Etudes gagaouzes (I). L'origine des mots paroxymons termines par –u, –ü et –i // *Revue de linguistique*. T. IX. 1964a. № 2. P. 203-211.
- Drimba Vl.* Etudes gagaouzes (II). Les derives en -ka // *Revue de linguistique*. T. IX. 1964b. № 3. P. 325-331.
- Drimba Vl.* La reparation des parles turcs de Dobrudja // *Acta Orientalia Hungarica*. Budapest, 1970a.
- Drimba V.* Problemes d'une nouvelle e'dition du Codex Cumanicus // *Revue Roumaine de Linguistique*. 15. 1970b. Nr. 3. S. 209-221.
- Drimba V.* Notes sur quelques gloses du «Codex Cumanicus» // *Вопросы тюркологии. К шестидесятилетию академика АН Азербайджанской ССР М.Ш. Ширалиева*. Баку, 1971.
- Drimba Vl.* *Sintaxe Comane*. București-Leiden, 1973.
- Drimba Vl.* Le Gagaouze-Dialecte de la Lanque la Lanque Tuque. I *Türk Dili Bilimsel Kurultayına Sunulasın Bildiriler. Bilimsel Bildiriler – 1972*. Ankara, 1975.
- Drimba V.* Presupuse influente turcica in romana comuna // *Studii si Cercetari Lingvistice*. 31. Bucaresti, 1980. C. 73-79.

- Drimba V.* Dobruca Tatar atasozleri // Turk Folklor Arastirmalari. Istanbul, 1985. № 1. S. 25-36
- Drimba V.* Essai d'interpretation de quelques mots comans non gloses du Codex Cumanicus // WZKM. 76. 1986. S. 81-86.
- Drimba V. (Drâmba Vl.)*. Codex Comanicus. Edition diplomatique avec Facsimiles. Editura Enciclopedică. București, 2000.
- Dron I.* Tiraşpol – mărturie toponimică a continuităţii populaţiei băştinaşe în sudul Basarabiei // Studii şi cercetări. (Articole selecte). Chişinău: Pontos, 2001a. P. 134-137.
- Dron I.* Provenienţa numelui topic Vulcăneşti din sudul Basarabiei // Anuarul Institutului de cercetări interetnice. Vol. II. Кишинэу, 2001b. P. 155-157.
- Dron I.* Despre provenienţa etnonimului găgăuz // Studii şi cercetări. (Articole selecte). Chişinău: Pontos, 2001c. P. 317-320.
- Dron I.* A ezistat oare un stat numit “Ţara Uzilor”? // Studii şi cercetări. (Articole selecte). Chişinău: Pontos, 2001d. P. 339-342.
- Dubova N.A., Varzari A.M., Rozhanskaya A.E., Suvorova N.A.* Complex morpho-functional, odontological and genetic investigations among Gagauz population of Moldova Republic // Collegium Anthropologicum. Vol. 26. Supplement. Zagreb, August, 2002. P. 57-58.
- Duda von H.* Die Seltschukengeschichte des Ibn Bibî. Kopenhagen, 1959.
- Ekonomov S. P.* Zavallî üuredici (Бедный учитель). Рассказы. Кишинев: Elena-V.I., 2003.
- Ekrem M. A.* Din istoria turcilor dobrogeni. Bucureşti: Kreterion, 1994. 225 p.
- Eliade M.* Les Daces et les loups // Numen. 1959. VI. Nr. 1. P. 15-31.
- Eni Testament (Новый Завет). Çevirici – Boris Tukan (Пер. Б. Тукан). Кишинев: Паратон, 2003.
- Epistola Brunonis ad Henricum regem // Monumenta Polonial Historica. I. Lwow, 1864.
- Ercilasun A. B.* Gagauzlardan Yeni haberler // Türk Kültürü. XXVII. № 316. S. 28-83.
- Evseev I.* Dicţionar de magie, demonologie şi mitologie românească. Timişoara. 1998.
- Fehim Halil.* Dobrodcadaki Uzlar-Gagauzlar // Emel. Bazargic, 1930. S. 26.
- Fehrle E.* Feste und Volksbräuche im Jahreslauf europäischer Völker. Kassel, 1955.
- Filioglu V.* Can sızıntısı. Стихи. Центральная типография. Кишинёв, 2005.
- Filioglu V.* Ha, tutunalım kol-kola. Стихи. «Safin-Grup». Кишинёв, 2004.
- Folclor din ȧara faşilor / Alcătuitori N. Băieşu, G. Bostan şi alt. Chişinău, 1993.
- Folclor muzical din Moldova. Chişinău, 1997.
- Fripru Iu.* Din trecutul oraşului Comrat // Viaţa Basarabiei. Chişinău. An. XI. Nr. 10-11. P. 35-44.
- Gadzanow G.D.* Vozlaufiger Beriht über eine im Auftrag der Balkan-kommission der kais akademie der Wiss in Wien durch Nordost-Bulgarien unternomine Raise zum Zweoke türkisher Dialektstuden. Wien, 1911. Nr. 5. S. 28-42.
- Gagauz çağdaş şiiri antolojisi (Антология современной гагаузской поэзии) / Hazırl. Osman Baymak. Ankara, 2000. 412 s.
- Gagauz D.* Gagauz türklerinin halk müziğı // Musiki Mecmuası. İstanbul, 1997. Nr. 459. S. 12-15.
- Gagauz D. Talantlı gagauz muzıkantları // Sabaa yıldızı. № 4. Komrat, 1997.
- Gagauz D.* Trio «Oglan». Chişinău, 2004.
- Gagauz D.* V. Arseven hem Gagauzıyada dil hem estetik üretmenin problemleri // Sabaa yıldızı. № 25. Komrat, 2003.

- Gagauz D.* Müzikli masal // Sahne için. Chişinău: Pontos, 2004.
- Gagauz D.* Dört piyano piyesi. Chişinău: Pontos, 2004.
- Gagauz D.* Bucaktan motifler. Chişinău: Pontos, 2004.
- Gagauz D.* Koro sayfaları. Chişinău: Pontos, 2006.
- Gagauz halk müziği. Etnik müzik / Hazırlayan ve banda alan M. Kolsa. CD. Komrat, 2001.
- Gagauz halk türküleri / Hazırlayan hem basım için sorumlu L. Çimpoeş; toplayan hem hazırlayan M. Durbaylo. Chişinău, 2001a.
- Gagauz folkloru Valkaneş dialektinde. Toplayan hem hazırlayan S. Коса. Кишинёв, 2011.
- Gagauz halk türküleri. Türkücülär Beşalma küüyündän / Kasetayı hazırladılar L. Çimpoeş, P. Çebotar. Kişinöv: Moldova Devlet Radio studiyası, 2001b.
- Gagauz Yerin Temel Kanonu. 1998.
- Gagauz literatürasının tanısmak. (Знакомство с гагаузской литературой). CD-альбом, I-ая часть: Стихи. Составитель В. Граждан. Кишинёв, 2007.
- Gagauz literatürasının tanısmak. CD-альбом, II-ая часть: Проза. Составитель В. Граждан. Кишинёв, 2007.
- Gagauziya. Moldova Respublikasında gagauz avtonomiyasının 10-cu yıl dönümü. Komrat, 2006.
- Gagauzlarân eardâmdjisâ taa colai iurenmeea român dilini hem taa ei laf-etmeea dei românja (moldovandja) / dizdi hem talmaciladâ prof. M. Ciachir. Chişinău.
- Ganeva E.* Çiçekli dünya. Стихи. Chişinău, 2002.
- Ganeva E.* Turnalar. Журавли. Стихи. Кишинёв, 2006.
- Ganeva E.* Açıklamalar. Откровения. Стихи, рассказы. Кишинёв, 2011.
- Gangloff S.* Les Gagaouzes: etat des recherches at bibliographie // Turcica. 1998. T. 30. Stras-bourg. P. 13-61.
- Gaydarci G.A., Kotenko V.İ.* Gagauz aşçığının Terimleri // 4-cü Milleflerarası Yemek Kongresi. Türkiye. 3-6 Eylül 1992. Konya: Kültür ve Turizm Vakfı Yayını. 1993. S. 171-176.
- Gaydarji G.A.* Minorităţile naţionale prin prisma ştiinţei // Business Globe. 1992. Nr. 28-29. P. 8.
- Gennep A. van.* Les rites de passage. Paris, 1909.
- Gheorge E.* Mihail Guboglo – membru corespondent al societăţii turce de istorie // RA. 1981. Nr. 3. P. 377-382.
- Ghinoiu I.* Vîrstele timpului. Chişinău, 1994.
- Ghinoiu I.* Obiceiuri populare de peste an. Dicţionar. Bucureşti, 1997.
- Glazer N., Moynihan D.* Ethnicity. Theory and experience. Cambridge, Mass.: Harvard university Press, 1975.
- Gökyay Orhan Şaik.* Dedem Korkudun Kitabı. İstanbul, 1973.
- Golden P.B.* The Migration of the Oguz // Archivum Ottomanicum. 4. 1972. S. 72-80.
- Golden P.B.* The Oguz Turkic (Ottomanst Safavid) Elements in Georgian: Background and Patterns // The Mutual Effects of the Islamic and Judeo-Christian Worlds: The East European Pattern. New York. 1979. S. 183-208.
- Golden P.B.* The Turkic Peoples and Caucasia / Transcaucasia. Nationalism and Social Change. Ed. By R.G. Suny. An Arbor, 1983. S. 45-67.
- Golden P.B.* Cumanica I: The Oipcags in Georgia // AEMAe. 4. 1984. C. 45-87.
- Golden P.B.* Cumanica II: The Olberli (Olperli); The Fortunes and Misfortunes of an Inner Nomadic Clan // AEMAe. 6. 1986 (1988). S. 5-29.

