

*Посвящается 70-летию
известного ученого, поэта,
общественного деятеля
Степана Степановича Курогло*



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Центр по изучению межнациональных отношений
Института этнологии и антропологии
имени Н.Н. Миклухо-Маклая

Институт культурного наследия
Академии Наук Республики Молдова

Комратский государственный университет

КУРСОМ РАЗВИВАЮЩЕЙСЯ МОЛДОВЫ

Том 9

История в культуре и культура
в истории

Составители

М.Н. Губогло, И.А. Субботина, Л.В. Федотова

Под общей редакцией

М.Н. Губогло

Москва – 2010

УДК 39:316 (478.9=512.165)
ББК 63.5
К 93

Подготовка и издание книги осуществляется при финансовой поддержке Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России» в рамках темы «Личность и группы в системе межкультурных взаимодействий в условиях рыночной экономики» и гранта РГНФ № 09 01-00012а «Гагаузы: история в культуре и культура в истории»

Редакционная коллегия серии:
М.Н. Губогло (гл. ред.), Н.А. Дубова,
Г.А. Комарова, Л.В. Остапенко, И.А. Субботина

К 93 Курсом развивающейся Молдовы. Т. 9. История в культуре и культура в истории. – Составители: М.Н. Губогло, И.А. Субботина, Л.В. Федотова – Общая редакция М.Н. Губогло. М.: Старый сад. 2010 – 462 с.

ISBN 5-89930-132-5

Международный коллектив учёных в течение ряда лет принимает участие в подготовке двух томов «Молдаване» и «Гагаузы» по проекту «Народы и культуры». В книге представлены возможности прочтения тёмных страниц этнической судьбы народа путём исследования истории через культурные памятники и описание культурных ценностей в зеркале исторического развития. Анализ демографических, социальных и социокультурных аспектов этнической истории ведётся при поддержке РГНФ и в координации с программой фундаментальных исследований Президиума РАН, в рамках темы «Личность и группа в условиях рыночной экономики» с учётом актуализации ценностей культурного наследия и его проявления через призму индивидуальной и групповой идентичности и идентичностей.

Выдвигаются проблемы изучения локальных идентичностей, подогреваемых образами «своего»: края, стороны, города, литературного или интеллектуального героя, идентичностей, манифестирующих свою локальную суть в гербах, гимнах, сайтах, в «своей» географии, природе и климате, «своей» территории и природных богатствах, своей истории и судьбе.

Осмысление места и роли локальной идентичности, возросшей на ниве Малой Родины, вписывается в современные процессы «фрагментативности», т.е. одновременного проявления фрагментарности и интеграции, а так же глокализации – совокупного продукта процессов глобализации и локализации.

ББК 63.5

Научное издание
КУРСОМ РАЗВИВАЮЩЕЙСЯ МОЛДОВЫ
Том 9
История в культуре и культура в истории

Подписано в печать 11.12.2010. Формат 60х84 1/16. Уч.-изд. л. 112. Тираж 100 экз. Заказ № 1/12-2Т. Отпечатано в типографии АНОО ВПО «Одинцовский гуманитарный институт» 143000, г. Одинцово, ул. Ново-Спортивная, д. 3

© Центр по изучению межэтнических отношений ИЭА РАН, 2010.
© Институт этнологии и антропологии РАН, 2010.

ISBN 5-89930-132-5

СОДЕРЖАНИЕ

Губогло М.Н.
История в культуре и культура в истории: опыт взаимопостижения
(Вместо предисловия) 8

РАЗДЕЛ I. ГАГАУЗЫ: СТРАНИЦЫ ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ

Атанасов Г.
Этногенез гагаузов Добруджи – теории, гипотезы и реальность 20

Губогло М.Н.
Скромное обаяние каменных изваяний (к 70-летию С.С. Курогло) 72

Шабашов А.В.
Украинская историография гагаузоведения 131

Субботина И.А.
Расселение гагаузов в России..... 142

Булгар С.С.
Гагаузы Греции 152

РАЗДЕЛ II. АКТУАЛИЗАЦИЯ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ – ВЫЗОВЫ ВРЕМЕНИ

Сырф В.Н.
Устное народно-поэтическое творчество гагаузов..... 160

Гагауз Д.Ф.
Народное песенно-инструментальное наследие гагаузов 179

Чимпоеш Л.С.
Дастанный эпос гагаузов..... 193

Квиленкова Е.Н.
Гагаузская традиционная народно-медицинская практика 210

**РАЗДЕЛ III.
ИДЕНТИЧНОСТЬ И ИДЕНТИЧНОСТИ В МИРЕ
КУЛЬТУРНОГО МНОГООБРАЗИЯ**

Грек И.Ф.

Поэзия, наука и политика в этнической мобилизации гагаузов
(к 70-летию С.С. Курогло) 244

Пашалы П.М.

Культурное наследие – основа этнического возрождения
(к 70-летию С.С. Курогло) 258

Савоскул С.С.

Краеведение и образ «своей» стороны 268

Малькова В.К.

Природа и этническая идентичность..... 284

Маликова Н.Р.

Этноконфессиональные идентичности:
потенциал интеграции/сегрегации общества 297

Мусина Р.Н.

Религиозное возрождение и проблемы
идентичности татар в постсоветский период 308

Клементьев Е.И., Кожанов А.А.

Языковая и этническая идентичности
финнов Карелии в контексте политических
и социальных трансформаций 325

Аккиева С.И.

Этническая идентичность молодежи КБР и КЧР
в постсоветский период..... 341

Нестерова С.Л.

«Третий сектор» – фактор сохранения
культурного многообразия и развития
межкультурного диалога в Молдове 350

Снежкова И.А.

Современная религиозная ситуация на Украине.
История вопроса 369

**РАЗДЕЛ IV.
ЛИЧНОСТНАЯ И ГРУППОВАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ
В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ И ВОСПОМИНАНИЯХ**

Алан Вуд

Воспоминания англичанина о гагаузском уик-энде..... 382

Григор Григоров

Встреча с живым болгарским возрожденцем..... 387

Кондакова Н.В.

Последнее море..... 391
Где только белое и синее... 391
Мне стали противны читатели наши... 392

Йологлу Гюллю

Мосты нашего братства..... 393

Квилинкова Е.Н.

Библиография гагаузов..... 395

М.Н. Губогло

ИСТОРИЯ В КУЛЬТУРЕ И КУЛЬТУРА В ИСТОРИИ: ОПЫТ ВЗАИМОПОСТИЖЕНИЯ (Вместо предисловия)

Культурный плюрализм, как основополагающая тенденция развития исторических сообществ на заре XXI в., ориентирован на ценность культурного многообразия и на неантагонистическое сосуществование самобытных культур. История в культуре и культура в истории, как фон и социальная ткань этой тенденции, выражается и проявляется в пересечении творческих, исполнительских и рефлексированных акций индивида. В итоге происходит бесконечное приумножение человеческих опытов в многообразии форм их взаимодействия и взаимовлияния.

Какой бы безразмерной ни казалась смысловая нагрузка каждого из понятий – истории и культуры – всё же их можно объединить в одно, ещё более широкое понятие – опыт. В итоге получаем смысловой треугольник, который охватывает звуки и краски, факты и события, идеи и опредмеченные продукты прошлого и настоящего, ориентированные в будущее.

Совместная работа российско-молдавских учёных над проектами «Молдаване» и «Гагаузы» по плану широкомасштабного проекта «Народы и культуры» убеждает, что существует некоторая совокупность индивидуальных и групповых опытов. Взаимодействие и суммирование этих опытов приводит к созданию некоей интегральной картины, благодаря которой люди разной этнической, социальной и религиозной принадлежности, в конце концов, создают благоприятные условия для стабильного сосуществования во времени и пространстве.

При этом история и культура, каждая по-своему, выступают как консультанты и локомотивы развития, как разработчики, проводники и исполнители стратегий поддержания сообщества на плаву. Ещё во времена античности одной из основных функций истории было накопление социального опыта, который можно было использовать в социальной практике, в том числе

в воспитании, культивировании и совершенствовании культурных навыков, моральных принципов и нормативной регуляции. [Дробницкий О.Г., 1974]. Если этнокультурное сообщество расколото и разделено, например, государственными границами, особый интерес представляет опыт каждой из разрозненных частей. Не случаен во многих странах в последние годы востребованный интерес к диаспоре и диаспоральному опыту.

При подготовке книг по проекту «Народы и культуры» авторскому коллективу не всегда удаётся сопоставить и свести воедино опыт этнического материка и этнической диаспоры.

Так, например, в силу различных объективных и субъективных обстоятельств, не удалось в должной мере изучить и осмыслить опыт многочисленной молдавской диаспоры, при подготовке к изданию тома «Молдаване». При исследовании опыта диаспоральной группы численность этнического материка не имеет принципиального значения. Важно то, как в целом соотносится расселение с дисперсностью и компактностью населения всего разделённого народа.

Опираясь на приобретённый опыт в связи с созданием тома «Молдаване», при разработке проекта тома «Гагаузы» были предусмотрены специальные краткие микроэнциклопедические «Справки», т.е. описания гагаузов, проживающих в Болгарии, Бразилии, Греции, России, на Украине.

Так, например, очерк «Гагаузы в Бразилии», написанный С.С.Булгаром (г. Кишинёв) по итогам его экспедиции в Бразилию, уже опубликован в 8 томе серии «Курсом развивающейся Молдовы» [т.8, 2009, с. 419-442]. Ещё одна его статья, посвящённая «Гагаузам Греции», у которых С.С.Булгар неоднократно бывал и собрал полевые материалы, публикуется в данном 9 томе серии.

Обобщая опыт многолетних исследований этнодемографических процессов И.А.Субботина подготовила обстоятельную статью о расселении гагаузов в субъектах Российской Федерации, в т.ч. в округах, республиках и областях, опираясь на свои полевые наблюдения и материалы переписей 1959, 1970, 1979, 1989, 2002 гг.

Следуя славным традициям этнологической науки и прерывая историографическое безмолвие, в котором находилась проблематика гагаузской диаспоры, в данном томе публикуется

специальная работа А.В.Шабашова, цель которой – показать развитие и современное состояние историографии гагаузов на Украине. Суммируя свой опыт, накопленный при подготовке ряда публикаций по гагаузской проблематике, в том числе при работе над своей индивидуальной монографией, А.В.Шабашов представил анализ солидной гагаузоведческой «продукции» украинских коллег.

Три ключевых момента, отражающие ключевые точки в становлении и развитии научного гагаузоведения, требуют к себе особого внимания в историографическом эссе А.В. Шабашова. Во-первых, утверждение о неограниченной до сих пор роли Одесского профессора В.И. Григоровича, впервые в науке высказавшего мысль о гагаузах, как о самостоятельном народе, во-вторых, признание летописца Новороссийского края А.А. Скальковского наряду с В.И. Григоровичем – «зачинателями украинской историографии гагаузоведения, и, наконец, в-третьих, обоснование становления украинского гагаузоведения в постсоветском периоде как научного направления, занявшего научное место в панораме современного гагаузоведения.

Во втором разделе сборника «Актуализация традиционной культуры – вызовы времени» публикуются итоги специальных исследований, материалы и выводы которых апробируются перед тем как их включать в том «Гагаузы», подготавливаемый в соответствии с планом серии «Народы и культуры». Специально для этого тома, в частности, написаны статьи Д.Ф.Гагауза о народном песенно-инструментальном наследии гагаузов и Е.Н.Квиленковой – о традиционной народно-медицинской практике гагаузов.

Участники предлагаемого сборника сосредоточили своё внимание в третьем разделе на проблеме «множественности душ индивида» – проблеме, породившей в XX веке богатую историографию. Почти целое столетие (без одного десятилетия) отделяют нас от выхода в свет двухтомной «Системы социологии» – главного труда Питирима Сорокина в российский период его творчества. Именно в ней, оттолкнувшись от идеи Эмиля Дюркгейма, категорически настаивающего на двойственности человеческого «я» – биологического и социального – великий американский социолог российского происхождения Питирим Сорокин заложил основы социологической разработки и изучения мозаично-

го, множественного строения человеческого «я». «Пусть каждый из нас, – с воодушевлением, свойственным учёному, преданному своему делу, призывал Питирим Сорокин, – приглядится к своим состояниям сознания, к своему собственному поведению и к поведению других людей...

Перед вами Робеспьер в своей скромной квартире, плачущий над сентиментальными романами Берн. Сент-Пьера, чувствительный, сердобольный, мягкий и простой. Перед нами Робеспьер в Конвенте или в «Комитете общественного спасения», безжалостно требующий головы жирондистов, Дантона, Гебера и Демулена... Перед нами два различных человека, коренным образом несходные друг с другом. Перед нами два различных «я», заключённых в один организм...

А каждый из нас в течение 24 часов разве не испытывает ряд перевоплощений, где одно «я» сменяется другим, непохожим на первое? Утром индивид просыпается в лоне семьи. В этот момент он представляет собой члена семьи: сына или отца, мать или дочь, брата или сестру... Индивид идёт на службу. Первое «я» исчезает и появляется «я» второе, профессиональное... Индивид идёт в церковь. Перед нами третье «я» [Сорокин Питирим, 1993, т. 2, с. 563-564].

Огромная литература по социальной психологии, изданная в XX в., особенно во второй его половине, не погасила актуальности идей Дюркгейма-Сорокина о множественности «душ» индивида, как отражения социальной группировки, оказывающей влияние на поведение человека и формирующей, в свою очередь, под влиянием деятельности человека [Т.Шибутани, 1969; Майерс Дэвид, 1996; Коул М., 1997; Самюэль Хантингтон, 2004].

Этносоциологические исследования, осуществлённые в последнем десятилетии XX в. и в первом десятилетии XXI в., позволили на обширном эмпирическом материале продолжить разработку теории множества идентичностей вместо прежней теории множественной идентичности. Появилась возможность оценить роль факторов, объективных и субъективных, в деле формирования этнической, гендерной, семейной, религиозной, социальной, региональной, гражданской и некоторых других идентичностей постсоветского человека [Губогло М.Н., 2003; Гудков Л., 2004; Российская идентичность, 2005; Юрий Левада, 2006; Российская идентичность..., 2009].

В статьях И.Ф.Грека и П.М.Пашалы, подготовленных в лучших традициях теории множества идентичностей и посвящённых юбилюру – С.С.Курогло, показано, как в одной личности сошлись учёный, озабоченный поиском истины, свободной от иллюзорно-романтического восприятия мира, государственник, отстаивавший идеи самоопределения родного народа в той или иной форме государственности, поэт, призванный подпитывать духовное самосознание своего народа художественным осмыслением его прошлой истории и настоящего бытия, духовный лидер, положивший немало сил в обоснование и основание Комратского университета и в дело воспитания молодых кадров, в том числе молодых писателей и поэтов, заботливый семьянин, обеспечивший благоприятные условия для воспитания и социализации своих детей, человек, не чуждый формальным и неформальным радостям жизни. Вместе с тем С.С.Курогло, как художник, исследователь, политик и организатор науки, предстаёт перед читателем цельной личностью, призванной сохранять и приумножать этноментальные особенности своего народа, освоившего Буджакскую степь, используя при этом, как источник вдохновения, факты и образы истории, фольклорные сюжеты, фразеологические обороты, песни и поговорки, манифестируя в своём творчестве многообразие форм научной и художественной обработки постижения истории в культуре и культуры в истории.

Совмещение в юбиларе социальных позиций поэта и учёного побуждает нас, читателей и почитателей его таланта, ценить этнографическое содержание и смысловое значение его стихов и прозы не меньше, чем их художественные и эстетические достоинства.

Можно быть уверенным в том, что читатели с большим интересом прочитают новаторские статьи С.С.Савоскула («Краеведение и образ «своей» стороны») и В.К.Мальковой («Природа и этническая идентичность»), написанные с энтузиазмом и эмоциональным подъёмом и вместе с тем представляющие значительный научный интерес. Свежий взгляд приоткрывает новые подходы в приумножение гуманитарного знания, в изучении идентичности: «Моя Малая родина».

Возрастающая роль религии в постсоветском обществе вызывает большой интерес в связи с её множественными связями

с историей и культурой народа, в том числе с его социальной динамикой, как это было, в частности, показано в классических произведениях протестантизма и капитализма в трудах Макса Вебера [Вебер М., 1990].

Исторически сложившееся место религии в истории и в культуре определяется тем, что она стала средством солидаризации людей в некий единый организм, находясь в едином типологическом ряду с категориями труда и культуры. Сегодня, как и во все времена, с помощью религии люди стремятся определить своё отношение к миру [Белл Д., 1996, с. 699-700].

В статьях Н.Р.Маликовой, Р.Н.Мусиной и И.А.Снежковой, основанных на новейших исследованиях, проведённых на заре нового тысячелетия, предлагаются итоги анализа новейших тенденций в формировании религиозной идентичности в связи с особенностями среды обитания, ростом национального и этнического самосознания на примере Татарстана и других российских республик, а также в связи с конфликтной ситуацией в этнополитической и религиозной сфере на Украине.

Характерным чертам и особенностям языковой и этнической идентичности финнов Карелии посвятили свою статью воспитанники Института этнологии и антропологии РАН, ныне известные учёные Карелии, авторы серьёзных этносоциологических и этнополитических трудов – Е.И.Клементьев и А.А.Кожанов.

С захватывающим интересом будут прочитаны статьи С.И.Аккиевой о формировании этнической идентичности молодёжи Кабардино-Балкарской Республики и интригующая статья С.Л.Нестеровой «“Третий сектор” – фактор сохранения культурного многообразия и развития межкультурного диалога в Молдове».

Сборник статей (9 том), собранный по плану серии «Курсом развивающейся Молдовы», завершается воспоминаниями Алана Вуда о времени, проведённом с советскими коллегами, стихами Н.В.Кондаковой, сделавшей очень много для того, чтобы произведения С.С.Курогло, рождённые на гагаузском языке, стали достоянием русскоязычного читателя и, наполненной душевной щедростью статей Иологлу Гюллю «Мосты нашего братства».

Взлетевшее до небес этническое самосознание, в том числе, как следствие создания правовой основы самоопределения гагаузов в формате территориального автономного образования «Га-

гауз-Ери», побуждает некоторых представителей интеллигенции братья за перо, чтобы раскрыть тайну происхождения своего народа с тем, чтобы поставить этническую историю на службу идеологическим и политическим целям сегодняшнего дня. Логика графоманов более чем примитивна: нас будут считать сегодня великими, если у нас было великое прошлое, если мы, например, предстанем перед читателями как потомки древних скифов. Ни более, ни менее.

Испепеляющее чувство неполноценности толкает сочинителей, не имеющих никакого представления о трудностях изготовления исторических текстов и сочинений, на путь оголтелой мифологизации, крикливой риторики и суетливой идеологизации.

Безнаказанность графоманских публикаций по истории и культуре гагаузов в немалой мере сходит им с рук по причине слабой концептуальной основы гагаузоведения, как нового научного направления в системе традиционно продвинутого российского востоковедения, мировой авторитет и мощь которого, в свою очередь, во многом предопределяется высокопрофессиональными исследованиями в области тюркологии. Лишь на рубеже XX – XXI веков, в частности, появились капитальные труды, в которых этимологизируется трёхзначная смысловая нагрузка истории, в том числе её предмет, метод, время, циклы и стадии развития. К таковым, в частности, относятся исследования И.М.Савельевой и А.В.Полетаева [Савельева И.М., Полетаев А.В., 1997; История и память, 2006; Панарин А.С., 1998].

При рассмотрении смысла слова «история» И.М. Савельева и А.В. Полетаев предприняли обстоятельный анализ смещения акцента от одного смысла к другому за период более чем двух с половиной тысячелетий в каждом из трёх его значений, в т.ч. истории как: 1) вид знаний, 2) вид текста, 3) вид реальности.

В значении «знания» термин «история» используется в современных исследованиях в общем смысле, и для более частных смыслов предлагаются поясняющие определения по конкретному предмету знания, например, история Молдовы, история гагаузов, история депортаций и т.д.

В значении «текста» понятие «история» используется для обозначения конкретного текста, например, для доопределения жанра: «историческая литература», «историческая проза», «исторический роман».

И, наконец, в значении «реальности» термин «история» употребляется как, например, в обыденном языке о частной случившейся истории, или в более широком смысле, например, когда речь идёт об «истории человечества». [Ирина Савельева, Андрей Полетаев, 2003, с. 314-315].

Для этнологии, традиционно состоящей в системе исторической науки, принципиальное значение имеет понятие социальной реальности. В отличие от распространённого недавно «текстологического» понимания истории, рассматривающего проблему реальности в рамках анализа текстов, И.М.Савельева и А.В.Полетаев предпочитают использовать концепцию, связывающую реальность не с текстом, а со знанием. В отличие от античности, когда за «знанием» признавалось «лишь отражение реальности», новейший подход позволяет считать знание о социальной реальности одновременно формой её конструирования [Савельева И.М., Полетаев А.В., 2003, с. 354-355; Бергер П., Лукман Т., 1995].

В жгучем своём рвении «приватизировать» скифское наследство гагаузские домогатели «великого прошлого» отнюдь не одиноки и не оригинальны. В академических, вузовских и особенно в околонучных кругах Украины, как сообщал недавно директор Института археологии, академик Украинской Академии наук П.П.Толочко, находятся люди, которые заявляют, что скифы – это украинцы. Между тем осведомлённым специалистам доподлинно известно, что скифы – это древние иранцы, переселившиеся в южнорусские степи из-за Каспия и Иранского нагорья [<http://www.zaistinu.ru/articlesraid=1349>] [Толочко П.П., 2003].

Опасность при этом заключается не в том, что неподготовленные люди выдумывают небывлицы, а в их недобросовестном, а порой и агрессивном стремлении внедрить свои фантазии в школьные и вузовские учебники. Их не беспокоит тот факт, что их стремление пробудить в молодых поколениях чувство патриотизма и гордости, общественность будет воспринимать в качестве интеллектуально и морально неполноценных людей.

Изучение истории в культуре и культуры в истории предполагает, во-первых, постижение дистанции, разделяющей прошлое и настоящее, и, во-вторых, раскрытие смысла, заложенного в прошедших событиях, и, в-третьих, постижение рациональной

принадлежности опредмеченных продуктов рациональной или творческой деятельности.

В статье «Скромное обаяние каменных изваяний» впервые предпринята попытка найти ключ к выявлению и пониманию этнокультурных параллелей между отдельными элементами духовной и материальной культуры балканских и буджакских гагаузов и культурой их вероятных предков. Задача не из простых. Поиски этих связей, время от времени разгораясь и затухая в зависимости от политической конъюнктуры и идеологической ангажированности, ведутся на протяжении XIX-XX вв. Споры об этногенезе и этапах этнической истории не заглохли до сих пор.

Разумеется, и представленные в данной статье итоги носят «пилотажный», «примерочный», поисковый характер. Сходство орнамента на одной, двух или трёх ленточках, которыми оторочены нарядные праздничные платья или кафтаны гагаузок XIX-XX вв. и куманок (половчанок) XII-XIII вв., не может служить окончательным доказательством наличия непосредственной этногенетической связи между теми и другими как потомками и предками.

Однако, вряд ли можно сомневаться в том, что языческие жертвоприношения на степных курганах перед воздвигнутым идолом (каменным изваянием) и поддерживаемой двумя руками чашей и жертвоприношения, в том числе обычай курбан у нынешних гагаузов – это однопорядковые элементы культуры.

Многообразие количества подобных сходств, переходя из количества в качество, предоставляет исследователю в руки такую Ариаднину нить, с помощью которой он расширяет «археологию знания» о связи времён и пространств. В привычной нам историографии кочевничества основное внимание историков и этнологов уделялось внешней истории степняков, освещению роли и значения их грабительских набегов на земли осёдлых народов. Сегодня, благодаря информации, содержащейся в их каменных изваяниях, мы получаем возможность выявлять и «ценить» неприметные детали и «шестерёнки» исторического процесса, а также длительное время остающиеся неразгаданной тайной, тёмные страницы бесписьменного народа.

Оставаясь только этнологом или историком, не трудно увидеть в чаше или кувшине, изображённых в руках «каменной бабы», сакральный сосуд, предназначенный для исправления языческого ритуала. Нет сомнений и в том, что жертвоприноше-

ния в честь культа предков представляют религиозную часть духовной культуры создателей культуры каменных изваяний. Но надо быть ещё философом или поэтом, чтобы через века распознать душевное состояние человека, стоящего не перед каменной стелой, а перед святыней.

В приложении к 9 тому публикуется разработанная впервые Е.Н.Квилинковой «Библиография гагаузов». Цель ее материала – помочь авторскому коллективу по подготовке тома «Гагаузы» в ориентации и в освоении современного состояния нового научного направления гагаузоведения, рождённого во второй половине XX века.

Вместе с благодарностью Е.Н. Квилинковой, всем авторам принявшим участие в подготовке 9 тома, хочу выразить признательность Ларисе Бойковой (г. Комрат, Республика Молдова), Василу Кондову (Республика Молдова) за переводы с болгарского, Ждане Субботиной за перевод с английского, Н.А. Дубовой, И.А. Субботиной и О.О. Лукьяновой без инициативной энергии которых 9 том вряд ли занял бы место в серии «Курсом развивающейся Молдовы», И.Ф. Греку и С.С. Булгару за содействие в установлении контактов с болгарскими коллегами, сотрудничество с которыми оказалось и полезным и приятным.

Литература

Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта (социокультурная динамика России). Том 1, От прошлого к будущему. 2-е изд., переработанное и дополненное, Новосибирск, 1997, 804 стр.

Белл Д. От священного к светскому // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии, М., 1996, с. 699-710.

Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: тарктат по социологии знания. Пер. с англ. Е.Руткевич, М., 1995, 323 стр.

Булгар С.С. Гагаузы Бразилии. История одной эмиграции 1925-1930гг.//Курсом развивающейся Молдовы, т.8., Единство и многообразие в системе культурного наследия. Под общей ред. М.Н. Губогло. М., 2009, с. 419-442.

Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. // Вебер М. Избр. Произведения, М., 1990.

Губогло М.Н. Идентификация идентичности. Этносоциологические очерки, М., 2003, 764 стр.

Гудков Лев. Негативная идентичность. Статьи 1997-2002, М., 2004, 816 стр.

Дробницкий О.Г. Понятие морали. Историко-критический очерк, М., 1974, 387 стр.

Заславская Т.И. Социетальная трансформация российского общества. Деятельностно-структурная концепция, М., 2002.

История и память. Историческая культура Европы до начала нового времени, под.ред. Л.П.Репиной, М., 2006, 768 стр.

Коул М. Культурно-историческая психология, М., 1997.

Курсом развивающейся Молдовы. Том 8. Единство и многообразие культурного наследия, М., 2009.

Левада Юрий. Ищем человека. Социологические очерки, 2000-2005, М., 2006, 384 стр.

Майерс Дэвид. Социальная психология. Перевод с англ., СПб, 1996, 684 стр.

Панарин А.С. Реванш истории: Российская стратегическая инициатива в XXI веке, М., «Логос», 1998, 392 стр.

Пасат В.И. Трудные страницы истории Молдовы. 1940-1950-е гг., М., 1994.

Российская идентичность в Москве и регионах. Отв. ред. Дробижева Л.М., М., 2009, 268 стр.

Российская идентичность в условиях трансформаций. Отв. ред. Горшков М.К. и Тихонова Н.Е., М., 2005.

Савельева И.М., Полетаев А.В. Значение и смысл «истории» // Homo Historicus, в двух книгах, книга 1, М., 2003, с. 312-360.

Савельева И.М., Полетаев А.В. История и время. В поисках утраченного, М., 1997, 796 стр.

Сорокин П.А. Голод как фактор. Влияние голода на поведение людей, социальную организацию и общественную жизнь, М., 2003.

Сорокин П.А. Система социологии. Том 1. Социальная аналитика: учение о строении простейшего (родового) социального явления, М., «Наука», 1993.

Субботина Ирина. Гагаузы: расселение, миграция, адаптация (вторая половина XX – начало XXI вв.), М., 2007, 280 стр.

Тишков В.А. Реквием по этносу. Исследование по социально-культурной антропологии, М., 2003.

Толочко П.П. Кочевые народы степей и Киевская Русь, СПб, 2003, 159 стр.

Хантингтон Самюэль. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности, М., 2004, 635 стр.

Царанов В.И. Операция «Юг» (о судьбе зажиточного крестьянства Молдавии), Кишинёв, 1998.

Шабашов А.В. Гагаузы: система терминов родства и происхождение народа, Одесса, 2002, 744 стр.

Шибутани Т. Социальная психология. Сокращённый перевод с английского В.Б.Ольшанского, М., 1969, 535 стр.

Homo Historicus. К 80-летию со дня рождения Ю.Л.Бессмертного. в двух книгах, М., «Наука», 2003.

Sorokin P.A. Society in Calamity, New York, 1968.

РАЗДЕЛ I

ГАГАУЗЫ: СТРАНИЦЫ ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ

Г. Атанасов

ЭТНОГЕНЕЗ ГАГАУЗОВ ДОБРУДЖИ – ТЕОРИИ, ГИПОТЕЗЫ И РЕАЛЬНОСТЬ¹

Тема, обозначенная в названии данной статьи, не перестает быть актуальной.¹ В «околонаучных» сочинениях и даже в научных трудах весьма настойчиво появляются новые версии происхождения гагаузов от сельджукских турок (огузов); Добруджанская деспотия, прямо или имплицитно представляется как сельджукское, огузское, гагаузское или сельджуко-огузско-гагаузское государство.² На самом деле, это – только одна из гипотез происхождения гагаузов – проблемы непрерывно изучающейся, но, к сожалению, сильно идеологизированной и даже политизированной. Сейчас она вновь стала очень актуальной, и наука вернулась на исходные позиции начала XX в., когда, кроме сельджукско-огузской теории, предлагались разнообразные, часто экзотические концепции, основные из которых перечислены ниже:

1. Гагаузы являются наследниками протоболгар³.
2. Гагаузы – потомки печенегов и узов или только узов, черных клобуков или печенегов⁴.
3. Гагаузы – потомки куманов⁵.
4. Гагаузы являются потомками автохтонного проторумынского населения⁶.
5. Гагаузы – потомки владх из Македонии⁷.
6. Гагаузы имеют славянское происхождение и не отличались от остальной массы болгар до распространения среди них тюркского языка⁸.
7. Гагаузы – это «дети турок от болгарок»⁹.
8. Гагаузы являются албанцами¹⁰.
9. Гагаузы – это «смесь» греков, болгар, владх и итальянцев со времен Венецианской республики¹¹.
10. Гагаузы в своем генетическом банке содержат коды различных племен и народов – начиная от дако-фракийцев, скифо-

¹ Перевод с болгарского Л.В.. Бойковой.

сарматов, протороманцев, славяно-болгар и заканчивая всеми народами евразийских степей [гунны, тюрко-булгары, узы (торки), печенеги, куманы (половцы)]¹².

Обычно, когда комментируется происхождение гагаузов, взгляды ученых бывают обращены к письменным источникам, к лингвистическим, этнографическим и фольклористическим исследованиям. Однако если утверждать, что гагаузы являются самым многочисленным древним христианским населением, обитавшим на добруджанском берегу Черного моря от Средневековья до Возрождения, то нельзя вести серьезные дискуссии без предварительного выяснения этно-демографической картины в названном регионе между VII в. и началом XIX в. Тогда, по окончании русско-турецких войн 1806-1812 г. и 1829-1830 г., многие из гагаузов были изгнаны из Османской Турции и эмигрировали в Российскую империю. В большинстве своем гагаузы были расселены в Бессарабии (ныне территория Республики Молдова и Южной Украины), где они продолжают компактно жить по сегодняшний день.¹³ Те гагаузы, кто остался в пределах Болгарии, продолжают населять в основном добруджанский Черноморский берег. Они сосредоточены преимущественно вокруг старых центров Добруджанского княжества XIV в. – Каварны, Калиакры, Балчика, Кранева и Варны.¹⁴ Чтобы серьезно ставить вопрос о происхождении гагаузов, очевидно, необходимо начать с политических и демографических процессов, протекавших на территории, которую они населяли до конца позапрошлого века и где живут сейчас – то есть черноморский берег от Варны до дельты Дуная и Провадийской области. Разумеется, отдельные гагаузские населенные пункты есть и в других частях Мизии, Фракии и Македонии, но основной массив расположен по добруджанскому Причерноморью, что позволяет более подробно проследить происходившие процессы и выявить определенные тенденции.