- Golden P.B.* Cumanica III: Urusoba // Aspects of Altaic Civilization. III. Proceedings of the 30th Meeting of the PIAC. Indiana, June 19–25, 1987. Bloomington, 1990. S. 33-46.
- Golden P.B.* An Introduction to the History of the Turkic Peoples. Wiesbaden, 1992.
- Golden P.B.* Cumanica IV: The Tribes of the Cuman-Qipeags // AEMAE. 9. 1995-1997. S. 99-122.
- Golden P.B.* Turk Halklari Tarihine Giris, nep. Osman Karatay. Ankara, 2002.
- Gronbech K.* Codex Cumanicus: Cod. Mara. Lat. DXLIX. In Asiae Maioris, Edited by K.Gronbech. Subsidia. Vol. I: Faksimile Heransgegeben mit Einleitung von Kaare Gronbech. Kopenhagen, 1936.
- Gronbech K.* Komanisches Wörterbuch: Türkischer Wortindex zu Codex Cumanicus // Monumenta Linguarum. Kopenhagen, 1942.
- Grumel V.* Les Régestes des actes du Patriarcat de Constantinople. I: Les actes des patriarches. Fac. 2. Les Régestes de 715 à 1043. Paris, 1965.
- Grumel V.* Les Régestes des actes du Patriarcat de Constantinople. I: Les actes des patriarches. Fac. 3. Les Régestes de 1043 à 1206. Paris, 1969.
- Guboglu M.P.* Găgăuzii în Lumina istoriei. Doctorand în litere (Рукопись). 1938.
- Guboglu M.P.* Gagauzii în lumina istoriei. Nr. 2. Constanța, 1939.
- Guboglu M.* Orientalistica romana // Studia si articola de istorie. Bucurest, 1956. № 1. P. 314-350.
- Guboglu M.* Dimitrie Cantemir si istoria imperiului ottoman // SAI. 2. 1957. P. 179-208.
- Guboglu M.* Рец.: “Pe marginea monografiei Mahomed II-le Conquerant et son temps (1432-1481) de F. Babinger // Studii. XI. 2. București, 1958a. P. 195-212.
- Guboglu M.* Studii et Album Orientalia, București, 1958b. 331 p.
- Guboglu M.P.* «Voix du Budzak», 1959, 227 c. // Studia et Acta Orientalia (SAO). V. III. București, 1961a. P. 259-262.
- Guboglu M.* Dimitrie Cantemir – orientaliste // SAO. III. 1960. București, 1961b. P. 129-160. (Статья была издана отдельным оттиском: Guboglu M. Demetre Cantemir orientaliste. Extras din Studia et Acta Orientalista, București, 1962).
- Guboglu M.P.* L'histoire de l'histoire Ottomane Des XV-XIII siècles // Revue des études sud-est européennes. III. 1965. № 1–2. S. 81-93.
- Guboglu M.P.* Rumanya Turkolojisi ve rumen dilinde türk sözleri hakkında bazı araştırmalar // Memleketimizde Türk Dilinin öğrenilmesi. XI Türk Dil Kurultayında Okunan Bilimsel Bildirilerden Ayınbasım. Türk Tarih Kurumu Basım Evi, 1968. S. 265-272.
- Guboglu M.P.* Călătorii pentru cercetarea Documentelor Turcești aflate în arhivele din R.P. Bulgaria // RA. Anul XLVII. Vol. XXII. Nr. 1. București, 1970. P. 275- 284.
- Guboglu M.P.* Une version. Turque du reglement organique la premiere constitution Roumaine (1831–1858) // Studia et acta orientalia. Bucarest, 1971. Nr. VIII. P. 209-219.
- Guboglu M.* Dimitriye Kantemirin Eserinde Turk Folkloru // Birinci uluslararası Turk folklore semineri. Ankara, 8–14 Ekim, 1973. T. C. Basbakanlık Kültür Musteşarlığı Milli Folklor Enstitüsü Müdürlüğü, Ankara, 1974. C. 383-390.
- Guboglu M.P.* Turcii selgiuci și statele lor // Studii și Articole de Istorie. București, 1976. XXXII. P. 33-34.
- Guboglu M.* İlk Romen turkologu Dimitriye Kantemir. MTK, Istanbul, 15-20 Ekim, 1973. T. III. Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiyat Enstitüsü, 1979a. S. 968-981.
- Guboglu M.* Güney-Doğu Avrupa'da Bazı Türkoloji meseleleri ve bunların önemleri. // Quatrieme Congres International des Etudes du Sud-Est Europeen. Ankara, 1979b.

- Guboglu M.P.* Gagauzların Aslına Ait Faraziyeler ve kendi Fikirlerim // IX Milletlerarası Türk Tarih Kongresine Sunulan Bildiri Özetleri (21-26 Eylül 1981a). S. 54-55.
- Guboglu M.* Gagauzların aslı hakkında Faraziyeler ve Kendi Fikirlerim // IX Kongresi, Eylül. Ankara, 1981. S. 20; см. так же: ТТКБ. Ankara, 1981b. S. 54-55.
- Guboglu M.P.* Romen Ulusunun Eski Türk Kaveleri ile İlişkileri Hakkında // VIII Türk Tarih Kongresi Bildirileri. Cilt 2. Ankara, 1981c. S. 755-780.
- Guboglu M.* Romen Folklorunda Türkler ve Türk unsurları // II Milletlerarası Türk Folklor Kongresi. 22-28 Haziran, 1981. Bursa, Ankara, 1981d. S. 12.
- Guboglu M.P.* Gagauz Folklorunun Özellikleri, Önemi ve Canavar (Kurt) Kültü // II Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Programı ve Bildiri Özetleri. (Bursa, VI. 1981). Ankara, 1981e. S. 11-13.
- Guboglu M.P.* Gagauzların «Türkçe» Dili, Edebiyatı ve Tarihi hakkında araştırmalar. Bibliografya Kaynakça Denemesi / Beşinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi. İstanbul, 23-28 Eylül, 1985 // Türk dili. Cilt 2. İstanbul, 1987a. S. 63-72.
- Guboglu M.P.* Gagauz manileri // Renkler. Bucureşti, 1987b. P. 217-219.
- Guboglu M.P.* Mihail Çakirin Ölümünün 50 Yılı Münasebetiyle // Türk Dünyası araştırmaları. Sayı 6. İstanbul, 1989. S. 59-84.
- Guboglu M.P.* Gagauz halk edebiyatı-folklorundan iki tarihi efsane ve bir demet tarihsel türkü // I Milletlerarası Türk Halk Edebiyatı ve Folklor Kongresi. 11-12 Ekim, 1988. Konya, 1990a. S. 137-153.
- Guboglu M.P.* Romanya'da Türkoloji çalışmalarının meseleleri sonuçları ve gelişmeleri (1948-1988) // Türk Dünyası araştırmaları. İstanbul, 1990b. Nr. 64. S. 91-147.
- Guboglu M.* Gagauzların “türkçâ” dili, literatürası hem tarihi temasında araştırmalar // Sabaa Yıldızı. 2008. Nr. 42. S. 24-29.
- Guerreau Alain.* Viitorul unui trecut incert. Chişinău, 2003.
- Güngör H.* Gagauzların Hristiyanlığı Kabulü ve İnanişlerindeki İslamı Unsurlar Meselesi // Türk Dünyası Araştırmaları. 1983. № 27. S. 248-254.
- Güngör H., Argunşah M.* Dünder Bugüne Gagauzlar. Ankara, 1993. 116 s.
- Güngör H., Argunşah M.* Gagauz Türkleri (Tarih – Dil – Folklor ve Halk Edebiyatı). Ankara, 1991. 377 s.; Ankara, 2002, Başbakanlık Bas. XIII, 428 s.
- Gullu K.* Tanınmış gagauz bilgici M. Guboglu'nun 100 yası taman oldu // Вести Гагаузии. 2011. 4 ноябрь.
- Hacı İ.A.* Şen bukvalık (Веселая азбука). Чадыр-Лунга, 2001.
- Hatlas J.* Gagauzia i Gagauzi. Poznan: Historia oraz współczesność, 2009. 214 s.
- Hâncu-Tentiuc A.* Influențe interetnice în cadrul obiceiurilor populare tradiționale din sudul Basarabiei // Tiragetia. Anuar IX. Chişinău, 1999. Tiragetia, 2000. P. 355–361.
- Hoppe E.M.* Das alttürkische Gagauzenvolk // Der Orient. Heft 6. Postdam, 1934.
- Hoppe E.M.* Die Türkischen Gagauzen Christen // Orients Christianus. Bd. 41. Wiesbaden, 1957.
- Hough J.F.* How the Soviet Union is Governed. London, 1979. 679 c.
- Hough J.F.* Democratization and Revolution in the USSR. 1985–1991, Washington, 1997. 542 c.
- Hough J.* The logic of economic reform in Russia. Washington, 2001.
- Hurmozaci E.* Documente privitoare la istoria romanilor. I, II. Bucureşti, 1890.
- Huseyin Ayan.* Dostum rahmetli Mihail Guboglu / Cadir 1911 – İstanbul, 12 Mayıs 1989 // Литература, фольклор, проблемы поэтики. Вып. 33. Частина 1 (Гагаузька культура). Киев, 2009. С. 148-152.