Если согласиться с тем, что гагаузы являются потомками автохтонных проторумын, протоболгар и славян, то нужно взглянуть на этнокультурную ситуацию в Восточной Добрудже в VII – IX вв. По письменным источникам, археологическим данным и нумизматическим находкам установлено, что во время большого аваро-славянского нашествия 614-615 г. почти все села и крепости Добруджи (включая и такие крупные поселения как Одессос – Варна и Дионисополис – Балчик) были сожжены и заброшены.¹⁵

(Рис.1) Жизнь продолжалась только в самых крупных портовых городах – Истрия, Калатис-Мангалия и Томи-Констанца, и то по единственной причине обслуживания византийского флота.¹⁶ Кроме того, в более отдаленных от портовых городов районах, на внутренних территориях региона, не зарегистрировано ни одного обитаемого поселения или крепости после начала VII в.¹⁷ В Малой Скифии почти не осталось автохтонного романоязычного («романского») населения и, соответственно, проторумынское происхождение гагаузов – это всего лишь конъюнктурная гипотеза, которая не разделяется даже серьезными современными румынскими учеными.

В последнее время расширяется круг последователей идеи К. Шкорпила и Г. Занетова, которая заключается в том, что гагаузы – это потомки тюркоязычных протоболгар¹⁸. С различными нюансами эта гипотеза поддерживается Стр. Димитровым, Е. Боевым, Н. Робевым, Е. Сачевым, П. Чоловым и пр.¹⁹ На первый взгляд, приверженцы данной идеи имеют серьезные аргументы. Бесспорно, что протоболгары (по моему мнению, большинство, но не все) говорили на тюркском языке, а, как известно, гагаузы и до нынешнего дня являются тюркоязычными христианами. Лингвистические исследования дают серьезные основания утверждать, что гагаузский язык имеет предосманский слой, из чего следует, что этот язык использовался населением до падения Добруджи, под власть османских турок²⁰. На этом фоне факты, приводимые в пользу тюркоязычности болгар, в данном случае ведут к прямым аналогиям с предосманским тюркским языком гагаузов. В пользу этого свидетельствуют и факты заселения добруджанского Причерноморья в VIII в. преимущественно протоболгарами²¹. Предполагается, что не все гагаузы расселились вместе со славянами. Даже после принятия христианства в середине IX в. они сохраняют свой тюркский язык.

Считается, что приход печенегов, узов и куманов в этот регион в IX – XII вв. содействовал сохранению тюркского языка, так как эти поздние кочевники имели схожие языки и смешались с местными протоболгарами. Таким образом, местное население встретило турецкое владычество с христианским вероисповеданием, но используя тюркский язык. Колонизация османскими турками Добруджи также содействовала сохранению данного положения до нового времени. Теоретически эта конструкция

выглядит правдоподобной²², но она не подвергалась проверке, с точки зрения этнокультурного и демографического состояния Добруджи в эпоху Средневековья. А непосредственно Черноморское побережье является одним из самых изученных болгарскими и румынскими археологами регионов на Балканах. Карта расположения населенных пунктов Средневековья (VIII – XV вв.) была серьезно уточнена главным образом в течение последних десятилетий. Что она нам дает? Выше говорилось о том, что во второй половине VII в. Добруджа обезлюдела. (Рис.) Последние монеты императора Ираклия (610-641) из Варны (Одессос), Мангалии (Калатис), Балчика (Дионисополис) и Константина IV Погоната (668-685) из Истрии и Констанцы (Томи) показывают, что и последние форпосты империи по добруджанскому побережью были разрушены во время аваро-славянских нашествий и прихода протоболгарской группы хана Аспаруха (665-701) в конце VII в. Однако в VIII в. начинается новая колонизация Добруджи болгарскими, которые создают стационарные населенные пункты и некрополи по всему побережью. Вот каково их более общее расположение с юга на север в период VIII – начала IX в.: три языческих некрополя и 4 поселения около Варны²³, 2 языческих некрополя и 2 поселения около Девни²⁴, некрополь и поселение возле с. Топола²⁵, три некрополя, земляное укрепление и поселение около Балчика²⁶ (в Каварне и Калиакре нет ранних поселений и языческих некрополей!), некрополь и поселение около Шаблы²⁷, некрополь и укрепленное поселение около Дуранкулака²⁸, поселения в Констанце и на близлежащих землях, связанных с Аспаруховым земляным валом²⁹, поселения с некрополями при Истрии, Корбу и Шестом марте³⁰, поселения в самой дельте Дуная и севернее от нее.³¹ (Рис.2) Только за период с VII – первой половины IX вв. до нынешнего момента зарегистрированы более 15 поселений и около 15 языческих некрополей.

На фоне поселенческой структуры в Северной Болгарии Добруджанское Причерноморье с Провадийской областью является одной из самых густонаселенных зон, и это было сделано сознательно. Берег между Варной и Дельтой находится под особым вниманием болгарских ханов в Плиске, так как в этом месте есть перманентная опасность нападения византийского десанта. По этой причине кроме густой сети поселений, воздвигнуты приморские укрепления возле Варны, устья Батова, Балчика, Дуранку-

лака, Томи и Истрии³². Ошибочно однако утверждение, что сюда проникают преимущественно тюркоязычные протоболгары. Во всех без исключения исследованных языческих некрополях славянские трупосожжения значительно доминируют над протоболгарскими захоронениями. В последнее время выдвигается идея о том, что некрополи, где представлены два обряда погребения (прямое захоронение и безурновое сожжение в ямах с инвентарем), принадлежат только протоболгарам, тогда как урновые трупосожжения – это исключительно славянская традиция.³³ Даже, если это и так, то в некрополях при Истрии³⁴, Тополах³⁵, Варны I, Девне I³⁶ (Рис.2-4), имеются, кроме захоронений в могилах как урновые, так и безурновые сожжения, первые в процентном отношении преобладают. Наконец, около Констанцы (Каселу)³⁷ и Варны (Разделна)³⁸ исследованы большие некрополи, где представлены только сожжения, и вновь урновые доминируют над безурновыми. В общем, с какой бы точки зрения мы не комментировали причерноморские языческие некрополи, несомненным является то, что здесь были захоронены вместе и протоболгары, и славяне, и погребения последних преобладают. Впрочем, подобную структуру имеет большинство некрополей в Добрудже и Северо-восточной Болгарии, за исключением Плисовского поля и Центральной Добруджи, где большинство составляют действительно протоболгарские захоронения. Похоже, что непосредственно по добруджанскому побережью и нижнему течению Провадийской реки (основные места проживания гагаузов в эпохи Позднего средневековья и Возрождения?) уже с конца VII в. славяне и протоболгары начинают проживать вместе. Это ведет к формированию единой древнеболгарской народности, воспринявшей во второй половине IX в. единую религию (христианство) и язык более многочисленных славян. И не могло быть иначе, потому что в X в. на славянском языке говорили даже в Плиске, Преславе, Центральной Добрудже³⁹ (зоны, в которых протоболгары преобладали в VIII – IX вв.).⁴⁰ Так, в скальном монастыре возле Констанцы славяно-болгарские надписи, датированные IX–X вв., являются доминирующими.⁴¹ Во второй половине IX в. и X в. по добруджанскому Причерноморью сгущается сеть населенных пунктов (около 15 в VIII – IX вв., в X в. они достигают 30),⁴² (Рис.2) языческие некрополи заменяются христианскими (Варна, Девня, Оброчище, Балчик, Каварна, Болгарево, Калиа-

кра, Дуранкулак, Езерец, Шабла, Топола)⁴³, строятся крепости (Дуранкулак, каменный вал с замками при Констанце), Балчик, Калиакра(?)⁴⁴, возникают монастыри и скальные монашеские обители около Варны⁴⁵, Камен бряг⁴⁶, Констанца⁴⁷. В целом в этнокультурных процессах в той части Причерноморье, где позже регистрируются поселения гагаузов(!), нет чего-либо специфического и различного, что отличало бы их от остальных зон Добруджи и Северной Болгарии.

Но вопреки всем археологическим аргументам, только на миг допустим, что здесь все же живут преимущественно тюркоязычные болгары, сохранившие свой язык в течение всего периода Первого болгарского царства. Чтобы объявить автохтонными предков гагаузов, абсолютно обязательно должна быть полная культурная и топографическая непрерывность поселенческой жизни от VIII – X до XIV – XVIII вв. Как же в действительности обстоят дела в судьбоносных для болгар Добруджи XI – XII вв.? По данным археологических исследований и находок монет, уже в конце X в. (вероятно, в результате болгаро-русско-византийской войны), подобно глубинке Северо-Восточной Болгарии, были заброшены неукрепленные поселения вокруг Варны с крупным христианским некрополем при Трошеве, некоторые селения по р. Батова, Девня, Топола, Яйлата, Констанца, Истрия, крепость при Дуранкулаке, каменный вал при Констанце, христианские могильники у Девни, скальные обители у Мурфатлар и Камен бряг⁴⁸. Часть населения, вероятно, была истреблена, другая часть отправляется к Восточному Подбалканью и Предбалканью, но большинство, по-видимому, устраивается в более укрепленных приморских городах у реки Дунай и у Черного моря⁴⁹ (Варна, Балчик, Каварна, Калиакра, Мангалия) и в более крупных селах у Тузлы, Констанцы и др.⁵⁰ Впрочем, как раз к началу XI в. Варна, Балчик и Каварна разрастаются, и начинается активное обращение монет.⁵¹ Этому, вероятно, содействует и византийская власть, которая испытывает острую необходимость в припортовых, административных и религиозных центрах у моря. Известно, что при крупном печенежском нашествии 1036 г. почти все поселения и крепости в глубине Добруджи были окончательно сожжены и заброшены⁵². Однако по побережью Черного моря жизнь продолжается, и разрушения там не значительны. Более тяжелые последствия имела следующая печенежская вол-

на 1048 г., когда прерывается обитание и денежное обращение в Калиакре, Истрии, Бабадаге, Енисале, Шести март и др., а в Каварне денежное обращение резко падает.⁵³ При нашествии узов в 1064 г. и сразу после него прекращается денежное обращение в причерноморских центрах Мангалия и Констанца.⁵⁴ Тогда же прекращается жизнь и монетная циркуляция в балчикской крепости в кв. «Горизонт», а немногие из уцелевших обитателей вынуждены были найти приют на соседних, естественно защищенных холмах Джани и Сусам баир.⁵⁵ *Данные факты достаточно красноречивы и бесспорным образом иллюстрируют, что в конце XI – XII вв. активно обитаема только Варна, а Балчик и Каварна ведут более скромное существование, о чем свидетельствуют монеты, керамический ансамбль⁵⁶ и отдельные находки.* (Рис.5) В этих условиях, даже если здесь и проживали тюркоязычные болгары, они были уничтожены или эмигрировали в южном направлении к Балканам.

Совершенно несостоятельна и теория автохтонного славянского происхождения гагаузов. Причина этому одна, но она – очень существенная: отсутствует культурная непрерывность или, другими словами, преемственность между древнеболгарскими обитателями Причерноморья (независимо от того, что они, допустим, являются славянами, тюркоязычными болгарами или вообще болгарами) VIII – X вв. и гагаузами, населявшими эту зону в позднем средневековье. При этих категорических констатациях отпадает и очень распространенная теория о том, что гагаузы являются потомками печенегов и узов⁵⁷. Именно тогда, когда печенеги и узы в середине XI в. входят в Добруджу, население Причерноморья катастрофически сокращается. Жизнь замирает окончательно почти во всех поселениях из-за нашествия узов в 1062 г. При этих реальностях утверждать, что именно тогда причерноморскую полосу между Бабадагом и Варной населяют многочисленные узы, которые принимают христианство, «поглощают» печенегов и дают начало гагаузскому народу, просто несерьезно. Это значит, мы должны принять, что это многочисленное население живет два века, не оставляя никаких видимых следов между серединой XI в. и серединой XIII вв., и вдруг в конце XIII – начале XIV в. начинает строить крепости, города и демонстрирует в XIV в. высокую материальную и духовную культуру.

На этом фоне возникает [еще] один очень существенный вопрос: откуда появились обитатели восстановленных после середины XIII в. и начала XIV в. таких центров как Калиакра⁵⁸ и Елиса⁵⁹, новосозданных Кранево и Кастрицы⁶⁰ и процветающих как никогда во время средневековья Варна, Балчик, Каварна, Килия-Ликостомо(?)⁶¹ и Вичина-Нуфуру.⁶² Зарегистрированы и населенные пункты около Кранево, Калиакры, Камен бряга и р. Батова⁶³. (Рис.5,10) И это при том, что в большинстве из них в XII в. нет обитателей. Едва ли это возможно только вследствие естественного прироста населения, хотя и его можно принять во внимание. Обустройство генуэзцев в дельте Дуная связано с приходом их и византийских торговцев в Вичину и Килия-Ликостомо(?). Но численность этих поселенцев крайне недостаточна для формирования крупных городских центров, к тому же у них нет серьезных позиций в остальных черноморских городах.⁶⁴ Поэтому при анализе факторов, обуславливающих данный процесс, не следует исключать и роль болгарской государственной политики, тем более что активизация жизни по побережью Черного моря совпадает с восстановлением болгарского царства в конце XII в. и взятием последней византийской опорной точки Варны в 1201 г. Как в VIII в., так и в XIII в. болгарские владельцы проявляют интерес к формированию сети поселений с опорными крепостями, потому что очевидна опасность высадки вражеского десанта (византийцы, венецианцы, генуэзцы) в тылу государственных центров. В этом случае допустимо государственное вмешательство в процесс создания укреплений в стратегически значимых, но заброшенных в XI в. местах, таких, например, как Калиакра и Кастрицы.⁶⁵ Если это так, то, возможно, была организована миграция населения из Восточного Подбалканья и Предбалканья, территория которых, в сравнении с внутренней территорией Добруджи, была плотно заселена в XI – XIII вв. Однако, это только одна из вероятных гипотез, не подкрепленная письменными источниками. Но при всем этом, проблема требует разъяснения. Предлагаю другую, [на первый взгляд] несколько более реальную версию восстановления способов и методов активизации жизни по добруджанскому побережью в XIII – XIV вв.

Как мы указали в самом начале, наиболее распространенная теория происхождения гагаузов связана с миграцией сельджуков-огузов из Малой Азии в Добруджу. На первый взгляд, ею

можно объяснить резкое увеличение населения на добруджанском побережье, зарегистрированное археологическими данными, где было сконцентрировано большинство гагаузских поселений до болгарского Возрождения. На этой основе еще в начале XX в. формулируется гипотеза, согласно которой предосманский тюркский язык гагаузов возник в результате именно сельджукского компонента.⁶⁶ Эти данные обязывают еще раз взглянуть на письменные источники по переселению сельджуков в Добруджу. Самым аутентичным выглядит рассказ византийского писателя Г. Пахимера, включенный в написанную примерно в начале XIV в. историю правления Михаила VIII (1258-1282) и Андроника II Палеолога (1282-1328).⁶⁷ Из него следует, что византийский император Михаил VIII Палеолог приютил сельджукского султана Иззедина Кейкавуса (Кайкаус II – 1246-1257?), изгнанного всемогущим татарским ханом Хулагу (1251-1265). Однако в Константинополе Иззедин понял, что его надежды, вернуть отечество и престол посредством византийского василевса, оказались напрасны. Поэтому он попросил своего родственника (дядю со стороны отца или матери), обитавшего в землях Северного Причерноморья, войти в контакт с ханом Золотой орды и болгарским царем Константином Тихим-Асенем (1257-1277), и убедил их вместе напасть на Михаила VIII. План был принят и приведен в исполнение в 1264 г. Вместе с многочисленным татарским войском Константин Асен ворвался во Фракию, окружил византийского василевса, который едва спасся и на корабле добрался до столицы. В это время Иззедин находился в Еносе, в устье р. Марица. Татары и болгары осадили город и вынудили ромеев освободить султана.

Типологически сходную историю рассказывает и византийский хронист Никифор Григора. Здесь она дополнена некоторыми важными подробностями⁶⁸. По его мнению, Иззедин, после того как сбежал к Михаилу, попросил его помочь ему вернуть себе трон и отечество, захваченные Хулагу, или уступить ему часть византийской территории, на которой он мог бы поселиться со своей семьей и соплеменниками. Для ромеев оба условия были невыполнимы. С напрасными мольбами Иззедин был задержан в Константинополе. При организации похода на Епир Михаил VIII отправил его под охраной в Енос с целью предотвратить возможное бегство сельджукского султана. Но все же

Иззедин установил контакт с болгарским царем Константином Асенем и уговорил его напасть на Византию. Совместно с союзной двадцатитысячной татарской конницей, болгары ворвались во Фракию, поставив в безвыходное положение императора, который едва спасся в Константинополе. После этого союзники осадили Енос и вынудили граждан освободить сельджукского султана. Татары опустошили всю Фракию и вместе с Иззедином отправились на север. Единственное, что могли сделать ромеи, это взять в плен супругу и детей Иззедина, а также конфисковать его сокровища.

Эта история становится очень популярной и растиражированной в ранней османо-турецкой историографии, где получает и идеологическую нагрузку. Она создана и включена в оригинальный первоисточник конца XIII в. (около 1285 г.), каким является история Хусаин-бин Мухаммада бин Али ад-Джафара, более известного как Ибн-Биби. Этот текст переведен с персидского на турецкий в 1423 г. Языджиоглу Али, который расширяет его рядом дополнений.⁶⁹ Позже «переработку» текста Ибн-Биби, которая известна как Огузнаме, делает придворный поэт султана Мурада III (1574-1595) Сеид Локман.⁷⁰

Языджиоглу рассказывает о ссоре между султаном Иконийского султаната Иззедином и его братом Рукнедином, причем первый был в остром конфликте с ханом Хулагу, а второй поддерживал его. В конце концов, Иззедин был вынужден оставить свой трон и искать помощи для своего восстановления у ромейского василевса Михаила VIII Палеолога. Султан был принят и вместе с семьей устроен в резиденции, где зажил в достатке, не зная забот. Позже к Иззедину присоединяются и его приближенные – полководец его войск Али Бехади́р и начальник султанской конюшни Огурту бей, которые проиграли битвы в Анатолии. Однажды к василевсу являются Иззедин и Али Бехади́р и заявляют: *«Мы турецкий народ и не можем постоянно находиться в городе. Если бы мы имели место и родину, то перенесли бы свои дома из Анатолии в это место»*. Тогда император дал им Добруджу – красивый угол с водой и чистым воздухом для здоровья и красоты. Действительно, часть соплеменников Иззедина во главе с Сары Салтыком почти тайно перебралась из Анатолии в Добруджу, где долгое время просуществовали 2-3 мусульманских города и 37 оджака юрты. Здесь они защищают

интересы Византии и громят противников императора. В то же самое время Иззеддин, Али Бехадири и Огурту бей замышляют заговор в Константинополе с целью свергнуть ромейского василевса и присвоить себе его власть. Однако их план был раскрыт. Али Бехадири и Огурту бей были казнены, а Иззеддин с двумя его сыновьями, Джиасеждином и Кеюмерсом, заточен в крепость. После этих событий брат султана посылает известие татарскому хану Берке (1257-1267) в Сарай с просьбой о помощи. Берке откликается на эту просьбу, и через замерзший Дунай его армия входит в Болгарию и освобождает Иззеддина из плена. Затем появляется сам Берке, осаждает Константинополь и принуждает императора поклониться ему и заключить с ним мир. Иззеддин рад гостеприимству хана и даже разделяет с ним трапезу. Следует важное уточнение, что позже Берке выводит Сары Салтыка и его людей из Добруджи в Крым, где получает тимар, а турецкий народ приобретает новую родину.

Мать султана Анна умирает в результате несчастного случая, а ромейский василевс дарит его старшему брату Кара Верею, пока младший принят во дворце. После того как Иззеддин узнал о постигшем его несчастье (смерть матери и фактическое заложничество братьев), он впадает в глубокую печаль и надеется только на Бога и Берке. Действительно хан Берке смилостивился над Иззеддином и делегировал ему владение территорией от Крыма до Кара Богдана (Молдова). Языджиоглу утверждает, что и в то время (начало XV в.) в Кара Богдане была мечеть его имени, которую христиане (молдавские воеводы) превратили в хлев (свинарник). При описании этих событий автор, между прочим, вспоминает об изменчивости и непостоянстве в характере Иззеддина. Затем следует рассказ о брате султана, Рукнеддине, который захватил власть на родине при покровительстве Хулагу, и о возвращении его подданных в Добруджу: *Они (сельджуки – Г.А.) провели некоторое время в Судаке (Крым – зам. пр.) с надеждой, что хан Берке вернет их на прежнюю родину. Однажды они сказали ему, что хотят вернуться на родину, и попросили их отпустить. На следующий год, с разрешения Берке, покойный (во времена Языджиоглу – Г.А.) Сары Салтык возглавил их, и они переправили стада овец и коз обратно в Добруджу. Позже, по сведениям Языджиоглу, по морю к Сары Салтыку добрались и другие сельджуки. В то же время младший брат султана, кре-*

щенный в Византии, принял постриг в храме «Св. Софии» от самого константинопольского патриарха. Во имя старой дружбы, Сары Салтык попросил архиерея вернуть младшего брата. Так и случилось. Брат султана приезжает к Сары Салтыку, опять принимает ислам и надевает хирку – одежда для исламских монахов – вероятно, бекташей. Далее следует несколько мифологических историй из жизни молодого Сары Салтыка, которые не имеют отношения к реальностям. Там же, между прочим, утверждается, что в начале XIV в. (1304 г.) большинство сельджуков переселяется в Анатолию. После смерти Сары Салтыка сельджуки, оставшиеся в Добрудже, сменили веру.

Схожую историю, с рядом отклонений и инноваций в более кратком виде, рассказывали в более поздние времена и другие турецкие историки. Наиболее популярно сочинение историка середины XVI в. Кемала паши Заде, который компилирует, в основном, Языджиоглу⁷¹. По его мнению, сельджуки Иззеддина переправляются по морю на кораблях из малоазийских портов Синоп и Самсунг и устраиваются в Долине Добруджи. Здесь они находятся под властью Сары Салтыка, который ведет их на битвы против болгар и ромеев во имя Аллаха. В тексте смутно улавливается, что сельджуки были преследуемы христианами, но с вмешательством татарского хана Берке преследования эти были прекращены. Так Сары Салтык со своими последователями утверждает победу ислама на берегах Дуная, от Килии до Белгорода. Во времена султана Сулеймана Великолепного (1520-1566) еще сохранялись воспоминания об этих событиях, также как и гробы Сары Салтыка и его последователей.

Намного подробнее и популярнее Кемала паши Заде была компиляция Сеида Локмана, упомянутое *Огузнаме*, написанное около 1600 г. Представленные события особенно не отличаются от истории Языджиоглу, но имеются и важные дополнения. Вновь пересказывается история о конфликте между братьями Рукнеддином и Иззеддином, о приеме последнего в Константинополе и о зажиточной и развратной жизни, которую тот ведет во дворце. Далее следует прибытие Али Бехадири и Огурту бей, а также выступление перед императором: *Мы – турки и не можем постоянно жить в городе. Если нам выделить где-нибудь место и земли, мы бы отвели туда из Анадола наши родственные турецкие семейства для того, чтобы разбить там лагерь и зимо-*

вать... Император отдал им для поселения Добруджу..., землю пригодную для жилищ, без жары и с хорошим климатом. Тогда они тайно отправили известие родственным турецким семействам в Анадолю. Под предлогом зимовки, вместе с Сары Салтыком они ушли из Изника и Изникмида и прибыли в Скутари (на Босфоре, напротив Константинополя – зам.пр. – П.М.); пришло много турецких семейств (в 662 году по Хаджиру – 1263-1264 н.э.) и длительное время в Добрудже было 2-3 мусульманских города с 30-40 булука турецких семейств; они давали отпор врагам императора и побеждали их. Рассказ продолжается, следуя Язаджиоглу: заговор против императора, казнь Али Бехадира и Огурту бея, заточение Иззеддина в крепость, реакция его брата Рукнеддина, который попросил помощи у хана Берке. Далее следует нападение татар, отведенных крымским ханом, на Фракию, осада Константинополя и освобождение Иззеддина. Последний с почестями принят ханом Берке и разделяет его трапезу. В то же время Берке уводит добруджанских турок из Добруджи в Крым, где (Судак и Сульджад) Иззеддин получает тимар. Повторяется утверждение, что, благодаря Иззеддину и Сары Салтыку, ислам распространяется от Крыма до Кара Богдана (Молдова), говорится и о мечети имени Иззеддина.

Начиная с Й. Хамера (начало XIX в.) и до середины XX в., ученые были убеждены, что история, рассказанная Сеидом Локманом, полностью правдива, и что действительно около 1264 г. в Добрудже поселяются и живут сельджуки Иззеддина. Однако, в 1943 г. и 1947 г. на немецком и болгарском языках была опубликована работа П. Мутафчиева «Мнимое переселение сельджукских турок в Добруджу в XIII в.»⁷², в которой утверждения Сеида Локмана и его последователей были полностью опровергнуты следующими аргументами:

Первое. П. Мутафчиев акцентирует внимание на том факте, что византийские хронисты Георгий Пахимер и Никифор Григора, которые пересказывают историю Иззеддина и сельджуков, ничего не знают о переселении в Добруджу и не слышали о персоне Сары Салтыка. Важным является то обстоятельство, что они живут и творят во времена, близкие к описанным событиям. Не менее впечатляющим является отсутствие Сары Салтыка и «саги» сельджуков в Добрудже в сочинениях современных им арабских авторов XIV в., таких как Абдулфеда, Бейбарс, Ибн-Батута и пр.,

которые, однако, знают и пишут о событиях в нижнедунайских землях.⁷³ Можно задаться вопросом, почему они отсутствуют и в творении Ибн Биби, который был почти современником этих событий, и чье сочинение конца XIII в. является первоисточником, с которого компилирует Сеид Локман. В этом смысле сведения о сельджуках в Добрудже в *Огузнаме*, составленном в конце XVI в., могут классифицироваться как более поздняя приписка, служащая конъюнктурным целям тогдашней османской политики.

Второе. П. Мутафчиев приводит ряд исторических аргументов, на основе которых утверждает, что во второй половине XIII в., когда, по мнению Сеида Локмана, византийский василевс поселяет сельджуков в Добрудже, эта территория находится в границах Второго болгарского царства. Более того, в 1263-1264 гг., которыми датируется переселение, болгарский царь Константин Тих – Асень находится в остром конфликте с византийским василевсом Михаилом VIII, и для автора остается непонятным, как на болгарской территории византийцы могли беспрепятственно расселить подопечных им сельджуков.

Третье. Для П. Мутафчиева нелогично, чтобы Рукнеддин молил о помощи хана Берке, чтобы спасти его брата Иззеддина, являясь безусловным вассалом другого татарского хана Хулагу, а между Берке и Хулагу – перманентная кровная вражда.

Четвертое. П. Мутафчиев улавливает еще одно несоответствие в тексте Сеида Локмана, который утверждает, что кроме Берке хана войска для освобождения Иззеддина послал и хан Крыма. Между тем хорошо известно, что во времена Берке не было никакого второго хана в «Золотой орде». Автор явно имеет в виду Ногай, который действительно является автономным владельцем Крыма, но это происходит тремя десятилетиями позднее смерти Берке. В заключение, в отношении данного казуса П. Мутафчиев предполагает, что неизвестным дядей Иззеддина, который, по мнению Пахимера, обитал в Крыму, вероятнее всего является татарский хан Берке, а не полумифичный Сары Салтык или все еще недостаточно легитимный в то время Ногай.

Пятое. П. Мутафчиев доказывает, что факты, касающиеся Сары Салтыка, в сочинении Кемала Заде еще более недостоверны и во многих местах даже противоречат Сеиду Локману. Кемал Заде «перебрасывает» сельджуков по морю и представляет их не как подопечных, а как противников византийского императора.

В то же время Сары Салтык представлен в качестве первого воина ислама против христиан.

Шестое. По мнению П. Мутафчиева, еще меньше надо верить историям Сары Салтыка, которые находятся на грани мифа и фантастики.

Седьмое. П. Мутафчиев утверждает, что в XIII в. татары действительно периодически нарушали уют земедель нижнего Дуная и Добруджи, но их оседлость, и, соответственно, появление ислама на этих территориях можно датировать едва ли концом XIV в. Именно с этой поздней татарской волной конца XIV – XV вв. автор связывает смещение культа Сары Салтыка и сопутствующих «сельджукских» историй из Крыма и Северного Причерноморья в Добруджу. Там, а не в Добрудже П. Мутафчиев локализирует город Бабы Салтыка (Сары Салтык), о котором пишут Ибн-Батута и Абулфеда.

Восьмое. П. Мутафчиев оспаривает сведения Абулфеда, что в начале XIV в. в Исакче живут мусульмане, считая их более поздней интерполяцией. Так косвенно, на первый взгляд, он отвергает один из аргументов его оппонентов, что в регионе действительно разместились люди Иззеддина, которые исповедовали ислам.

Девятое. В заключение, резюмируя вышеперечисленные факты, П. Мутафчиев отбрасывает возможность того, что гагаузы являются потомками сельджуков Иззеддина, и выдвигает гипотезу, что этот народ восходит к пребывающим в Добрудже поздним кочевникам – печенегам, узам и куманам.

После осуществленной П. Мутафчиевым аргументированной и многоплановой критики теория о расселении сельджуков в Добрудже надолго была забыта или, как минимум, была поставлена в научной среде под большое сомнение. Она полностью была отброшена и болгарскими историками после 40-х годов XX в. и до наших дней.

Однако, в 1953 г. одна за другой публикуются две статьи английского востоковеда Пола Виттека, который реанимирует сельджукскую теорию.⁷⁴ Его идеи и доныне популярны, находят поддержку и даже воспринимаются как бесспорно доказанные среди большинства современных авторов Западной Европы, Румынии, части постсоветского пространства, Турции и пр.

Основным возражением П. Виттека и его последователей (среди которых выделяются имена А. Дечея⁷⁵ и Х. Иналджика⁷⁶) про-

тив аргументации П. Мутафчиева является то, что ему не известно сочинение Языджиоглу Али, написанное в 1423 г. – т.е. на полтора века раньше *Огузنامه* Сеида Локмана. П. Мутафчиев действительно не знаком с сочинением Языджиоглу, но если беспристрастно сравнить тексты Языджиоглу Али и Сеида Локмана, можно установить, что различия минимальны. Что касается поселения сельджуков в Добрудже, то оно ничтожно мало и это видно из приведенных выше цитат. Единственная более существенная инновация это то, что, в отличие от Сеида Локмана, Языджиоглу Али утверждает, что после временного пребывания в Крыму Сары Салтык и сельджуки вернулись обратно в Добруджу. Явно появление истории Языджиоглу Али особенно не изменило аргументы и вопросы П. Мутафчиева. Поэтому в значительной степени они продолжают быть актуальными и не получившими удовлетворительного ответа ни от П. Виттека, ни от А. Дечея, Х. Иналджика и их современных последователей. Продолжает быть актуальным и его первый аргумент, что история заселения сельджуками Добруджи неизвестна для информированных византийских и восточных авторов конца XIII – начала XV вв. и даже для самого Ибн Биби, из сочинений которого компилируют Сеид Локман и Языджиоглу Али. Все так же актуальны и не опровергнуты сочинением Языджиоглу Али и перечисленные выше третий, четвертый, пятый и шестой аргументы. Однако, можно поспорить относительно его второго аргумента, что Болгария безапелляционно владеет Добруджей во второй половине XIII в. и в начале XIV в. Уже установлено, что непосредственно в дельте Дуная (самая северная часть Добруджи) после середины XIII в. наступает ряд политических и этнокультурных изменений, которые заслуживают более специального внимания. По мнению арабских авторов и византийского хрониста Никифора Григора, татарский темник Ногай имеет свои жилища в Исакче и на дунайском берегу, но они не указывают точно, когда это происходит.⁷⁷ В то же время другой византийский источник утверждает, что Михаил VIII (1258-1282) присоединяет к Византии так называемые Паристрионские острова (острова в дельте Дуная)⁷⁸. Впрочем, и первые документы о генуэзской торговой колонии в Вичине датируются 1274 г.⁷⁹, или вероятнее 1281 г.⁸⁰ Венецианский документ 1276 г., судя по одному из вариантов прочтения, указывает, что тогда же Византия, вероятно, завладевает и Вар-

ной.⁸¹ Преподносятся и другие важные факты, которые необходимо повторить еще раз. Во-первых, необходимо акцентировать внимание на том обстоятельстве, что эти события по времени совпадают с массированным походом Ногаю в поддержку Византии против Болгарии в 1272-1273 г. События разворачиваются в основном в Добрудже и Восточной Болгарии⁸². Это происходит после заключения мирного договора в 1273 г. между Ногаем и Михаилом VIII, скрепленного браком Ногаю и Ефросиньи – незаконнорожденной дочери императора.⁸³ На фоне стольких совпадений можно предположить, что около 1273 г. номинальная татарская власть на юг от Дуная становится реальной.⁸⁴ В результате скоординированных усилий Ногаю и Михаила VIII и без того ослабленная болгарская администрация в дельте Дуная и по Причерноморью, была скомпрометирована. С позволения всесильного в регионе Ногаю Византия устанавливает свое присутствие в Вичине, Исакче (т. наз. Паристрионские острова) и, наверное, в Килие/Ликостомо и Варне, а Генуя получает право на торговую факторию в Вичине. Параллельно с этим, скорее после 1273 г., в Вичине создан митрополитский престол, подчиненный напрямую Константинопольскому патриарху.⁸⁵ На этом фоне можно оспорить утверждение П. Мутафчиева о полном болгарском контроле над всей Добруджей во второй половине XIII в. В то же время нет достаточно фактов, на основе которых можно утверждать, что до 1272-1274 гг. Византии принадлежит Северная Добруджа, и она могла бы поселить здесь в качестве союзников (своеобразные федераты) сельджуков Иззедина во главе с Сары Салтыком. Более того, подобная операция точно здесь, в дельте Дуная, выглядит невозможной, так как вся болгарская территория в 60-х годах XIII в. находится под вассалитетом татарского хана Берке. А непосредственно в регионе безоговорочно властвует набирающий известность темник Ногай. В конце концов, Берке, Ногай и их вассал, болгарский царь Константин, в 1262-1264 г. находятся в остром конфликте с византийским василевсом Михаилом VIII.⁸⁶ Поэтому едва ли они допустили бы расселение подвластных ему сельджуков непосредственно в Северной Добрудже, около Исакчи – т.е. непосредственно на пути татар из Крыма в Болгарию и Византию.