- Ibrig Stefan.* Unsere Gagausen! Wahrnehmungen zwischen Kanon und Kontext // Schnittstellen. Festschrift für Holm Sundhaussen. München, 2007. С. 361-374.
- Iliescu O., Simon G.* Le grand tresor de monnaies et lingots de XIII et XIV siècles, truve, en Dobroudja septentrional. Note preliminare // Revue des études sud-est européenne. 1964. Vol. II. Nr. 1-2. S. 217-228.
- Inalcik Habil.* Dobrudja // Encyclopedie de Islam. N. E. II, 1960. P. 625-629; ed. II. Leyde-Paris, 1965. P. 625-626.
- Inan Abdülkadir.* Codex Cumanicus bilmecelerine dair (О задачах в Кодексе Куманику-це). Kopyz Istanbul, 1939. Nr. 3, S. 83-84. Nr. 4. S. 122-124.
- Inan Abdülkadir.* Makaleler ve İncelemeler. Ankara, 1968. S. 353-358.
- Iorga N.* Studii istorice asupra Chiliei și Cetății Albe. București, 1899.
- Iorga N.* Basarabia Noastra // Vălenii de Munte. 1912.
- Iorga N.* Cronica lui Wavrin și Români // Buletinul Comisiei istorice a României. Nr. 6. 1927.
- Iosipescu S.* Balica, Dobroțița, Ioancu. București, 1985.
- İslam Ansiklopedisi.* İslam Alemi. Tarih, Geografya, Etnografya ve Biyografya lugati. İstanbul, 4. C., Milli ectim basimevi. 1945. S. 706-707.
- Jirecek C.* Das Fürstentum Bulgariens. Praga, Wien, Leipzig, 1881.
- Jirecek C.* Einige Bemerkungen über die Überreste der Petschenegen und Kumanen sowie über die Völkerschaften der sogenannten Gagauzi und Surguči in heutigen Bulgarien. (Seperatabdruck aus den Sitzungsberichten der königl. Böhm. Gesellschaft der Wissenschaften). Prag, 1889.
- Jofcu V.* «Gagauz-film» studiyanın ilk yaratması // Ana sözü. 1994, 16 avgust.
- Jula N.V., Mănăstireanu V.* Tradiții și obiceiuri Românești. Editura pentru literatura (Anul nou în Moldova și Bucovina). București, 1968.
- Kara Çoban D.N.* Seçmâ yaratmalar (Избранные произведения). Ankara, 2004.
- Karagañçu V.-D.* Sizi yazdım kalbimâ. Стихи. Кишинев, 2010.
- Karagañçu V.-D.* Acı pelin Bucakta. Роман. Кишинев, 2011.
- Karanfil G.* Sanki yıldızlar aucumdaydı. Стихи. Nurlan. Баку, 2005.
- Karpat K.* Gagauzların tarihi menşei üzerine ve folklorundan parçalar // I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri. Cilt I. Ankara, 1976. S. 162-177.
- Kavgazova L.* Cluster analysis of five basic dermato-glyphic traits in Bulgarian population // Kavgazova L., Stoev R. Scr. Sci. med. 1997. 30, Suppl. L. C. 80.
- Kemal pacha Zadeh.* Historie de la campagne de Mohacz. Publiée par Pavet de Courteille. Paris, 1859.
- КІВАТЕК şiir buluşması (Поэтическая встреча). Составители Метин Туран и Люба Чимноев. Кишинев, 2007.*
- King Charles.* The Moldovans. Romania, Russia and the Politics of Culture. Stanford, California, 2000, 303 c.
- Klaproth J.* Notice sur un dictionnaire persan, coman et latin manuscript legue par Petrarque a la Republique de Venise // Journal asiatique. 1 serie. T. 8. Paris, 1826.
- Klaproth J.* Vocabulaire latin, persan et coman d'après un MS écrit en 1303 et provenant de la bibliotheque de Francesco Petrarca / Memoires relatifs a l'Asie, contenant des recherches historiques et philologiques sur les peuples de l'Orient, par V.J. Klaproth. T. III. Paris, 1828, P. 113-256.
- Koca S. Z.* Şen alfavit. (Весёлый алфавит). Стихи. Elena V.İ. Кишинев, 2006.

- Koca S.Z.* Var neyâ yaşamaa (Стоит жить). Стихи, загадки, скороговорки. Кишинев: Elena-V.I., 2004.
- Koçancı A.* Ana memleket (Родной край). Стихи. Chişinău: Pontos, 2001.
- Koeppe P.* Die Bolgaren in Bessarabien // Bulletin de la classe historico-philologique de L'académie impériale des sciences de St.-Petersbourg. St.-Petersbourg–Leipzig, 1854. Bd. XI. Nr. 13-14. S. 194-218.
- Kolsa M.* Türküler. Korolar.(Cîntece, coruri). Chişinău, 1995.
- Kolsa M.* Gagauz Ezgileri ve Bazı Tonal Özellikleri // Folklor / Edebiyat. 1997. № 10. S. 46-59.
- Köprülü F.* Türk edebiyatı tarihi. 1-nci kısım, İstanbul, 1920.
- Köprülü F.* Türkiye tarihi. 1-nci kısım. İstanbul, 1923.
- Köprülü F.* Türk edebiyatı tarihi, 1-nci çilt. İstanbul, 1928.
- Korsi A.* Les normes socio-culturelles des Gagaouzes entre changements et acculturation // Cahiers Balkaniques. Nr. 25. “Les Oubliés des Balkans”, INALKO, 1997. S. 205-219.
- Kowalski T.* Ze studjow nad forma poezji ludów tureckich. Kraków, 1922.
- Kowalski T.* A proros du Codex Cumanicus, fol 69 r. 9-10 // RO. 6, 1928. P. 210-215.
- Kowalski T.* Zu den türkischer Monatsnamen // Arch. Or. 2, 1930. P. 3-26.
- Kowalski T.* Les Turcs et la langue turgue de la Bulgarie du Nord-Est. Krakowie, 1933.
- Kowalski T.* Dobrucada Türk Ethik Unzurlari. Ankara, 1942a.
- Kowalski T.* Kuzey-Doğu Bulgaristan türkleri ve türk dili // Dobrucada türk etnik unsurları. Ankara, 1942b.
- Köcä M.V.* Дүшүнмекләр (Раздумья). Комрат, 2000.
- Kroeber A.L., Kluckhohn C.* Culture: a Critical Review of Concept and Definitions // Papes of the Peabody Museum. Harvard, 1952. V. LXVI. № 1. P. 43-72.
- Kuroglu S.S.* Yol yıldızı (Путеводная звезда). Стихи. Chişinău: Ruxanda, 2000.
- Kuroglu S.S.* Sanımı başlarım. Стихи, рассказы. Kişinöv, 2011.
- Kwilinkowa E.* Cechy wspólne i różnice regionalne w gagauskiej obrzędowości kalendarzowej // Między etnicznością a lokalnością. Pogranicze bułgarsko-gagauskie w Besarabii. Pod red. J. Derlickiego. Warszawa, 2012a. S. 145-156. PL ISBN 978-83-94-3 (1,0 c.a.)
- Kwilinkowa E.* Wpływy południowosłowiańskie w gagauskim folklorze pieśniarskim // Między etnicznością a lokalnością. Pogranicze bułgarsko-gagauskie w Besarabii. Pod red. J. Derlickiego. Warszawa, 2012b. S. 123-128. PL ISBN 978-83-94-3 (0,6 c.a.)
- Kwilinkowa E.* Prawo zwyczajowe gagauzów w XIX i pierwszej połowie XX wieku // Między etnicznością a lokalnością. Pogranicze bułgarsko-gagauskie w Besarabii. Pod red. J. Derlickiego. Warszawa, 2012c. S. 157-167. PL ISBN 978-83-94-3 (0,9 c.a.)
- Kvilinkova E.N.* Gagauzların Yeni yıl adetleri // Sabaa Yıldızı. Komrat, 2001. № 15. C. 20-25.
- Kvilinkova E.N., Nikoglo D.E.* Bulgariya gagauzları // Sabaa Yıldızı. Komrat, 2001. № 17. C. 2-8.
- Kvilinkova E.N.* Gagauzlarda halk sport // Sabaa Yıldızı. Komrat, 2002a. № 21. C. 13-17.
- Kvilinkova E.N.* Pipiruda – obiceiul găgăuz de invocare a ploilor // Lecturi filologice II. Bucureşti. Chişinău, 2002b. P. 126-133.
- Kvilinkova E.N.* Gagauzların dolay zaman görünleri // Sabaa Yıldızı. Komrat, 2003. № 24. C. 44-45.
- Kvilinkova E.N.* Bulgariya hem Besarabiya gagauzların hısımnık terminlerin yannaştırma araştırmaları // Sabaa Yıldızı (Komrat), 2004. № 26. C. 22-26.