В соответствии с современными достижениями исторической науки, и прежде всего археологии и нумизматики, необходимо

скорректировать и утверждения П. Мутафчиева о том, что до конца XIV в. нельзя говорить о длительном нахождении мусульман в Добрудже. Он отбрасывает утверждение Абулфеда о мусульманах в Исакче в начале XIV в. и считает, что они появляются веком позже. Однако, в ходе археологических раскопок в Исакче было открыто несколько эмиссий монет, отчеканенных на этом месте в конце XIII в. На монетах убедительно читается имя САТ/С/У – Исакча.⁸⁷ Кроме того, утверждение того, что текст об Исакче у Абулфеда – это поздняя интерпретация, не убедительны, так как о присутствии здесь мусульман пишут Руки ад-дин Бейбарс, Ибн Батута и другие восточные авторы второй четверти XIV в.⁸⁸ Из других же источников известно, что в начале XIV в. самые большие города в Дельте, Вичина и Исакча, представлены в качестве феодалов таких татарских аристократов как Аргун и Тукулбуг.⁸⁹ В то же время было бы большим преувеличением идентифицировать мусульман, которые заселяют Исакчу в начале XIV в., с сельджуками Иззедина. Контекст различных источников скорее свидетельствует, что эти обитатели Исакчи имеют татарское происхождение. Делая на этой основе обобщение, следует признать, что в целом утверждение Мутафчиева о мнимом переселении сельджукских турок в Добруджу неубедительно опровергнуто сочинением Языджиоглу Али.

Допустим, что в Добрудже действительно к середине XIII в. поселились люди Иззедина и Сары Салтыка. Во-первых, если следовать письменным источникам, они оседают не во всей Добрудже и всем побережье, а в основном в Дельте, где перед ними поставлена задача охранять границу. Такое впечатление остается от текстов Языджиоглу Али и Сеида Локмана. Первый утверждал, что *император дал им Добруджу – красивый угол с водой и чистым воздухом для здоровья и красоты*, а второй утверждает, что получили *страну Добруджу <...> землю годную для жилищ, не жаркую и с хорошим климатом*. Благодаря многолетним археологическим раскопкам стало ясно, что с середины XI до начала XVI вв., соответственно и в середине XIII в., когда происходило «переселение» сельджуков, внутренняя часть Добруджи была безводна и не заселена. Зачастую ее сравнивают с безводной пустыней. Единственным *красивым уголком с водой и чистым воздухом* был северо-восточный угол Добруджи, в Дельте, у подножья Бабадагских гор, (Рис. 10,15) который в XIII в. был не

жарким и с хорошим климатом. Если допустить, что утверждения Языджиоглу Али и Сеида Локмана и толкования П. Виттека, А. Дечея, Х. Иналджика, а также современных их последователей верны, то сельджуки почти без перерыва живут в Добрудже в двух городах и их окрестностях от 1264 г. до XV – XVI и даже до XIX вв. Это многовековое проживание предполагает наличие ярких археологических следов (керамический комплекс, монеты, украшения, инструменты, оружие), находок XIII – XV вв., которые до сих пор не зарегистрированы. Единственное, что имеется – это два рельефа у ворот второй крепостной стены Калиакры (Рис. 7, 9) предполагаемого сельджукского происхождения.⁹⁰ По-видимому, рельефы стояли над воротами цитадели, о чем говорят гравюры первой половины XIX в. (Рис. 8) На одной из сохранных плит с глубоким рельефом представлен воин-конник, а на другой – единоборство между двумя конниками. Плоскостное воспроизведение образов и отсутствие характерных элементов и деталей в максимальной степени затрудняет полноценный иконографический анализ, соответственно, максимально точную датировку. Согласно археологическому контексту, *terminus ante quem* является разрушение ворот второй крепостной стены и утверждается, что это произошло в XIV в. Однако известно, что как оборонительная система Калиакра сохраняется и в первые века османского господства. Установлено, что цитадель использовалась до XVIII в., но как долго функционировала вторая крепостная стена, соответственно, и ворота с рельефами, не совсем ясно. Тот факт, что похожие рельефы можно видеть на гравюрах XIX в. над воротами цитадели, является показательным для хронологии. Маловероятно, чтобы в таком важном в военно-стратегическом отношении религиозном центре Османской империи и, соответственно, ислама, каким является Калиакра в XV – XVIII вв., на знаковых местах, каковыми являются башни центральных ворот, сохранились рельефы со средневековой болгарской православной символикой и эмблемами добруджанских деспотов.

Кроме того, есть один, на первый взгляд несущественный, но показательный индикатор хронологии двух сохранных рельефов. Первый, самостоятельно представленный конник в триумфальном движении слева, держит в правой руке несоразмерно маленький щит, а в левой – буздыган с весьма большим шаром на вершине. Буздыганы известны в XIII в., когда считается, что

сельджуки обустриваются в Добрудже. Тогда они были с совсем маленькими метательными шарами на верхушке. В XV – XVI вв. диаметр шаров становится в несколько раз больше. Особенности изображения на воротах, скорее предполагают наличие там не боздугана, а скипетра с бычьей головой, каковые известны по персидским памятникам XIV-XV вв.⁹¹ («Специфичния рисунък дори предполага това да не е топка на боздуган а скиптер с бича глава, познат сред персийските паметници от XIV-XV в.».) Кроме того, если внимательно всмотреться в десятки сохранившихся сельджукских фигурных рельефов в Малой Азии⁹², то можно установить, что обычно они вплетены в растительные и геометрические орнаменты, тогда как образцы из Калиакры – без какого-либо дополнительного украшения. В этом отношении они сильно напоминают два рельефа из Силистры, которые до конца XIX в. сохранялись на воротах османско-турецкой крепостной стены.⁹³ Согласно иконографии изображенных зверей (лев и дракон), они повторяют один более ранний рельеф XIII – XIV в., воспроизводящий льва. Но по стилю исполнения (плоскостная обработка фигур и отсутствие орнаментов) напоминают калиакренские образцы. В отличие от последних, их датировка может быть оспорена, потому что стена крепости, которую они украшали, была воздвигнута, самое раннее, в XVII в. и разрушена в 90-х годах XIX в.⁹⁴ Тогда рельефы были демонтированы и примерно в середине 90-х годов XIX в. были включены в новый музейный ансамбль при Педагогической гимназии.

Случай с силистринскими рельефами является косвенным указанием на то, что сельджукская практика Диарбекира, Коня и пр. украшать таким образом крепостные ворота, была воспринята османскими турками на Балканах и использована в XVI – XVIII вв. Вот почему по стилю обработки, иконографии и по датировке, рельефы на Калиакренской крепости скорее являются творениями XVI – XVII вв., чем произведениями сельджукского искусства XIII в. Подтверждением этому служит один недавно открытый, но все еще не опубликованный рельеф с грифонами, найденный у башни османских ворот крепости Хырсово. По размерам и стилю исполнения он очень близок рельефам из Калиакры, но убедительно датируется XVII – XVIII вв.⁹⁵ Примечательно, что рельефы из Калиакры датируются XIII – XIV вв., когда фиксируется мнимое сельджукское присутствие в Добрудже, но Хырсово необитаемо.

Жизнь здесь восстанавливается не ранее второй половины XV в., а археологические исследования Константина Николае датируют воздвижение крепости XVI – XVII вв.

Я уже останавливался специально на археологической картине Добруджи XIII – XIV вв., из чего стало ясно, что в это время наверняка обитаемыми являются прибрежные полосы суши по Дунаю и морю. Это города Исакача, Нуфыру, Килия, Енисала, Калиакра, Карвуна, Балчик, Варна и несколько неукрепленных поселений в их окрестностях. (Рис. 5, 10) Упомянутые города имеют выраженную экономическую и политическую жизнь в XIII – XIV вв., и сведения и археологические следы векового компактного сельджукского обитания там отсутствуют. До сих пор в этой местности археологами не обнаруживались два больших города, в которых жили бы десятки тысяч анатолийских сельджуков Иззедина. Более того, из контекста источников ясно, что последние обитают в северо-восточном углу Добруджи, около нынешней гробницы Сары Салтыка в Бабадаге. Поэтому в границах и окрестностях Бабадага следовало бы ожидать ярких археологических следов (таких как керамика, предметы быта, византийские и татарские монеты XIII – XIV вв.), связанных с долговременным присутствием мусульман-сельджуков. Но ничего подобного не имеется. При многолетних исследованиях около Бабадага выявлены стационарные памятники различных эпох, богатые керамические комплексы, монеты и пр., но находки XIII – XV вв. отсутствуют. В 90-х годах XX в. были проведены систематические археологические раскопки и около исламского культового центра в самом Бабадаге, где прослеживаются и средневековые культурные пласты. Керамика, находки и монеты безусловно доказали, что возникшее на этом месте в X в. поселение было разрушено, а к концу XI в. или в начале XII в. покинуто.⁹⁶ Жизнь, сопровождающаяся монументальным строительством, возрождается здесь только в XVI – XVII вв., тогда, как со второй половины XII в., весь XIII в., XIV в. и XV вв. на этой территории какие-либо памятники и подъемный материал полностью отсутствуют.

Материальные свидетельства, найденные в пределах Бабадага, ни в коем случае не подтверждают гипотезу о том, что в Добрудже после второй половины XIII в. и столетия спустя, процветает центр сельджуко-огузского присутствия. Более того, если правда, что гробница Сары Салтыка в Бабадаге воздвигается пос-

ле его смерти, т.е. в начале XIV в., то данный район должен был бы утвердиться как крупный центр поклонения. Это предполагает наличие ярких культурных останков XIV – XV в., коих до сих пор не зарегистрировано.

Кроме чисто археологических, есть и дополнительные исторические основания, которые игнорируют возможность идентификации упомянутого Пахимером дяди Иззедина как с Сары Салтыком, о чем настаивает большинство исследователей, так и с татарским ханом Берке, как предполагает П. Мутафчиев. Недавно Пламен Павлов установил, что используемая П. Мутафчиевым летописная справка, согласно которой тетя Иззедина была замужем за Берке (в этом случае Иззеддин является дядей Берке), датируется второй половиной XV в. и очень неубедительна. Более того, Пламен Павлов обращает внимание на тот факт, что в 1227 г. сельджукский эмир Чупан, который действительно является близким родственником сельджукских султанов, овладевает Судаком.⁹⁷ Он и его наследники поддерживают сельджукское присутствие в Крыму около полувека. На этом фоне реальнее искать дядю Иззедина в лице его действительного родственника Чупана (или его наследника), чем в Берке или в полуполюгендарной личности Сары Салтыка.

Если следовать единственно Сеиду Локману, то нужно было бы признать, что даже если и имелось сельджукское присутствие в Добрудже после 1264, то оно не оставило потомков, потому что, согласно Огузнаме, огузы полностью переселились в Крым и Северное Причерноморье. Однако Языджиоглу настаивает, что часть сельджуков после некоторой остановки в Крыму вернулась назад, в Добруджу, и даже многие из них поменяли свою религию. Эти утверждения являются главным аргументом в пользу теории П. Виттека и его последователей, что сельджуки Иззедина действительно веками живут в Добрудже и что, следовательно, их потомки – это добруджанские гагаузы. Английский ученый даже идет дальше, заключая, что имя гагауз может быть выведено из Кейкавус – личного имени султана Иззедина (*Les Gagaouzes = les gens deKaykavus*).⁹⁸ Но, в таком случае, где было скрыто это имя с середины XIII до середины XIX вв.? Напомню, что оно впервые было зарегистрировано в Бессарабии – новой родине гагаузов, переселенных из южного добруджанского Причерноморья в 1830 г.⁹⁹

Как и Сеид Локман, Языджиоглу утверждает, что большинство сельджуков покинуло добруджанскую степь и отправилось в Крым и Малую Азию. Если поверить в эту историю, то в начале XIV в. в пограничной зоне Дельты осталось бы немного их потомков, расселенных между Исакчей и Бабадагом. Кто знает, как могло случиться, чтобы из горстки сельджуков сложилась значительная численность гагаузов, которые между XV – XIX в. являются преобладающим христианским населением Восточной Добруджи? При этом необъяснимо, почему люди Иззеддина и Сары Салтыка находятся в основном около Дельты, а подавляющее большинство гагаузских поселений – на сотню километров южнее, между Калиакрой – Варной и нижнем течением реки Провадийска. Наконец, в XIII – XIV вв. побережье между Бабадагом и Калиакрой необитаемо и не имеет стационарных поселений, а только временные стоянки.¹⁰⁰ Так что, даже если сельджуки-огузы и остались в Северной Добрудже, те едва ли они прошли своеобразную демилитаризованную зону между татарской гегемонией на севере и болгарскими поселениями на юге. Необъяснимо также, как в начале XIV в. сельджуки-мусульмане всецело принимают христианское вероисповедание¹⁰¹ в таком районе как Северная Добруджа, который как раз в это время находится в политической орбите всемогущих татарских ханов-мусульман. Еще раз напомним, что в 1321 г. Абулфеда, а в 1330 г. Ибн Батута утверждают, что в Исакче и окрестностях живут мусульмане.¹⁰² Эти авторы, однако, отмечают единственно татарское преобладание, ни слова не говоря об огузах(!). Это подтверждается как монетами, отлитыми в XIV в. с татарским именем Исакчи – Сакча,¹⁰³ так и фактом, что в первую половину XIV в. самые большие города в Дельте, Вичина (Нуфыру?) и Исакча (Облучица?), представлены в качестве феодалов таких высших татарских сановников как Аргун и Тукулбуг.¹⁰⁴ При данных реалиях практически невозможно, чтобы расселенные в первой половине XIV в. в Северной Добрудже сельджуки (огузы)-мусульмане были подвергнуты религиозному давлению с целью их отказа от ислама и принятия христианской веры. В начале XV в. здесь утверждаются османские турки, что превращает данную теорию о христианизации сельджуков в полный абсурд. И если все же невозможное случилось, то, как авторы огузской теории объясняют декларированный ими непрерывный культ мусульманского святого Сары Салтыка

между XIII и XVIII вв.? Ведь они же сами утверждают, что люди Иззеддина и Сары Салтыка приняли христианство в XIV в. Поэтому наиболее вероятным является заключение П. Мутафчиева и Стр. Димитрова, что культ Сары Салтыка привнесен в Добруджу вместе с продолжительным проживанием там татар, подвластных османско-турецкому султану в XV – XVI вв.¹⁰⁵

Таким образом, на фоне этнокультурных и демографических процессов в Восточной и Северной Добрудже, теории как о сельджукском, так и о протороманском, славянском, протоболгарском, узском и печенежском происхождении гагаузов выглядят достаточно натянутыми.