- Kvilinkova E.N.* «Oglan» – halk türkünün variantları // Sabaa Yıldızı. Komrat, 2006. № 34. C. 40-51.
- Kvilinkova E.N.* Gagauzların Yeni yıl adetleri hem türküleri // XIV. Kibatek Edebiyat sempozyumu (Gagauz Kültürü ve Edebiyatı). 6–10 Ekim 2007. Moldova. Hazırlayan: M. Turan, L. Cimpoeș, E. Bancova. Chișinău, 2007. P. 335-338.
- Laflâc gagauzcea (tiurce) hem romândja (moldovandja) bialâ gagauzlar icin / M. Ceachir (Гагаузский (турецкий) и румынский (молдавский) разговорник / М. Чакир). Chișinău.
- Laurent V.* Les Régestes des actes du Patriarchat de Constantinople. I. Les actes des patriarches. Fac. 4. Les Régestes de 1208 à 1309. Paris, 1971.
- Legi, hotărâri și alte acte, adoptate la sesiunea întâi a Sovietului Suprem al R.S.S. Moldova de legislatura a douăsprezecea. Chișinău. 1990.
- Leunklavius J.* Historiae musulmanae Turcororum. Francoforti, 1591.
- Liget L.* Codex Cumanicus. Budapest, 1981a.
- Liget L.* Prolegomena cu Codex Cumanicus // Acta Orientalia Hungaria. 1981b.
- Makris A.* Gagauzologia în România // Этногенез и этническая история гагаузов. Исследования и материалы. Вып. 1. Кишинёв-Этулия, 2002. С. 178-186.
- Măcriș A.* Cine sunt găgăuzii? // Națiunea. An. I. Nr. 17, septembrie 1990a. P. 5.
- Măcriș A.* Găgăuzii // Țara Noastră. An. II. Nr. 3, noiembrie 1990b. P. 8.
- Măcriș A.* Găgăuzii // Națiunea. An. 2. Nr. 30 (57), august 1991. P. 6.
- Măcriș A.* Comratul poate și trebuie să devină o zonă a înțelegerii interetnice // Glasul Națiunii. An. VII. Nr. 7, aprilie 1995. P. 14.
- Măcriș A.* Găgăuzii (ediție bilingvă romano-franceză). București, 1999. 97 p.
- Măcriș A.* Găgăuzii și românii. Însemnări. București: Agerpress Typo 2000. 48 p.
- Măcriș A.* Fragmente de istorie și nu numai. București, 2001a. 91 p.
- Măcriș A.* Găgăuzii. Note despre limba găgăuză și alte însemnări. București, 2001b. 59 p.
- Măcriș A.* Găgăuzii. Opinii și însemnări. București, 2001c. 53 p.
- Măcriș A.* Note de Călătorie și Însemnări. București, 2001d. 131 p.
- Măcriș A.* Et in Cumania egol. București, 2002.
- Măcriș A.* Găgăuzii din Basarabia în trecut și în prezent. București, 2003a.
- Măcriș A.* Unele aspecte din istoria mai veche a găgăuzilor // Anuarul Institutului de cercetări interetnice. Vol. IV. Chișinău, 2003b. P. 60-70.
- Măcriș A.* Găgăuzii cred în ziua de mâine (Istoria yapraklar). București, 2004.
- Măcriș A.* Găgăuzii în diasporă și la ei acasă. București: Agerpress, 2005. 160 p.
- Măcriș A.* Găgăuzii în literatura și publicistica română. București: Paco, 2007a. 128 p.
- Măcriș A.* Găgăuzii. București: Paco, 2007b. 204 p.
- Mahmut E.* Gagauz Türkleri // Türk Kültürü Araştırmaları. Sayı 335. Ankara, 1991a. S. 147-154.
- Mahmut E.* Gagauz Türkleri // Türk Kurultu. Mart, 1991. Ankara, 1991b. S. 335.
- Manov A.* Gagauzlar. Ankara, 2001.
- Marian S.* Sărbătorile la români. Vol. I. București, 1898. Vol. II. București, 1899. Vol. III. București, 1901.
- Marian S.* Legendele Maicii Domnului // Studiu Folcloric. București: Ed. Academiei Române, 1904. P. 107.
- Marian S.* Fl. În mormântarea la români. București, 1995.
- Marinoglu T.İ.* Tath düşlär. Annatmalar, masallar, şiirlär. Kagul: Raza de Sud, 1997. 156 s.

- Matveev S.* Studii paleoantropologice // Procese etno-culturale în spațiul Carpato-Nistrean în secolele II-XIV p. Chr. în istoriografia sovietică. S. 107-113 // http://www.cnaa.md/files/theses/2007/6861/sergiu_matveev_thesis.pdf
- Mehmet M. A.* Aspecte din istoria Dobrogei sub dominația onomană în veacurile XIV–XVII (Mărturiile călătorului Evliya Celebi) // Studii Revista de istorie. București, 1965. Nr. 6.
- Mercanka M.* Baht nazi. (Каприз судьбы) Кишинёв, 2008.
- Mikloschich E., Müller J.* Acta et diplomata graeca medii aevi. I. Vindobonae, 1860.
- Mincev D. N.* Bulgarii din Basarabia de sud // Revista “Din trecutul nostru”. Ianuarie. Sofia, 1938. P. 9.
- Minkov B. Ts.* Comparative anthropological-odontologic study of the Balkan Peninsula’s population // Winkler’s Perspectives in Anthropology of past and present populations. 29 September – 3 October 1995. Xanthi-Greece. Xanthi, 1995.
- Moldova gagauzların halk türküleri / Toplayan hem hazırlayan E. Kvilinkova (Народные песни гагаузов Молдовы / Собираатель и составитель Е. Квилинкова). Kişinöv, 2003.
- Moldova Suverană (gazeta na moldavskom языке, z. Kişinev, PM).
- Monitorul oficial (официальное правительственное издание, z. Kişinev, PM).
- Mourat A.E., Kopec A. C., Lomaniewska-Sobczak K.* The distribution of the human
- Mutaŋciev P.* Dobrotic-Dobrotica et la Dobrudja // Retsi VII. Revue des Etudes Slave. 1927. 1-2. P. 27-41.
- Nasrattinođlu İ. Ü.* Romanya yazıları. Türkiye. Denizli. 2006. 247 s.
- Necrasov O. C.* Le probleme de l’origine des Gagaouzes et la structure antropologique // Institutul de arte grafice “Bravo”. Iasi, 1940.
- Neşculescu C.* Năvălirea uzilor prin Țările Române în Imperiul Vizantin // Revistă Istorică Română. București, 1939. Vol. IX. (Extras – 140) P. 185-207.
- Nikoglo D.* Gagauzların duđın yemekleri // Bılıđ. 1997. № 4. S. 146-148.
- Nikoglo D.* Aspectele simbolice ale mesei nupțiale găgăuzești din sec. de XIX-lea – începutul sec. al XX-lea // Tiragetia. Chişinău, 1998. P. 189-192.
- Nikoglo D.* Gagauzların adetlerindă hem sıralıında etin funktüialı // Sabaa yıldızı. Кишинев, 2000. № 18. C. 20 – 26.
- Nistor I.* Istoria Basarabiei. (Ed II. Humanitas, 1991) Cernauți, 1923.
- Nistor I. I.* Aşezarile bulgare și găgăuze din Basarabia // Anal. Acad. Rom. Mem. Secț. Istorice. Seria III. T. XXVI. 1944ф. P. 355-393.
- Nistor I. I.* Localizarea numelui Basarabia în Moldova Transpruteana // Anal. Acad. Rom. Mem. Secț. Istorice. Seria III. T. XXVI. 1944b. P. 1-27.
- Ögel B.* Dođu gökturkleri hakkında vesikalar ve notlar // Türk tarih Kurumu Belleteni. Nr. 81. Ankara, 1957.
- Ögel B.* Türk kültür Tarihine giriş. Türklerde yemek kültürü. Göktürklerde osmanlılara. Ankara, 1991.
- Oişteanu A.* Găgăuzii, origine, etnogeneză, istorie // Revista „22”. An. 1. Nr. 50. 28 decembrie 1990. P. 14-15.
- Onal M.N.* Din folclorul turcilor Dobrogeni. București, 1997.
- Orkun H.N.* Ankarada Ođuz boyları // Ülkü. 1946. № 108.
- Ortekin Hasan D.A.* Rasovskiy. Codex Cumanicus□un menşe meselesi hakkında (Sem. Kond, III, 1929, 193-214) / Türkiyat Mecmuasi. 5. Istanbul, 1936. S. 351-352.

- Özkan Nevzat.* Gagavuz Türkçesi Grameri. Ankara: TDK Yayınları, 1996.
- Pamfile T.* Sărbătorile de vară la Români. București, 1910.
- Pamfile T.* Sărbătorile la români. Sărbătorile de toamnă și postul Crăciunului. București, 1914.
- Pamfile T.* Sărbătorile la români. Studiu etnografic. București, 1997.
- Papazoglu I.* Revenirea acasă: Urmînd semnele providenței. Ed. pregătită și îngrijită de scriitoarea C. Partole. Chișinău, 2001.
- Paşova A.K.* Gagauzların etnogenezi için (K вопросу об этногенезе гагаузов) // Sabaa yıldızı. 2007. № 39. S. 32-36.
- Peez C.* Christliche Türken oder türkische Christen? Studien aus Ostbulgarien. Oestterreichische Monatsschrift für den Orient. Wien, 1894. Bd. 20. Nr. 6–7.
- Petrencu A.* Gagauz: Historiographic aspects of their history and culture (theses) // Historiography and politics to Eastern and Western areas of the Romanian space. Chisinau, 2007. P. 88-93.
- Pittard Eugene.* Les peuples des Balkan. Recherches anthropologiques dans la peninsula des Balkans spécialement dans la Dobroudja. 1912. S. 407-408.
- Pritsak O.* The Hunnic Language of the Attila Clan // Harvard Ukrainian Studies, Vol. VI. № 4. Massachusetts, 1982.
- Pritsak O.* The Turko-Slavic Symbiosis: Turkic Nomads of Southeastern Europe // The Turks. Vol. 1. Ankara, 2002.
- Pokrovskaya L.* Gagauz dilinin ve Balcan türk ağızlarının başı sentaks özellikleri // Bilimsel bildiriler. 1972. Ankara, 1975.
- Popa V.G.* Folclor din Moldova. Țară de sus. Vol. IV. București, 1983.
- Papazoglu I.* Revenirea acasă: Urmînd semnele providenței. Ed. pregătită și îngrijită de scriitoarea C. Partole. Chișinău, 2001.
- Popovschi N.* Istoria Bisericii din Basarabia în veacul al XIX-lea sub ruși. Chișinău, 2000.
- Psaltir gâgăuzcea-(tiurcea), gagauzlar için hem tiurlear için / Checirdi gagauz dilinea prof. M. Seachir (Гагаузский (турецкий) Псалтырь, для гагаузов и всех тюрок / Перевел проф. М. Чакир). Chișinău: Tiparul Moldovenesc, 1936.
- Radloff W.W.* Das türkische Sprachmaterial des "Codex Cumanicus". Manuscript der bibliotek der Marcus-Kirche in Venedik. Nach der Aesgabe des Grafen Kuun. (Budapest). 1880 / Memoires de L'Academie Imperiale des Sciences de St.-Petersbourg. VII-e serie. T. 35. № 6. 1887. P. 1-132.
- Radloff W.W.* Zur Sprache der Komanen / Internationale Zeitschrift für allgemeine Sprachwissenschaft. Leipzig, I. 1884. S. 377-382. II. 1885. S. 13-42.
- Radova O.* The Problem of Gagauz Ethno-Demographic Development in the 19 th Century // Журнал «Südost-Forschungen» – Internationale Zeitschrift für Geschichte, Kultur und Landekunde. Südosteuropas Begründet von Fritz Valjavec. Band 54. München, 1995. Z. 263-270 (см.также: Zeitschrift für Türkystudien (ZfTS), 8. Jahrgang 1995, Heft 1, Z. 67-74).
- Radova O.* 19. Yüzyılda gagauzlarIn etno-demografik gelişmeleri problemine dair // Журнал «Türk kültürü». Eylül, № 389. Ankara, 1995. S. 556-565.
- Radova O.K.* Gagauz literaturanın gelişmesi («Развитие гагаузской литературы») // Журнал «BİR» Türk Dünyası incelemeleri dergisi. № 8, İstanbul, 1997, S. 93-98 (см. также: журнал «Sabaa yıldızı». № 4. Комрат, 1997).
- Radova O.* Ethnik identificatsion of Transdanubian Migrands and The Gagauz Settling in

- Budjak (The Late 19 th Centuries) // Журнал «Eurasien Studies». № 13, mart. Ankara, 1998. S. 54-69.
- Radova O. Bujaktaki Tranftuna göçmenlerin ve gagauzların etnik kimliği (XVIII yüzyılın sonu – XIX yüzyılın başlantısı // Журнал «Avrasiya Etüdleri». № 1, Mart. Ankara, 1998. S. 57-72.
- Radova (Karanastas) O. Bucak gagauzların etnogenezi hem etnik istoriyası // газета «Gagauz sesi». № 132, noyabrınin 22, 2004 yıl.
- Radova O. K. Sanımın sesi (Голос души). Стихи. Кишинев: Elena-V.I., 2003.
- Karanastas-Radova O.K. Tuna ötesi göçmenleri ve gagavuzlar (19.yüzyıl sonları – 20 yüzyıl başları). Ankara, 2004. 149 s.
- Radova Karanastas O. Moldova Milli Arşiv Kaynaklarına Göre XVIII.Yüzyıl sonu – XIX. Yüzyıl Başında Besarabya Gagavuzlarının Etnik Tarihi ve Demografik Gelişimi // ULUSLARARASI TÜRK ARŞİVLERİ SEMPOZYUMU 17–19 Kasım 2005. İstanbul–Ankara, 2006. S. 71-77.
- Radova (Karanastas) O. Gagauz manilerin şekil açısından değerlendirilmesi // IV. Uluslararası Türk Madeniyetlerinde Sözlü Kültür Geleneği «Türk Dünyasında Maniler» sempozyumu. 6–8 Kasım 2006. Fethiye/türkiye. 2007, S. 112-115.
- Radova-Karanastas O. Gagauz manilerin şekil açısından değerlendirilmesi. IV. Uluslararası Türk Madeniyetlerinde Sözlü Kültür Geleneği «Türk Dünyasında Maniler» sempozyumu. 6–8 Kasım 2006. FETHİYE/TÜRKİYE. 2007. S. 93-95.
- Radova-Karanastas O. Güneydoğu Avrupa gagauzların tarihini ve kültürünü korumak – etnosun gelişmesinde bir şart temeldir // 38.ICANAS 10-15/09/2007/. Bildiri özetlerin Kitabı ABSTRACTS. Ankara, 2007. S. 829-830.
- Rodova-Karanastas O. Gagauzların Tarihi, Yerleşim Yerleri ve Kültürü // журнал «Sabaa Yıldızı». № 40. Komrat, 2008. S. 49-57.
- Radova (Karanastas) O. Minority rights in moldova and the gagauzes («Moldova'daki etnik azınlıkları ve gagauzlar». – «Этнические меньшинства Молдовы и гагаузы») // Proceeding of the International Conference on Minority Issues in the Balkans and the EU/ May 16th 2007, Istanbul. Foundation for Middle East and Balkan Studies (OBIV)/ Y.T.U. Departament of Political Science and International Relations. Joint Conference Series No. 7. Ankara, 2008. S. 51-59.
- Radova-Karanastas O. Heritage of Ottoman's Pease Which Remains Within City Walls: Gagauzia Graves in Balıklı Ortodox Graveyard // 3rd İnternational symposium on the historical peninsula the book of notifications. The heart of İstanbul the European capital of culture 2010. İstoriyal Peninsula (Science Board: Prof. Dr. Halil İnalçık, Prof. Dr. İlber Ortaylı, Prof. Dr. Michel Bozdemir – France – Inalco, Prof. Dr. Jean – Louis Bacque-Grammont / CNRS France, Prof. Dr. Suphi Saatçı / Mimar Sinan University, Dr. Aras Nefiçi / Archimedes Proect Advisor, Dr. Coşkun Yılmaz). İstanbul, 2008. S. 119-124.
- Radova-Karanastas O. Osmanlı Barışının Surlarda Kalan Gagauz Mirası: Topkapı Balıklı Ortodoks Mezarlığı // İstanbul 2010 Avrupa kültür başkentini kalbi...TARİHİ YARIMADA. 3. Uluslararası Tarihi Yarımada Sempozyumu tebliğler kitabı (Bilim kurulu: Prof. Dr. Halil İnalçık, Prof. Dr. İlber Ortaylı, Prof. Dr. Michel Bozdemir – France – Inalco, Prof. Dr. Jean – Louis Bacque-Grammont / CNRS France, Prof. Dr. Suphi Saatçı / Mimar Sinan University, Dr. Aras Nefiçi / Archimedes Proect Advisor, Dr. Coşkun Yılmaz). 1. Baskı. Eylül, İstanbul, 2008. S. 145-150.
- Radova-Karanastas O. İstoriya bakımından Gagauzların hem onların dedelerinin ortodox