И все же вопрос происхождения гагаузов остается нерешенным. Десять лет назад в специальных статьях и обобщающих трудах я вернулся к идее К. Иречека¹⁰⁶ конца XIX в., что основную роль в этногенезе гагаузов играют куманы.¹⁰⁷ Каковы основные аргументы этой гипотезы? Уже стало ясно, что в XII – XIII в. внутренняя часть Добруджи обезлюдела. Образовался своеобразный демографический вакуум. Природа и общество, однако, не переносят долгое время такое состояние. Вот почему я предполагаю, что некоторые из оставленных и слабо населенных в XII – нач. XIII вв. приморских поселений могли превратиться в притягательный центр для кочующих по Северо-Восточной Болгарии куманов. Более того, в отличие от внутренней части, побережье предлагает более хорошие условия для жизни – мягкий климат и наличие круглогодичных источников воды. Далее, куманы многократно появляются в Добрудже между концом XI и концом XII вв., но при углубленном анализе письменных источников оказывается, что до восстания Асена и Петра они не успевают даже на короткое время осесть на территории к югу от Дуная.

Абсолютно сходную с нашей точку зрения подтверждают и результаты археологических раскопок.¹⁰⁸ Только после заключения болгаро-куманского союза в 1186 г., эти кочевники становятся желанными гостями тырновских царей и участвуют во всех их военных начинаниях против Византии между концом XII и серединой XIII вв.¹⁰⁹ При условии, что основным союзником Асеновцев были половцы западного объединения (так называемая Дунайская группа, которая, согласно некоторым источникам, кочевала между Дунаем, Прутом и Днестром),¹¹⁰ совершенно естественно при их многократных сезонных миграциях в Болга-

рию, чтобы они пересекали Добруджу. С одной стороны, это самый удобный маршрут для куман, так как он самый короткий и не имеет серьезных природных препятствий. Впрочем, он отмечен и монетными сокровищами конца XII в.¹¹¹ С другой стороны, этот маршрут удовлетворял и болгарских владетелей, так как видно, что со второй половины XI до конца XV вв. внутренняя часть Добруджи не заселена. Так, естественным образом исключается возможный конфликт между оседлыми земледельцами и кочевниками, который был так характерен для Средневековья и вызвал не один конфликт. Здесь добавлю только то, что причина конфликта, разыгравшегося в 1246 г. в Венгрии между принятыми королем Белом IV куманами и их венгерскими, славянскими и немецкими соседями, коренилась главным образом в стадах, принадлежавших куманам, которые периодически топтали посевы своих соседей-земледельцев.¹¹²

На этом фоне совершенно очевидно, что в обширных добруджанских степях куманы могут спокойно разбивать лагеря и кочевать при наличии бескрайних пастбищ и отсутствии стационарных земледельческих хозяйств. А об их сезонном осенне-зимнем устройстве в болгарских пределах к югу от Дуная есть достаточно сведений.¹¹³ Параллельно с укреплением союза между болгарами и куманами начинается активный процесс христианизации (некоторые из них принимают крещение еще в южнорусских степях при постоянных контактах с древнерусскими княжествами)¹¹⁴ и их приобщения к средневековой болгарской культуре. Это, естественно, ведет к оседанию лиц куманского происхождения (первое время преимущественно вождей), так как сведения о родах куманов среди болгарской аристократии датируются еще концом XII в. и началом XIII в.¹¹⁵ В этой обстановке не исключено и более раннее оседание куманов в Добрудже, но не в центральной части, где после середины XI в. отсутствуют поселения (как в XII в., так и в XIII – XIV вв.). В тогдашних условиях земля была непригодна для обработки и предлагала условия только для кочевого скотоводства во время влажных месяцев. Единственная в XIII – XV вв. территория, где условия среды благоприятствовали оседанию и круглогодичному занятию земледелием, была на Дунайском и Черноморском побережье. Там действуют постоянные источники воды, и проживало сохранившееся, но сильно поредевшее в XI в. древнеболгарское население. Вот почему болгарская администра-

ция сильно заинтересована в заполнении демографического вакуума, особенно по побережью, являющемуся пограничной зоной. Как раз поэтому, как я указал выше, необходимость в торговых и военно-стратегических опорных пунктах здесь была самая высокая. И если просачивание куман в начале XIII в. по побережью Черного моря и Дуная только возможно, то после середины того же столетия оно очень вероятно и выглядит более массово. Между 1237-1241 г. в южнорусских степях татары полностью разбивают половцев и вынуждают их эмигрировать.

Большинство из них оказывается в Венгрии, но немало попадает и в союзную Болгарию.¹¹⁶ Есть все основания предполагать, что часть из них предпочли бы слабозаселенное Причерноморье, где есть свободные от обитателей подходящие районы, знакомые им в течение столетия при сезонных кочевках. Впрочем, византийские хронисты Георги Акрополит, Никифор Григора и Теодор Скутариот намекают о переселении куманов в болгарские земли в 1237 г., но категоричных заявлений, что кочевники оседают в Добрудже, нет.¹¹⁷ Немного конкретнее был арабский автор Ибн Тагри-Видри, который пишет еще об одном переселении, но датирует его кануном татарского нашествия на Балканы. Он считает, что кыпчаки (куманы) вошли в переписку с валашским (болгарским) владетелем Унус-ханом (Иваном Асеном II) и попросили укрыться от татар в его землях. После того как получили его согласие, в 1241 г. они перебрались через Судацкое (Черное) море и установились между двумя горами. Однако вскоре болгарский правитель напал на них и расселил.¹¹⁸ Специальное внимание в этом известии заслуживает упомянутый маршрут через Черное море. Скорее всего, мы должны понимать, что куманы входят в болгарские земли по Черноморскому побережью, т.е. через Восточную Добруджу. Мне трудно предполагать, где они точно останавливаются, так как понятие «между двумя горами» по болгарскому Причерноморью может означать как Провадийское так и Айтоское поле. Однако из контекста сообщения подразумевается, что речь идет о многочисленном куманском массиве, который требует (особенно в условиях полукочевого хозяйства) обширного региона для обитания. В этом смысле выражение «между двумя горами» может означать побережье между Бабадагскими горами (Рис.10,15) и Восточной Старой планиной (т.е. прибрежная Добруджа) или же побережье между Айтоским Балканом и Стран-

джей (т.е. Восточной Фракией). На этой базе источников невозможно точно определить область, в которую проникают куманы в 1241 г., но с уверенностью можем принять, что такая миграционная волна в Восточную Болгарию имела место.

Специальное внимание заслуживает расселение куманов Иваном Асеном II. Он явно осознавал опасности, которые может нести присутствие такой огромной кочевнической массы, которая может эмансипироваться и нарушить этническое, демографическое и политическое статус-кво в царстве. В этом смысле вполне возможно превентивное вмешательство (а дальновидность Ивана Асена II общеизвестна) для нарушения целостности куманского массива (где бы он ни был), его расселения и ослабления. Как бы то ни было, есть и другие косвенные данные того, что по всему добруджанскому Причерноморью инфильтрируются куманы. Во-первых, восстановление жизни в этой зоне в XIII в. полностью совпадает с большой миграцией куманов в середине XIII в. Более того, судя по монетному обращению в Калиакре, Варне и Кастрице это происходит именно после середины XIII в., потому что после длительного отсутствия регистрируются археологические находки – керамика, украшения и пр. Во-вторых, в начале XIII в. резко активизируется денежное обращение в Варне, Кастрице, Калиакре, Балчике и Каварне. Это говорит о том, что между Калиакрой и Варной устанавливается население, ориентированное на оседлую экономику – на земледелие, рыболовство и пр. Кроме того, известно, что после начала XIII в. некоторые куманские роды начинают оседать вследствие контактов с русскими.¹¹⁹ В болгарских условиях после 1241 г. значителен, что уже даже привыкшие к кочевому образу жизни кланы вынуждены осесть. Они уже не имеют возможности в летние месяцы отправиться на север, хотя бы только потому, что там властвуют их непримиримые враги, татары. Аналогично и поведение с куманскими кланами, остановившимися в Венгрии в тоже время.

В XIV в. только самые знатные куманы могли позволить себе подвижные жилища (юрты), тогда как остальной народ жил в стационарных поселениях, где развивались ремесла, занимались земледелием и скотоводством.¹²⁰ Кочевание в летние месяцы, как в Венгерской степи, так и в предбалканском регионе Северо-Восточной Болгарии невозможно из-за густой сети поселений.¹²¹ В конце концов, решительные действия Ивана Асена II вынудили

бы и самых своенравных куманских вождей считаться с болгарскими условиями, т.е. ориентироваться на оседлую экономику. Впрочем, я не исключаю, что устройство куман в Северной Болгарии было продиктовано не только политическими соображениями, но и желанием увеличить демографический потенциал царства, весьма недостаточный накануне ожидаемого столкновения с татарами. В этой связи показательна политика венгерских королей, которые преднамеренно 1279-1280 гг. принимают законодательные акты, которые вынуждают всех без исключения куманов осесть и принять крещение.¹²²

Косвенные данные об инфильтрации куман в Болгарию и специально в Добруджу можно почерпнуть из Болгарской апокрифической летописи. В ней записано, что пророк Исая «отлучил третью часть куманов, названных болгарам, и заселил землю Карвунскую».¹²³ Наряду с остальным, это могло бы означать, что крепость Карвуна – это важный административный центр задолго до XIII в. Последнее время датировка XI в. Болгарской апокрифической летописи обоснованно ставится под сомнение.¹²⁴ Важным индикатором этого служит фрагмент, где говорится, что болгарский царь Гаган-Оделян (Делян?) создал город Червен.¹²⁵ Благодаря многолетним систематическим археологическим раскопкам крепость Червен и пригород почти полностью изучены, но следы города, даже укрепления с выраженным культурным пластом и денежным обращением X – XII вв. не зарегистрированы.¹²⁶ Имеется незначительное количество бытовой керамики и тонкий культурный слой маленького и бедного провинциального неукрепленного поселения, которое находится далеко от представлений о городе, соизмеримом с Плиской и Дрыстром. Археологический инвентарь нумизматические данные свидетельствуют, что формирование Червена как значительного, укрепленного города начинается лишь в XIII в. Кроме того, в Болгарской апокрифической летописи читаем, что земля Карвунская была заселена куманами, названными болгарам.¹²⁷ Не ясно, каким образом автору XI в. известны куманы и как он может являться свидетелем их заселения, когда куманы появляются и надолго поселяются в Добрудже и Северо-Восточной Болгарии в XII в.¹²⁸ На основании этих фактов можно гипотетически утверждать, что прототип Болгарской апокрифической летописи датируется XI в. Во всяком случае, вид, в котором она доходит до нас, является

результатом переработки текста в первой половине XIII в., когда введены термины *Червен*, *куманы* и *Земля карвунская*, чьим центром является крепость Карвуна. На этом фоне, вероятнее всего при царе Иване Асене II (1218-1241), регион выделяется в особую административную единицу, названную Карвунская хора. И с этим именем мы встречаем ее в грамоте Ивана Асена II, данной дубровницким торговцам.¹²⁹ Впрочем, это совпадает по времени с инфильтрацией куманов в Добруджу около 1240 г.

Симптоматична в этой связи и этимология наименования Курвуна – земля Карвунска – Карвунска хора. Исследователи, которые касались данной темы, не замечают тот факт, что резиденция куманских вождей Дунайской половецкой группы, обитавшей на территории между Дунаем, Прутом и Днестром, называется *Karabuna*.¹³⁰ Она локализована недалеко от Дунайской дельты около г. Татар-бунар на устье р. Кохыльник, чей регион насыщен куманскими памятниками. Вот почему нельзя недооценивать совпадение имен *Карабуна* – резиденция куманских вождей т. наз. Дунайской группы – и *Карвуна* – резиденция господарей Добруджанского княжества (архонтат, деспотат). Более того, если придерживаться текста Ибн Тагри Бидри, то точно установлено, что половцы этой группы эмигрируют на юг от Дуная в 1240 г. Среди них и та группа, которая по своему географическому расположению контактирует с Болгарией очень активно, а возможно, и сезонно кочует в Добрудже в XII-XIII вв.¹³¹

Следующим серьезным аргументом, подкрепляющим тезис об инфильтрации куман по Черноморью, является куманское происхождение добруджанских феодалов Срацимира и Балика, их приближенных и их семейств. Уже было обращено специальное внимание и на куманские имена как Балика, его племянника Ивана Тертера, так и высшего сановника Чолпана.¹³² Есть даже серьезные данные, что имевшие резиденции в Карвуне, Дрыстре, Калиакре и Варне добруджанские владетели находились в родстве с тырновской царской фамилией *Тертеров*. А она уже, бесспорно, куманская и является ответвлением одного из влиятельных куманских кланов Тертероба.¹³³ Вообще куманское происхождение добруджанских феодальных князей нельзя поставить под сомнение, и оно уже было специально прокомментировано.¹³⁴ Впрочем, связь представителей аристократической кумано-болгарской фамилии Тертер на добруджанское побе-

режье едва ли случайна, имея в виду данных об инфильтрации куман около середины XIII в. Я даже не исключаю возможности того, что их переброска в Болгарию и Восточную Добруджу является одной из причин похода Бату и Кадана в 1242 г. Половцы – это давние смертельные враги татар, и принятие их тырновским царем являлось своеобразным вызовом ханам «Золотой орды». Показательно, что оба направления вторжения татарской армии через наши земли происходит в конечном счете именно по дунайскому и черноморскому побережью Добруджи. Они сопровождаются разрушениями, пожарами и сокращенным денежным обращением в Дрыстре, Ветрене, Нуфыру, Троезмисе, Тулче, Калиакре, Балчике и Каварне.¹³⁵

При таких демографических и этнокультурных процессах в приморской Добрудже в VII – XIV вв. и при положении, что гагаузы – это старое тюркоязычное христианское население, вполне логично полагать, что они могут быть потомками как древних болгар, так и тюркоязычных куман. Еще в османский период гагаузы являлись преобладающим христианским населением по всему берегу от Бабадага до Варны и Провадии.¹³⁶ Многозначительным является то, что эта территория почти полностью совпадает с границами Добруджанского деспотства в XIV в. Даже компактнее всего гагаузы сосредоточены около Варны, Каварны, Кастрици (Евксиновграда), Балчика, Провадии и Калиакры – самых крупных средневековых черноморских городов и резиденций Тертеров. (Рис.5,10) По этому поводу не могу не вспомнить об одной легенде, описывающей падение Калиакры, последней твердыни добруджанских деспотов, под турецкой властью, которая бытует как раз среди гагаузов с. Былгарево.¹³⁷ Есть обоснованные предположения, что именно сюда, в Былгарево (= большое христианское поселение Ески еникьой (!) – Гяур суютчук, отмечено еще в регистре 1574 г.),¹³⁸ в XV – XVI вв. переселились средневековые обитатели Калиакры.¹³⁹ Согласно тому же регистру, окольные гагаузские села Горичани, Могилище, Божурец, Горун и сама Каварна населены автохтонным христианским населением, которое живет в этих местах от Средневековья до наших дней.¹⁴⁰ Впрочем, можно привести еще один косвенный аргумент о связи гагаузов в Варне и окрестностях с добруджанскими деспотами и с их столицами Карвуна и Калиакра. Специальное внимание следует уделить введенным в денежное обращение деспота-