- dinini kabul etmeleri // Gagauz Yerinin 15-ci yıldönümünə baalı “Gagauzologiyann ilerlemesi: dil, kultura, istoriya, literatura” halklararası bilim-praktika konferençiyann materialları, 12.12.2009. Gagauz Yeri Genel Üörenmāk Müdürlüü, Bilim Araştırmaları hem Metodika İşleri Merkezi. Komrat, 2010. S. 143-152.
- Raftis Alkis*. The world of Greek dance. Athens, 1987.
- Rasonryi L.* Tuna havzasında Kumanlar // Belleten. Cilt III. S. 11/12. Ankara, 1939.
- Recensămınıul popularei (Перепись населения. Статистический сборник). Vol. 1. Chişinău, 2004; Vol. 2. Chişinău, 2006.
- Rezachevici C.* Găgăuzii // Magazin Istoric. Bucureşti, 1997. Nr. 5-6.
- Rezachevici C.* Găgăuzii – Originealor // Cugetul. Revistă de Istorie şi Cultură. Chişinău, 2001. Nr. 1.
- Rodop türküleri / Съст. E. Boyev, H. Süleymanova. София, 1966.
- Sachs C.* World History of the Dance. London, 1937.
- Şăineanu L.* Influenţa orientală asupra limbii şi culturii română. Bucureşti, 1900.
- Salemann G.* Zur Kritik des Codex Cumanicus. I. Turkisches, II. Persisches // Известия Императорской Академии Наук. Серия 6. Т. IV. СПб., 1910. С. 943-957.
- Sămoetru M.* Uzii şi Găgăuzii // Cugetul. Revistă de Istorie şi Cultură. Chişinău, 1991. Nr. 3.
- SârŃ V.* Povestea fantastică găgăuză / AutoreŃ. tezei de doctor în filologie. Chişinău, 2001.
- Savaşan M.* Gagauz ressam Mete Savaşan (Dimitri Savastin). Ankara, 2000.
- Şimşir B. N.* Rumeliden Türk Göçleri. Cilt I (1877–1878). Ankara, 1968. 819 s.; Cilt II (1879). Ankara, 1970. 832 s.
- Sîrf V.* Mitologismul poveştii magice găgăuze // Ştiinţa. 1996. Nr. 12. P. 11.
- Surf V.İ.* Gagauz büülü masalında pelivan-personajların süretleri // Sabaa yıldızı. Komrat, 1999. № 10. S. 20-23.
- Soroçanu E.* Gagavuzların İlkbahar Bayramı // Материалы Международной научной конференции «Невруз», Анкара, 21–23 марта 2001 г. Türk Dünyasında NEVRUZ. Dördüncü uluslararası bilgi şöleni bildirileri. Sivas, S.131-139.
- Soroçanu E.* Gagavuzların yıllık törenlerinde kadının yeri ve rolü // Материалы Первого международного съезда женщин тюркского мира, Анкара, 12–14 октября 2001 г. Türk dünyası kadınları dostluk ve dayanışma kurultayı. Konuşmalar – Bildiriler. Ankara, 2002. S. 115-120.
- Soroçanu E.* Gagavuzların halk takvimi / Prof. Dr. Abdurrahman Güzel’e Armağan. Ankara, 2004. S. 357-370.
- Soroçanu E.* Gagavuzların kalendar adetleri (etnolingvistik araştırması) («Гагаузская календарная обрядность (этнолингвистическое исследование)»). Chişinău: Gunivas, 2006. 256 p.
- Spinei V.* The Romanians and the Turkic Nomads North of the Danube Delta from the tenth to the Mid-Thirteenth Century. 2009. Leiden: The Netherlands, Ligeti Louis. Prolegomena to the Codex Cumanicus // Acta Orientalia Hungarica. 35. 1. 1981. P. 1-54.
- Spinei V.* Moldova în secolele XI–XIV. Bucureşti, 1982.
- Spinei V.* Realităţii etnice şi politice în Moldova Meridională în secolele X–XIII: Român şi Turanici. Iaşi, 1985. 238 p.
- Spinei V.* Populaţiile nomade turce în regiunile româneşti în secolele X–XIV. Suceava, 1986–1987. (Extras din Anuarul Muzeului Judeţean Suceava, XIII–XIV. 1986–1987. 128 p.).

- Spinei V.* Marile migrații în estul și sud-estul Europei în sec. IX–XIII. Institutul European. Iași, 1999.
- Spitsyn V.A., Varzar' A.M., Spitsyna N.K.* Characteristics of the Gene Pool of the Gagauz Population of Moldova // Russian Journal of Genetics. Vol. 35. 8. 1999. P. 984-987.
- Stamatoglu G.* Gagauzların altın kitabı. Gagauzların tarihi hem etnogenezi (Золотая книга гагаузов. История и этногенез гагаузов). Komrat, 2000.
- Stati V.* Istoria Moldovei. Chișinău, 2002.
- Stati V.* Moldovenii din Ucraina. Chișinău, 2007. P. 121-164.
- Stow G.W.* The native races of South Africa. London, 1905.
- Stratou Dora.* The Greek Dances our living link with antiquity. Athens, 1966.
- Tanasoglu D.* Gagauz istoriası. Curs universitar. Comrat, 1994.
- Tarih İ.* Tarihtenevelki zamanlar ve eski zamanlar. İstanbul, 1932.
- Tekin T.* A Grammar of Orkhon Turkic // The Hague. Bloomington, 1968.
- Thumann J.* Untersuchungen uber die geschichte der ostlichen europaischen Volker. Theil, Leipzig, 1774.
- Tukenmáz umut kaynaa. Сборник стихов . Сост. Гюллю Каранфил. Komrat, 2009.
- Türk Dili Kurumu Divanı Zugat-it-türk tercümesü. Çilt 1. Ankara, 1939.
- Türk Folklor Araştırmaları, İstanbul, 1949 // Македонски фольклорни списания на институтот за фолклор. Скопје, 18. IX. 1976.
- Ulküsal M.* Dobrudca ve Türkler. Ankara. 1966. (ve 1987).
- Văduva O.* Pași spre sacru (din etnologia alimentăției românești). București, 1997.
- Valkaneş dolayından selâmnar. Сборник стихов. Вулканешты, 2010.
- Vambery H.* Die primitive Cultur des turko-tatariscen Volkes. Zeipzig, 1879.
- Van den Berghe P.L.* The Ethnic Phenomenon. New York, Oxford: Elsevier, 1981.
- Varsahr A.M., Dubova N.A., Kutuyev I.A.* Serological researches in the south of Moldavia in connection with the problem of the ethnogeny of the Gagauzes, the Moldavians and the Bulgarians // Anthropologischer Anzeiger. Jg. 61. Stuttgart, 2003. N 4.
- Varsahr A.M., Spitsyn V.A., Bychcovscaya L.S. Kravchuk O.I.* To the research of the gene pool of the Gagauz population of Moldavia // Anthropologischer Anzeiger. 2001. Jh. 59. P. 11-17.
- Varzari A., Stephan W., Stepanov V., Raicu F., Cojocarur R., Roschin Yu., Glavce C., Dergachev V., Spiridonova M., Schmidt H.D., Weiss E.H.* Population history of the Dniester–Carpathians: evidence from *Alu* markers // Journal of Human Genetics. 2007. Vol. 52. P. 308-316.
- Varzari A., Kharkov V., Stephan W., Dergachev V., Puzyrev V., Weiss E.H., Stepanov V.* Searching for the origin of Gagauzes: Inferences from Y-chromosome analysis // American Journal of Human Biology. 2009. Vol. 21. N 3. P. 326-336.
- Vasilioglu K.K.* Bucak dannarı. (Буджакские зори) Стихи. Штиинца. Кишинёв, 2007.
- Vasilioglu K.K.* Cömert tarafim. Проза. Штиинца. Кишинёв, 2008.
- Vasilioglu K.K.* Masal dünnesi. Сказки. Штиинца. Кишинёв, 2008.
- Vasilioglu K.K.* Olimpiada. Рассказы, поэтические переводы, пьеса. Штиинца. Кишинёв, 2007.
- Vasilioglu K.K.* Sevgili şiiirlär (Любимые стихи). Chișinău, 1998a.
- Vasilioglu K.K.* Sevgilim (Моя любимая). Стихи. Chișinău: Ştiința, 1998b.
- Vasilioglu K.K.* Masallar. Uygun sözlär. Bilmeycelär (Сказки. Крылатые выражения. Загадки). Chișinău: Ştiința, 2002. 112 p.