та серебряным сербским грошам (в основном Стефана Душана), контрамаркированным 4 знаками,¹⁴¹ (Рис.12) один из которых греческая буква т. (Рис.11,12) Она с основанием рассматривается в качестве инициала Топротіца (Добротица), как выписывается его имя по-гречески.¹⁴² Здесь еще большего внимания заслуживает другая контрамарка – квадратное поле, в котором изображена птица. (Рис.12,13) По мнению Е. Оберлендера, это – орел, и его можно связать с деспотским двуглавым орлом,¹⁴³ который, по мнению С. Йосипеску, был поставлен в качестве рельефа на ворота Калиакры.¹⁴⁴ А. Кузев сомневался в утверждении Йосипеску, но не был категоричным, так как не имел под рукой это исследование. Я ознакомился с данной работой, которая имеет скорее научно-популярный характер и изобилует ошибками. Автор действительно утверждает наличие двуглавого рельефа, но не указывает источников информации. Из контекста становится ясно, что он явно слышал о рельефах на обоих воротах Калиакры, которые действительно имеются, (Рис.7) но на них нет никакого орла.¹⁴⁵ Если отложить в сторону утверждения о деспотском орле (орел отсутствует на монетах Добротицы; действительно деспотский орел двуглавый, а на контрамарках птица имеет одну голову) и взглянуть в контрамарку, установив, что Ал. Кузев прав – птица скорее похожа на петуха.¹⁴⁶ Впрочем, среди гагаузов около Каварны столетиями бытует предание, что когда-нибудь над Чиракманом (средневековая крепость над Каварной, идентифицируемая с первой столицей добруджанского деспотства Карвуна)¹⁴⁷ опять будет *развеваться красное знамя с петухом в середине*, вокруг которого соберутся все гагаузы.¹⁴⁸ В связи с этим, примечателен тот факт, что красный петух до сих пор является основной фигурой, мотивом на вышивках гагаузских женщин в Бессарабии. (Рис.14)

Еще при формулировке гипотезы куманского происхождения гагаузов в конце прошлого века было отмечено тюркоязычие и одних, и других. Лингвистические исследования дали более конкретные результаты, доказав существование предосманского языкового слоя. Таким образом, возможность того, что гагаузы – это отуреченные по языку болгары, оказавшиеся после падения Добруджи под турецким игом, – исключается.¹⁴⁹ Впрочем, о куманском происхождении гагаузов напоминают топонимы (как, например, *Куманце*), распространенные среди гагаузов в Зили-

ховском селе Егридере (ныне г. Калитера) в Македонии.¹⁵⁰ Вот почему с большим основанием можно утверждать, что происхождение гагаузов находится в более тесной связи с этногенетическими процессами в Восточной Добрудже, вызванными инфильтрацией туда в XIII в. куманов. По добруджанскому побережью они, видимо, смешиваются с не особо многочисленными местными болгарскими. Благодаря этому, а также политическим реальностям середины XIII в., куманы окончательно оседают, полностью христианизуются, осваивают некоторые ремесла, земледелие, рыболовство и мореплавание. В отличие от протоболгар, печенегов и узов, любовь куман к морю засвидетельствована еще в XII в., когда они завладевают крупными северочерноморскими портами в Кафе и Тмутаракани.¹⁵¹ Нельзя пренебрегать и фактом того, что первые сведения о болгарской морской флотилии датируются едва ли XIV в. и связываются с добруджанскими Тертерами. Что касается длительного оседания куман, то начало этому процессу имеет место еще в южнорусских степях. Благодаря их эмиграции в Добруджу появляется так необходимый жизненный потенциал для роста слабо населенных в XII в. приморских городов, восстанавливаются разрушенные в XI в. крепости и основываются новые порты и поселения. Важную роль в этом процессе сыграла и политика тырновских царей, большинство из которых также имеют куманское происхождение. Сами куманы являются наиболее близкими союзниками болгар в продолжение целого века. Они совместно воюют и обороняются такое длительное время, что уже к XIII в. создаются условия для этнической и культурной интеграции. Большинство из них становится не только временными гостями, но и постоянными подданными болгарской короны, не говоря уже о дюжине куманских аристократов, получивших признание, заключивших браки и, в конце концов, ставших частью болгарской аристократии. Поэтому без преувеличения можно утверждать, что в XIII в. болгарская народность переживает третью стадию этногенеза, абсорбируя множество куман, и таким образом обогащая свой генофонд.¹⁵²

Вот почему сами добруджанские деспоты утверждают, что они являются и чувствуют себя болгарскими,¹⁵³ а к добруджанскому деспотству в стране и за границей относятся как к болгарской земле и болгарскому княжеству. Иллюстрирует это составленный после 1387 г. «Список городов России и соседних стран», где

столицы добруджанского деспотства Калиакра, Варна и Каварна, наряду с Тырново и Дрыстром однозначно определены как болгарские города.¹⁵⁴ Показательна и грамота великого литовского князя Витовта (1391-1400), в которой тот перечисляет своих потенциальных союзников. Среди и них сын Добротицы, Иванко, определенный как *господарь той противоположной болгарской земли, названный болгарским деспотом*.¹⁵⁵ Еще более категоричен в этом отношении баварский рыцарь Х. Шилтбергер, который лично посещает регион в 1427 г. и называет добруджанское деспотство «Третьей Болгарией со столицей Калиакра»¹⁵⁶. Наконец, еще раз акцентирую внимание на аутентичных документах XIV в., изданных канцелярией деспотата Добротицы и Иванко. В них они определяются как мизийцы – характерное наименование болгар в византийских источниках¹⁵⁷. В отличие от первых тертеров (Геори Тертер I, его брат Елтемир), чье куманское происхождение однозначно маркировано средневековыми хронистами, о добруджанских господах (Балик, Добротица, Тертер и Иванко) нет и малейшего намека в этом направлении. Очевидно, память об их куманском происхождении уже забыта, и во второй половине XIV в. они идентифицированы и самоидентифицируются как болгары.

Однако сравнительно малочисленное в XII – XIII вв. староболгарское население по добруджанскому Причерноморью не смогло полностью в языковом и антропологическом отношении ассимилировать живший здесь (в основном после 1237 – 1241 гг.) куманский массив. Об этом свидетельствуют гагаузы – преобладающее христианское население в Восточной Добрудже в эпоху позднего Средневековья и Возрождения. Если они и ощущают себя болгарами, то продолжают использовать на бытовом уровне свой родной северо-тюркский говор. Причина в том, что древнеболгарских пласт в их составе более слаб и не смог полностью проявить свой славяно-болгарский фон.

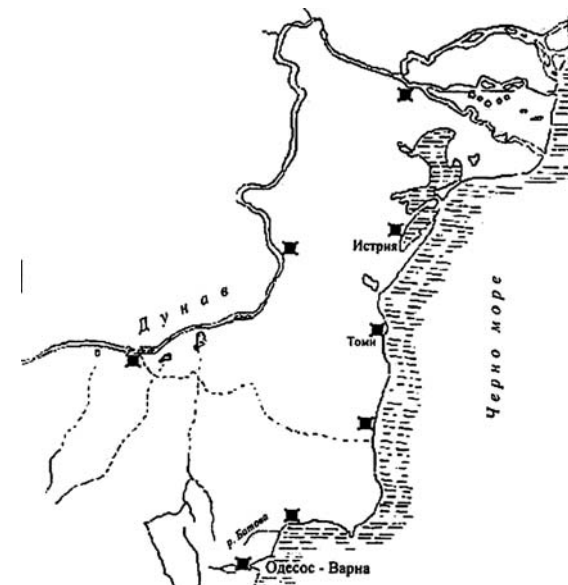
Существенны и специфические исторические процессы, которые протекают в болгарском царстве в XIV в. Усиливающийся феодальный сепаратизм приводит к обособлению независимых и полунезависимых от Тырново феодальных княжеств, между которыми находится Добруджанское деспотство. В своем желании проводить более самостоятельную политику, владельцы Карвуны и Калиакры (подобно деспотам в Сяре, Кръне и Мелнике, также

как и видинский царь) подчиняют местную церковь Царьградской патриархии, что ведет к исключению болгарского языка из литургии и духовной жизни этого населения. Так, с одной стороны, снижается возможность формирования общеполитического языкового единства в Восточной Добрудже, а с другой, – создаются условия для сохранения родного куманского (северо-тюркского) говора. Поэтому процесс полной ассимиляции куман по Черноморью, (например, подобно Видинскому) не доведен полностью до успешного конца в XIV в. Тогда уже там поселяются османские турки со схожим языком, что еще в большей степени утверждает родной для куман тюркский говор. Однако, ощущая себя болгарами-христианами, хотя и говорящими на «турецком», они сумели сохраниться до новых времен под наименованием гагаузы.

Насколько сильны средневековые традиции в их быту и духовной жизни, свидетельствуют сохраненное христианское вероисповедание и их связи с Константинопольской патриархией – открыто демонстрируемые деспотами в XIV в. До середины XIV в. гагаузы по Черноморью имели экзарха в Каварне, напрямую подчиненного Константинопольской патриархии.¹⁵⁸ Однако это им, как и деспотам в Средневековье, не мешало ощущать себя болгарами. Причина коренится в том, что на протяжении столетий после середины XIII в. они вместе живут оседло, заселяя одни и те же поселения, крепости и города, проповедуют одну и ту же религию, имеют одну и ту же материальную и духовную культуру. Наконец, самое существенное, что они являются продуктом одного и того же этногенетического процесса – слияния автохтонного болгарского населения и куман – неизменных союзников болгарского царства с конца XII до XIV в. Единственная разница заключается в том, что в некоторых регионах (Видинском крае, Македонии, Подбалканье) после так называемой третьей стадии этногенеза болгарского народа в XIII-XIV вв. в некоторых местах тюркский (куманский) язык забывается, но в некоторых областях, например, непосредственно в Добрудже, сохраняется. Причина этого – в соотношении общностей: там, где процент куман при смешении с болгарами меньше, второе-третье поколение их потомков не используют тюркский язык и говорят только на болгарском. Однако на местах, где их процент выше в сравнении с древнеболгарским населением, они сохраняют свой куманский

говор и используют двуязычие. Именно это население, которое говорит на двух языках (т.е. славяно-болгарском и кумано-тюркском), потерянных в остальных регионах с болгаро-куманским генофондом, можно назвать протогагаузами. Впрочем, до XIX в. так называемые гагаузы говорят одновременно на болгарском и тюркском языках и имеют болгарское самосознание. Они представляются болгарскими, и так их принимают русские административные власти в первые десятилетия после массового переселения в начале XIX в. в южные губернии Российской империи (Бессарабия, ныне Молдова и Южная Украина)¹⁵⁹.

И все же! Примечательно, что появляется огромное, из пяти столетий, белое пятно в истории: между концом XIV в., когда Добруджанское деспотство было управляемо потомками Тертеров с куманским происхождением, и до середины XIX в., когда появляется этноним гагаузы и их самоидентификация. Поэтому вполне возможны всякие новые неожиданные решения проблемы, и поэтому накопилось столько, более поэтических, чем научных гипотез, о происхождении гагаузов. На этом этапе и при данных фактах для меня самого большей вероятностью является то, что у гагаузы имеют кумано-болгарское происхождение, и они идентифицируют себя как болгары до XIX в. Оторванные от родного края (в основном Добруджанское Причерноморье) в 1806-1812, 1830-1831 гг. и попавшие в совершенно другие условия жизни в Российской империи, не без вмешательства имперских чиновников, на базе языковой особенности они постепенно самоопределяются как самостоятельный этнос. Однако эти реальности с середины XIX в. не имеют ничего общего с бытием и болгарским самосознанием их далеких предков, живших в границах Добруджанского деспотства во второй половине XIV в.



Обр.1. Карта населенных пунктов в Добрудже и Северо-Восточной Болгарии в VII в.



Обр. 2. Карта населенных пунктов по Добруджанскому побережью Черного моря в X в.



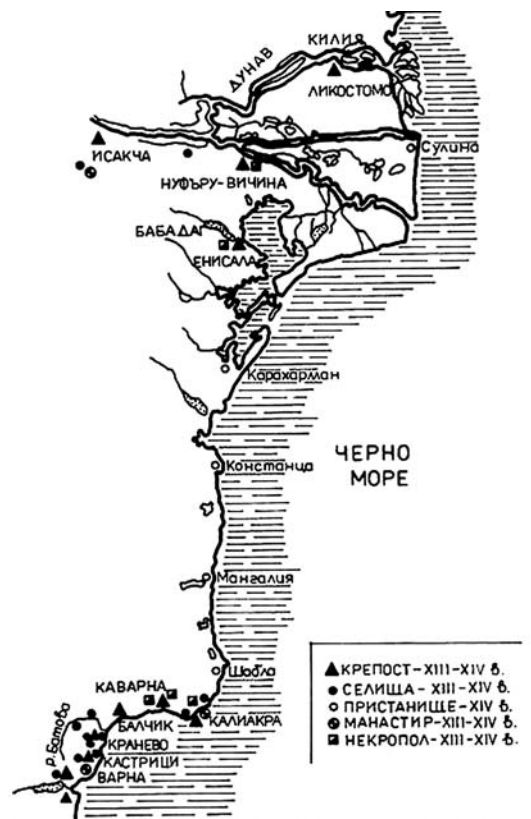
- сигурна славянска принадлежност
- несигурна славянска принадлежност
- ⊙ смесени некрополи
- отделни гробове

Обр.3. Карта расположения славянских языческих некрополей в Добрудже в VIII-начале IX в.



- ▲ сигурна прабългарска принадлежност
- △ несигурна прабългарска принадлежност
- ▲ смесени некрополи
- отделни гробове

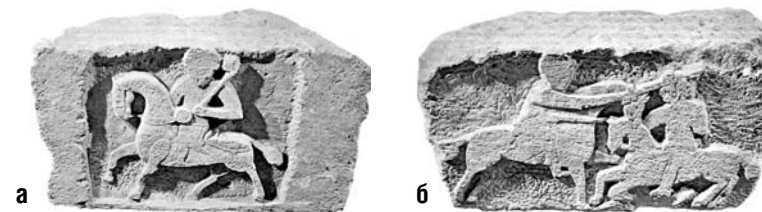
Обр.4. Карта расположения праболгарских языческих некрополей в Добрудже в VIII-начале IX в.



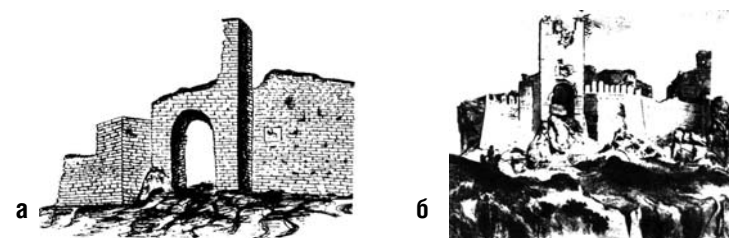
Обр.5. Карта населенных пунктов по Добруджанскому побережью Черного моря XIII- XIV вв.



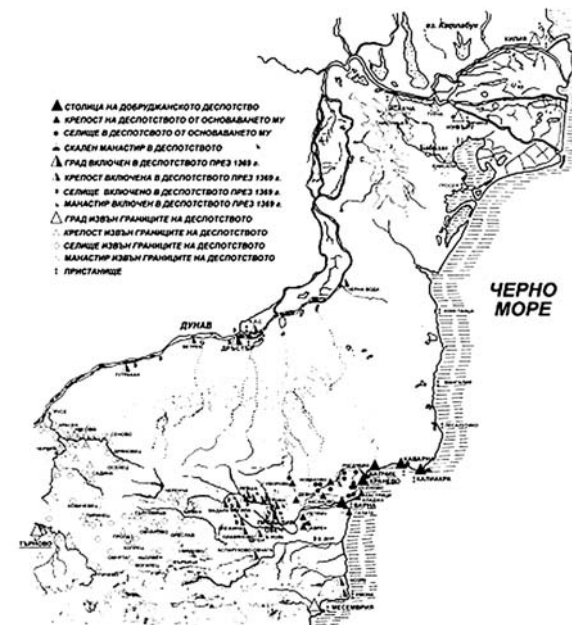
Обр.6. Монета, отчеканенная в Исакке в конце XIII в. с печатью Ногай и надписью САНЧА вокруг равностороннего креста.



Обр.7а,б. Рельефы с конниками XVI-XVIII вв. на воротах второй крепостной стены Калиакры.



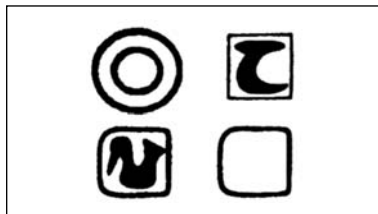
Обр. 8 а, б. Изображения ворот цитадели Калиакры на гравюрах начала XIX в.



Обр. 9. Карта населенных пунктов в Добрудже и Северо-Восточной Болгарии в XIV в.



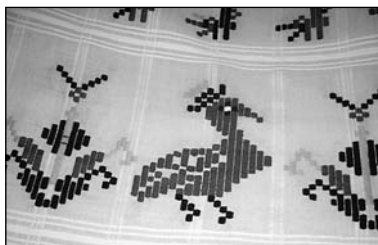
Обр. 10. Грош Стефана Душана с контрамаркой в форме греческой буквы τ – инициал Топлпротица = Добротица.