- Vasilioglu K.K.* Sofra. (Стол) Проза. Штиинца. Кишинёв, 2007.
- Vasilioglu K.K.* Vatanım – Вусак (Моя Родина – Буджак). Стихи. Chişinău: Ştiinţa, 2003.
- Vasilioglu K.K.* Çadır // газета «Вести Гагаузии». 2004. 26 ноября.
- Vazari A.* Population History of the Dniester-Carpathians evidence from *Alu* Insertion and Y-Chromosome Polimorphismus. München, 2006.
- Vesela-Prenoailcva Z.* A propos de la protection exercée par le gouvernement ottoman sur le monastere de Ste Catherine au Sinai. Arcniv orientalm, T. 37. 1969. S. 336.
- Vlah P.N.* Susak taa dünnää kurulmasından (Сусак с сотворения мира). Кишинев: Централ. типогр., 2003. 176 с.
- Volontir Î.* Насіманçunun çöşmesi (Родник Хаджыманчу). Роман. Кишинёв, 1995.
- Voyages d'Ibn Batutah.* Text arabe accompagné d'une traduction par B. Deffrémery et B. Sanguinetti. Paris, 1877.
- Vulcănescu R.* Mitologie română. Bucureşti, 1987.
- Vulpe R., Bânea I.* Din istoria Dobrogei // Analele Dobrogei. Cernaуţi, 1928.
- Walter H.* Populationsgenetik der Blutgruppensysteme des Menschen. Stuttgart, 1998.
- Wingert P.S.* Primitive Art. Its traditions and styles. N.Y. Oxford, 1962.
- Wittek P.* Yazıcıoglu Ali on the Christian Turks of Dobruja // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. Vol. XIV. London, 1952. P. 652-653.
- Wittek Paul.* Les Gagaozes – les gens de Kaykaus // RO. T. XVII (1951–1952). Krakow, 1953a. S. 12-24.
- Wittek P.* Yazıcıoghli? Ali on the Christian Turks of the Dobruja // British School of the Oriental and African Studies. XIV. Nr. 3. 1953b. S. 639-668.
- Xenopol A. D.* Războaile dintre ruşi şi turce. Iaşi, 1880 (şi Bucureşti, 1997-ed. de Apostol STAN).
- Y chromosomes of the Gagauz // [Dienekes Anthropology Blog; http://dienekes.blogspot.com/2008/12/y-chromosomes-of-gagauz.html](http://dienekes.blogspot.com/2008/12/y-chromosomes-of-gagauz.html)
- Yalancı G.* Yaşamaya. Стихи. Gagauziya, Kırçak, 2010.
- Yalancı P.* Süünmâz yıldızlar. Стихи. Кишинёв, 1995.
- Zajaczkowski W.* Terminologia zwierząt domowych u gagauzów // RO. 1953. XVII.
- Zajaczkowski W.* Przyczynki do etnografii Gagauzów // RO. XX. 1956.
- Zajaczkowski Wl.* Zbadan nad iezikiem i folkloriem gagauzów w Bułgarii // Odbitka ze Sprawozdan z poziedzen Komisii odrzalu PAN w Krakowie. Krakow, 1958.
- Zajaczkowski Wl.* Gagauzkie teksty folklorijstyczne // Езиковско-этнографически изследования в памет на академик Стоян Романски. София, 1960. С. 855-886.
- Zajaczkowski Wl.* Пословицы и поговорки гагаузов из Булгарии // Folia orientalia Vol. V. Krakow, 1962. P. 127-164. (Отдельный отиск. Krakow, 1964).
- Zajaczkowski Wl.* Gagavuz folkloru (Gagauze folklore) // Proceedings of the First international Congress for Turkish folklore. Ankara, 1976.
- Zajaczkowski Wl.* Język i folklor gagauzów z Bułgarii. Polska Akademia nauk. Nr. 5. Krakowie, 1966a. S. 65-91.
- Zajaczkowsky A.* La chronique des steppes Kipchak. Ed. crit. avec la trad. française du XVIII-e siècle. Warszawa, 1966b. 180 s.
- Zajaczkowski Wl.* Vocabulaire gagaouze-français // Folia Orientalia. Vol. VII. Krakow, 1965–1966c.
- Zamfirescu I.* Contribuţii la cercetarea unei gospodarii ţărăneşti din satul Cornova // Patrimoniul (revista de lectura istorica). Bucureşti, 1993. № 2. P. 153-203.

- Zanet T. Akar yıldız* (Текучая звезда). Стихи. Chişinău, 1998.
- Zanet T. Dramaturgiya* (Пьесы и переводы). 2006.
- Zanet T. Gagauzluk: kultura, ruh, adetlär* (Гагаузский фольклор). Chişinău, 2010.
- Zavrak P. Gagauzlar arasında kullanılan halk ilaçları // Halk bilgisi haberleri. Sekizinci cilt. S. 85-96. İstanbul, 1939. Перепечатано в журнале: Sabaa Yıldızı. Nr. 41. Komrat, 2008. S. 26-28.*
- Zelenciuc V. Obiceiul agrar Drăgaica – Sânzienele // Revistă de etnologie. Chişinău, 1997. Nr. 1(2). P. 24-34.*
- Zeki Velidi Togan A. Umumi Türk Tarihine Giriş. İstanbul, 1981.*
- Zur Sprache der Komanen // Internationale Zeitschrift für allgemeine Sprachwissenschaft. Leipzig. I, 1884. S. 377-382; II, 1885. S. 13-42.*
- Żyromski M., Hatlas J. Power administration and ethnic minorities. The case study of gagauzian autonomy. Poznan: Adam Mickiewicz University, 2008. 114 s.*

ΑΡΓΥΡΙΑΔΗΣ ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΔΑΣΚΑΛΟΣ. ΚΑΡΑ ΧΑΛΗΑ Η ΧΑΜΕΝΗ ΠΑΤΡΙΔΑ.
Χρυσόχώραφα Σερρών 2002.

Πραξιούτης Δασκαλός Ι. Γ. Η ζιχνη δια μεσου των αιωνων. 2η εκδοση. Νεα Ζιχνη, 1998.
Χρηστος Στ. Κοζαριδης. Εμεις οι Γκαγκαβουζηδες (Ταυτοτητες – Ιστορικες πηγες και η πορεια μας μεσα στο χροωο). ΠΑΡΑΤΗΡΗΤΗΣ. Κομοτηνη 2009.

www.Regnum.ru/news/676944.htm

<http://www.ctp-sorbent.ru/idu.htm>

ru.wikipedia.org/wiki/Печенеги

en.allexperts.com/e/p/pa/patriarch_theophylactos_of_constantinopole.htm

en.wikipedia.org/wiki/Horos

<http://www.cheadir-l'anga.md.conception.html> (2004, 21 мая).

АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

- АА – архив автора
АИАЭ – Архив Института археологии и этнографии АН РМ
Архив ГМЭ – Архив Государственного музея этнографии народов СССР, Л. (совр. РЭМ)
АНМБ – Архив Национального историко-этнографического музея им. Д. Кара Чобана, с. Бешалма (Комратский район, РМ)
АЭМОГ АНМ – Архив этнографических материалов Отдела гагаузоведения АНМ
ВОА – Türkiye Başbakanlık Osmanlı Arşivleri (Османский архив Республики Турция)
НА РМ – Национальный архив Республики Молдова
НА АНМ – Научный архив Академии наук Молдовы
ПМА – Полевые материалы автора
РГАЭ – Российский государственный архив экономики
РГИА – Российский государственный исторический архив
РГВИА – Российский государственный военно-исторический архив (Российской Федерации)
ЦГА МССР – Центральный Государственный архив МССР (совр. НА РМ)
ЦГИА – Центральный Государственный исторический архив (Российской Федерации)
ЦГАНХ – Центральный Государственный архив народного хозяйства СССР, (совр. РГАЭ)
ЦХСД – Центр хранения современной документации (РФ)
Ф. ВУА – Фонд Военно-учетный архив в РГВИА.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- АИЗ – Археологические известия и заметки. Киев.
АИФ – Аргументы и факты. М.
АИЮС – Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, издаваемый Н.В. Калачевым. М.
АНМ – Академия наук Республики Молдова
АС ГЭ – Археологический сборник Государственного Эрмитажа. Л.
АТО – Автономно-территориальное образование
АЭАЕ – Археология, этнография и антропология Евразии. Новосибирск.
АЭБ – Археология и этнография Башкирии. Уфа.
БАН – Българска академия на науките. София.
БЕ – Българска етнология. София.
БПИИ – Бельцкий Государственный педагогический институт.
БСП – Българите в Северното Причерноморие: Изследвания и материали. Велико Търново (до 2005 г.), Одесса (с 2006 г.).
БФ – Български фолклор. София.
ВАИ – Вестник археологии и истории. СПб.
ВЕДС – Восточная Европа в древности и средневековье. М.

- ВВ – Византийский временник. М.; Л.
- ВСУ – Вестник Славянского университета. Кишинев.
- ВТУ – Велико Търновски университет «Св. св. Кирилл и Методий».
- ВФ – Вопросы философии. М.
- ВЯ – Вопросы языкознания. М.
- ГМЭ – Государственный музей этнографии народов СССР. Л. (совр. РЭМ)
- ГРМС – Гагаузско-русско-молдавский словарь. М. 1973.
- ГРМС – Гагаузско-русско-румынский словарь. Chişinău, 2002.
- ГСУ ИФФ – Софийски университет. Историко-филологичен факултет.
- ГСУ ЮФ – Софийски университет. Юридически факултет.
- ДАС – Донецкий археологический сборник. Донецк.
- ДВДС – Древности Волго-Донских степей. Волгоград.
- ДИ – Декоративное искусство СССР. М.
- ЕБ – Энциклопедия: България. София.
- ЕИМИ – Ежегодник Института межэтнических исследований Академии наук Республики Молдова. Кишинэу.
- ЖМВД – Журнал Министерства Внутренних дел. СПб.
- ЖМНП – Журнал Министерства народного просвещения. СПб.
- ЗВО – Записки Восточного отделения Российского Императорского Археологического общества. СПб.
- ЗЖ – Закон и жизнь. Кишинэу.
- ЗООИД – Записки Одесского Общества истории и древностей. Одесса.
- ЗРАО – Записки Императорского Русского археологического общества. СПб.
- ЗРГО – Записки Императорского Русского географического общества. СПб.
- ИА РАН – Институт археологии Российской Академии наук.
- ИАН СССР – Известия Академии наук ССР
- ИБИД – Известия на Българското Историческо Дружество в София.
- ИВ – Исторический вестник. М.
- ИВАД – Известия на Варненското археологическото дружество. Варна.
- ИЕИМ – Известия на етнографския институт с музей. София.
- ИНМ, ИНМВ – Известия на Народния музей. Варна.
- ИОАНЭКУ – Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Казань.
- ИОРЯС – Известия Отделения русского языка и словесности. СПб.
- Ипр – Исторически преглед. София.
- ИРГО – Известия Императорского Русского географического общества. СПб.
- ИРИО – Известия Русского исторического общества. СПб.
- КЕВ – Кишиневские епархиальные ведомости.
- КСИА – Краткие сообщения Института археологии РАН. М.
- КСИИМК – Краткие сообщения Института истории материальной культуры. М.; Л.
- КСИЭ – Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. М.
- ЛГУ – Ленинградский Государственный университет.

ЛЛИМ	– Лимба ши литература молдовеняскэ. Кишинев.
МАИЭТ	– Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. Симферополь.
МАР	– Материалы по археологии России, изданные Археологической комиссией. СПб.
МАУЭТ	– Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии.
МИА	– Материалы и исследования по археологии СССР. М.
МКАЭН	– Международный конгресс этнографических и антропологических наук. М.
МССР	– Молдавская Советская Социалистическая республика.
МЭЭ	– Молдавская этнографическая экспедиция
ОАИСУ	– Охранные археологические исследования на Среднем Урале. Екатеринбург.
ОГН	– Отделение гуманитарных наук.
ОРЯС	– Отделение русского языка и словесности Императорской Академии Наук. СПб.
ИОРЯС	– Известия отделения русского языка и словесности. СПб.
ПВЛ	– Повесть временных лет
ПМР	– Приднестровская Молдавская Республика
ПС	– Периодическое списание. София.
ПСЗ	– Полное собрание законов Российской империи. СПб.
ПСРЛ	– Полное собрание русских летописей. СПб.
Прг.	– Петергоф.
ПТКЛА	– Протоколы заседаний и сообщения членов Туркестанского кружка любителей археологии. Ташкент.
РА	– Российская археология. М.
РАН	– Российская академия наук.
РАНИОН	– Российская ассоциация научно-исследовательских институтов общественных наук
РГО	– Императорское Русское географическое общество
РМ	– Республика Молдова
РФ	– Российская Федерация
РЭ	– Российский этнограф. М.
РЭМ	– Российский этнографический музей. СПб.
СА	– Советская археология. М.; Л.
САИ	– Свод археологических источников. М.; Л.
СБ	– Советская библиография. М.
СБНУН	– Сборник на народни умотворения и народопис, издава Българската. Академия на науките в София.
СМАЭ	– Сборник Музея антропологии и этнографии. Л.
СС	– Советское славяноведение. М.
СТ	– Советская тюркология. Баку.
СУ	– Софийски университет.
СЭ	– Советская этнография. М.
ТА	– Татарская археология. Казань.
ТД	– Тезисы докладов

- ТИЭ – Труды Института этнографии АН СССР. М.; Л.
 ТОДРЛ – Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский дом) РАН. М.; Л.
 ТОЛРС – Труды общества любителей Российской словесности. СПб.
 Тр. ГИМ – Труды Государственного исторического музея. М.
 Тр. МАО – Труды Императорского Московского Археологического Общества. М.
 ТС – Тюркологический сборник. М.
 УЗ – Ученые записки
 УЗ КГУ – Учебные записки Кишиневского Государственного университета.
 УССР – Украинская Советская Социалистическая республика.
 ФО – Федеральный округ
 ЦИЕК – Центр за източни езици и култури, София.
 ЭО – Этнографический отдел Русского музея им. императора Александра III; Этнографическое обозрение. СПб.; М.
- аз. – азербайджанский язык
 алт. – алтайский язык
 араб. – арабский язык
 Бен. цын. – Бендерский цынут
 букв. – буквально
 венг. – венгерский язык
 вост.-мар. – восточно-марийский диалект
 гаг. – гагаузский язык
 гаг. Болг. – диалекты гагаузов Болгарии
 Греч. цын. – Гречанский цынут
 диал. – диалектная лексема
 Изм. цын. – Измаильский цынут
 Кодр. цын. – Кодрский цынут
 калм. – калмыцкий язык
 караим. – караимский язык
 ктат. – крымскотатарский язык
 ктат.-кыпч. – кыпчакизированный диалект крымско-татарского языка
 мар. – марийский язык
 мн. – множественное число
 монг. – монгольские языки
 морд.-м. – мордовско-мокшанский язык
 морд.-э. – мордовско-эрзянский язык
 муж. – мужской род
 ног. – ногайский язык
 перс. – персидский язык
 пратюрк. – пратюркский язык
 рус. – русский язык
 саам. – саамский язык
 ст.-калм. – старокалмыцкий язык
 тат. – татарский язык

тур.	–	турецкий язык
туркм.	–	туркменский язык
тюрк.	–	тюркские языки
тюрк.-болг.	–	тюрко-болгарский язык
тюрк.-кыпч.	–	тюркские языки кыпчакской группы
удм.	–	удмуртский язык
узб.	–	узбекский язык
устар.	–	устаревшая лексема
фин.-угор.	–	финно-угорские языки
ханты-ю.	–	юганский диалект хантыйского языка
чагат.	–	чагатайский язык
чув.	–	чувашский язык
чув.-н.	–	низовой диалект чувашского языка
эвен.	–	эвенкский язык
эст.	–	эстонский язык
юр.	–	юрукский язык
AEMAe	–	Assotiation des etudians mauritaniens a letranger.
AOASH	–	Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. Budapest.
AŞM	–	Academia de Ştiinţe a Moldovei.
RA	–	Revista arhivelor. Bucureşti.
RO	–	Rocznik Orientalistyczny. Krakow.
RESEE	–	Revue des etudes sud-est Europeus.
SAO	–	Studia et Acta orientalia. Bucureşti.
SAI	–	Studii şi articole de istorie. Bucureşti.
SK	–	Seminarim Kondakovianum. Praha.
TDA	–	Türk Dunyası araştırmaları.
TTKB	–	Türk Tarih Kurum Belletini.
WZKM	–	Wiener Zeitschrift fur die Kunde des Morgenlandes.

Com.

Î.S. Firma Editorial-Poligrafică „Tipografia Centrală”

MD-2068, Chișinău, str. Florilor, 1

Tel. 44-00-91, 49-31-46