Обр. 11. Контрамарки добруджанского деспота на серебряных грошах Стефана Душана (1331-1355).



Обр. 12. Грош Стефана Душана с контрамаркой в форме петуха.



Обр. 13. Красный петух на гагаузской ткани начала XX в., хранящейся в Национальном музее гагаузов, созданном Д. Карачобаном в Гагаузской автономии с центром в г. Комрат (Республика Молдова).



Обр. 14. Вид на Бабаго-Никулицельские горы с бессарабского берега р. Дунай.

Примечания

1. На этой теме я останавливался в нескольких статьях и студиях более общего характера: Г. Атанасов. Още веднъж за етногенезиса на гагаузите. – В: Българите в Северното причерноморие, 5, 1996, с. 221-237; Г. Атанасов. Етнодемографски и етнокултурни промени по Добруджанското черноморие през средновековието. – ИПр, 2, 1996, с. 3-30; Г. Атанасов. Археологически източници за потеклото на гагаузите. – In: *Relațiile Moldo-bulgarie în epoca medie și moderna*. Chișinău, 1998, с. 29-42; Г. Атанасов. Нов поглед към демографските и етнокултурните промени в Добруджа през Средновековието. В: Изследвания в чест на чл. кор. проф. Страшимир Димитров (= *Studia balcanica*, 23). София., 2001, с. 185-214; Г. Атанасов. Добруджанското деспотство (Към политическата, църковната, стопанската и културната история на Добруджа през XIV в.). Велико Търново, 2009, с. 401-440.

2. Ф. Брун. Черноморье. II, Одесса, 1888, с. 333-335; В. Д. Смирнов. Крымское ханство под верховенством Оттоманской Порты. Санкт-Петербург, 1887, сл 12-23; Г. Баласчев. „Огузнамето“ и Иззеддин. — Сп. БАН, IX, 1915; Г. Баласчев. Държавата на огузите в Добруджа на султан Иззеддин Кейкавус. — Военни известия, 33 — 36, 1917; P. Wittek. *Les Gagaouzes = les gens deKaykavus*. — *Rocznik Orientalistyczny*, XVII, 1951-1952, Krakowie, 1953, p. 12 — 24; A. Decei. Problema colonizării turcilor în Dobrogea secolului al XIII-lea. — In: *Relațiile româno-orientale*. 1978, p. 143 etc; К. Х. Карпат. Сельджуско-анатолийское происхождение гагаузов. – Этнографическое обозрение, 4, 1994, с. 36-43

3. К. Шкорпил. Материали към въпроса за съдбата на прабългарите и северите и към въпроса за произхода на днешните гагаузи. — *Byzantinoslavica*, V, 1933 — 1934, с. 171 сл.; Г. Занетов. Българското население в средните векове. Русе, 1902, с. 67 — 76; Е. Боев. За потеклото на гагаузите. — В: Чиракман, Карвуна, Каварна. С., 1982, с. 116 — 117; Стр. Димитров. Гагаузкият проблем. — В: Българите в Северното Причерноморие. Изследвания и материали. Велико Търново, IV, 1995, с. 147 сл.; Стр. Димитров. Управителят на Провадийската крепост по време на османското нашествие. — Векове, 1977, кн. 5, с. 42—45; П. Чолов. Българите гагаузи. Историческа съдба и съвременни проблеми. – ВИС, 2, 1993, с. 24-40

4. В. А. Мошков. Гагаузы. Этнографическое обозрение. Санкт Петербург, 1903-1904; В. А. Мошков. Турецкие племена на Балканском полуострове. — ИИРГО, 40, 1904, с. 38; Ив. Градешлиев. Гагаузите. Добрич, 1993, с. 27 — 28; Ат. Манов. Потеклото на гагаузите, техните обичаи и нрави. Варна, 1938, с. 13 сл.; Кр. Баев. По въпроса за етногенезиса на гагаузите. — ИАДВ, IX, 1952; Д. Танасоглу. Узун-керван. Кишинев, 1974; Ф. Ангели. Очерки истории гагаузов – потомков огузов (середине VIII – начало XXI вв.). Кишинев, 2007, с. 598-602

5. К. Иречек. Няколко бележки върху остатъците от печенегите, кумани, както и върху т. нар. народи гагаузи и сургучи в днешна България. — ПСп., XXXII, 1889, с. 224; К. Иречек. Пътувания по България, 2. С., 1899, с. 829; К. Иречек. История на българите. С., 1978, с. 425; С. Младенов. Печенегите и узи-кумани в българската история. — БИБ, IV 1, 1931, с. 131 — 134; А. Иширков. Град Варна. Културно-географски бележки. С., 1904, с. 35.

6. N. Jorga. (Rec.) St.Romansky. Carte ethnographiques de la Nouvelle Dobrudja Romanie. Sofia, 1915. - BIEESO, II, 1935, p. 242 sqq.
7. З. К. Арборе. Бесарабия. Букурещ, 1899, с. 192-194
8. И. И. Мещеряков. Болгарские и гагаузские поселения Бесарабии в 20-х гг. XIX столетия. — УЗКУ, 2, 1950, с. 73 — 85; В. Маринов. По вопросу за произхода на гагаузите в България. — В: Сб. в чест на Й. Захариев. С., 1964, с. 157 — 158. Теория, что гагаузы – это болгары, потерявшие свой язык, но сохранившие религию после турецкого нашествия, абсурдна. Лейтмотивом в политике османского правительства является как раз изменение религии, а не столько языка и обычаев. Случай с помаками и бошняками весьма показателен. Полную библиографию о литературе относительно этногенеза гагаузов см. у Ив. Градешлиев. Цит. съч., с. 20 — 74; Кр. Мутафова. Теории и хипотези за гагаузите. — В: Болгарите по Северното Причерноморие. Изследвания и материали. Том втори. Велико Търново, 1993, 94-105.
9. П. А. Крушеван. Бессарабия. Москва, 1903, с. 185
10. G. Legean. Etnographie de la Turquie D'Europe. Gotha, 1861, p. 27
11. S. Claire, C. Brophy. A residence in Bulgaria. London, 1869, p. 18
12. В. А. Шабашов. Етногенезис. – В: История и култура гагаузов. Комрат-Кишинев, 2006, с. 8-44
13. И. И. Мещеряков. Цит. съч., с. 5 сл.
14. Ив. Градешлиев. Цит. съч., с. 20 сл.; Д. Мирчева. Исторически хипотези за произхода на Гагаузите. – В: Каварна – средище на българския Североизток. Каварна, 2007, с. 231-246
15. Г. Атанасов. Етнодемографски и етнокултурни промени ..., с. 3-4; Хр. Димитров. Аварите и Малка Скития (565 - 626). - ИПр, 8 - 9, 1992, с. 115; И. Лазаренко. Нумизматични данни за датиране опожаряването на Одесос по времето на император Ираклий. – ИНМВ, 49-50, 1998-1999, с. 150-166
16. Г. Атанасов. Етнодемографски и етнокултурни промени ...с. 3 - 4; С. Торбатов. Укрепителната система на провинция Скития (края на III-VII в.). С., 2002, с. 192; G. Mănucu-Adameștesnu. Tomis-Constantina-Constanța. – Pontica, XXIV, 1991, p. 299 -303; И. Лазаренко. Нумизматични данни за датиране опожаряването на Одесос по времето на император Ираклий. – ИНМВ, 49-50, 1998-1999, с. 150-166
17. Впрочем, неукрепленные поселения в Добрудже заброшены еще во времена готских нашествий в конце IV в. В VI-VII вв. уцелевшее население сконцентрировано в основном в возведенных Юстинианом I укреплениях и в старых городских центрах по Дунаю и Черноморью. Последние разрушены и заброшены в конце VI и начале VII в.; Г. Атанасов. Нов поглед към демографските ..., с. 186-187
18. К. Шкорпил. Цит. съч., с. 171; Г. Занетов. Цит. съч., с. 67.
19. Н. Робев. Тракийските гагаузи. — Векове, 1988, кн. 3, с. 36 — 37; Стр. Димитров. Гагаузкит., с. 147 сл.; Е. Боев. По въпроса за..., с. 116 — 117; Е. Сачев. Гагаузите. Бюлетин на клуба за ТНТМ, ИФ. С., 1977, кн. 2; П. Чолов. Цит. съч., с. 24-40
20. T. Kovalski. Les Turcs et la langue turque de la Valachie du Nord-Est. Krakowie, 1933, p. 24 — 27; T. Kovalski. Les elements ethniques turcs de la Dobroudja. — Rocznik Orientalistyczny, XIV, 1938, p. 67 etc.; Е. Боев, За предтурското тюркско влияние в българския език — още няколко прабългарски думи. — БЕ, XV, 1, 1965, с.3 — 17

21. Е. Боев. По въпроса за, с. 117; Ив. Градешлиев. Цит. съч., с. 81; Ив. Градешлиев. Християнството при гагаузите. — В: Палеобалканистика и старобългаристика. Първи есенни национални четения „Професор Иван Гълъбов“. В. Търново, 1995, 373 и сл.; Стр. Димитров. Някои проблеми на етническите и ислямизиционно-асимилационните процеси в българските земи през XV — XVII в. — В: Проблеми на развитието на българската народност и нация. С., 1988, с. 34 — 37; Стр. Димитров. Към демографската история на Добруджа през XV — XVII в. — ИБИД, XXXV 1983.
22. Стр. Димитров. Към демографската..., pass
23. Д. Ил. Димитров. Археологически проучвания във Варненско за периода VI — X в. — ИНМВ, 19(34), 1983, с. 36—37; Д. Ил. Димитров. Древнеболгарские некрополи в Варненском округе. — В: Славяните и средиземноморския свят VI — XI в. С., 1973, с. 75 — 91; Д. Ил. Димитров. Прабългари и славяни във Варненския край непосредствено след създаването на българската държава. — В: Средновековна България и Черноморието. Варна, 1982, с. 89—98; В. Плетьнов. Варна В: Материали за картата на средновековната българска държава. – Плиска-Преслав, 7, 1995, с. 171-172
24. Д. Ил. Димитров. Древнеболгарские..., pass.
25. Л. Бобчева. Жилищни и стопански сгради в средновековното селище при с. Топола, Толбухински окръг. — ИНМВ, 12 (27), 1976, с. 122—129; Л. Бобчева. Грънчарски пещи за старобългарска керамика при с. Топола, Толбухинско. — ИНМВ, 13 (28), 1977, с. 172 - 176; Л., Дончева-Петкова, Ст. Ангелова, В. Йотов. Ранносредновековният некропол при с. Топола, Толбухински окръг. — В: Проблеми на прабългарската история и култура. София, 1989, с. 178 — 196.
26. М. Димитров. Старобългарски некрополи в град Балчик. — В: Проблеми на прабългарската история и култура, 2, 1991, с. 87 — 99; М. Димитров. Дионисополис и прабългарите. — В: Симпозиум Славяни и прабългари. С., 1982, с. 79 — 80; Л. Дончева-Петкова. Нови данни за некропол № 3 при Балчик. - В: Проблеми на прабългарската история и култура, 4 — 2, София, 2007, с. 121-146
27. Л. Бобчева. Ранносредновековни български селища и некрополи по южно-добруджанския черноморски бряг. — В: Средновековна България и Черноморието. Варна, 1982, с. 103.
28. Х. Тодорова, с кол. Дуранкулак, 1. С., 1989. Я однако сомневаюсь, что здесь имела жизнь до IX в. См.: Г. Атанасов. Рец. на: Х. Тодорова, с кол. Дуранкулак, 1... - ИНМВ, 27 (42), 1991, с. 248 - 249
29. Р. Рашев. Старобългарски укрепления на Долния Дунав (VII — XI в.). Варна, 1982, с. 27,28,155; С. Cirgan. Ceramica epoca feudala timpurie descoperita teritoriului orasului Constanta. — Pontica, II, 1970, p. 373 — 393.
30. Вл. Зирра. Двубрядовый могильник раннефеодальной эпохи в „Капул Вийлор“ - Истрия. - Dacia, 7, 1973, с. 355 - 412; U. Fidler. Studien Zur Graberfeldern des 6. bis 9.Jahrhunderts der unteren Donau, 1, Bonn, 1992, S. 307 — 312; 336 — 342, Abb. 115 - 117; 2, Bonn, 1992, S. 427 - 442, 452; I. Barnea, St. Stefanescu. Din istoria Dobrogei, III. Bucuresti, 1971, p. 36, harta 1; G. Custorea, schimburile economice in regiunea Danubiano-pontica in secolele VIII — XI. — Pontica, XXIV 1991, p. 383.
31. G. Simon. Descoperiri arheologice pe grindurile din Delta Dunarii. — Peuce, 2, 1971, p. 48 - 58; G. Custorea. Op. cit., p. 383; Г. Ф. Чеботаренко. Материали к археологи-

ческой карте паметников VIII-X вв. В южной части Пруто-Днестровского междуречья. – В: Далекое прошлое Молдавии. Кишинев, 1969, с. 211-229; В. И. Козлов. Към въпроса за хронологията на паметниците от североизточната провинция на Първото българско царство. – В: Българите в Северното Причерноморие, 5, 1996, с. 109-127

32. Р. Рашев. Цит. съч., с. 27 - 29; 32 - 42; 155; Х. Тодорова, с. кол. Цит. съч., ; М. Димитров. Укрепленията на Дионисополис-Карвуна. – В: Балчик. Древност и съвремие. Добрич, 1990, с-34-38

33. U. Fidler. Op. cit., S. 307 - 312, 361 - 362.

34. Вл. Зирра. Цит. съч., с. 355 сл.

35. Л. Дончева-Петкова, Ст. Ангелова, В. Йотов. Цит. съч., с. 188.

36. Д. Ил. Димитров. Археологически проучвания ..., с. 36—37; Д. Ил. Димитров. Древнеболгарские некрополи..., с. 75 — 91; Д. Ил. Димитров. Погребалният обред при раннобългарските некрополи във Варненско. - ИАИ, XXXIV 1974, с. 52 - 58.

37. A. Radulescu, N. Hartuchi. Cimitirul feudal-timpuriu de la Caste1u. Constanta, 1967; U. Fidler, Op. cit., S. 417 - 422.

38. Д. Ил. Димитров. Ранносредновековен некропол при гара Разделна. — Археология, I, 3 — 4, 1959, с. 56 — 60.

39. Об славяно-болгарских кириллических и глаголических надписях IX-X вв. в Плиске, Преславе, Крепче, Тырговищской, Равна-Провадийской обл., Дрыстре и крепостях и монастырях между Дрыстром и Плиской (Руйно, Цар Асен, Алфатар Окорш, Одръци) см: К. Попконстантинов. За четенето и тълкуването на надписа от с. Цар Асен, Силистренски окръг. – Археология, 3-4, 1982, с. 43-49; Г. Атанасов. Ранносредновековни рисунки-графити от крайдунавска Добруджа. – Добруджа, 7, 1990, с. 193-215. К. Попконстантинов, О. Кронщайнер. Старобългарски надписи, I, II. Залсбург, 1995 с. 41-62, 63-101, 207-235; Г. Атанасов. Християнски паметници от ранносредновековната крепост до село Руйно, Дуловско. – Добруджа, 8, 1991, с. 28-39 Г. Атанасов. Кръстенкопийон на ANNA MONAXHNA от Дръстър. – Добруджа, 11, 1994, с. 43-51

40. Fidler, U. Op. cit., S. 305 - 307, 362, Abb. 117.

41. I. Barnea, Șt. Ștefănescu. Din istoria Dobrogei. 3. București, 1971, p. 180 etc.; I. Barnea. Christian Art in Romania, 2. Bucureast, 1981, p. 17 etc.; K. Popkonstantinov. Les inscriptions du monastere rupestre pres du village Murfatlar (Basarab). — In: Dobrudza. Etudes ethno-culturelles. Sofia, 1987, p. 115— 146.

42. Г. Атанасов. Етнодемографски и етнокултурни промени..., pass.; Л. Бобчева. Ранносредновековни български..., с. 99 — 108; Custorea, G. Op. cit., p. 383; Barnea, I., St. Ștefănescu. Op. cit., harta 1, 2.

43. А. Кузев. Раннесредновековной некрополь под Варна. — Raports du III CIAS, 2. Bratislava, 1980; Л. Бобчева. Ранносредновековни български..., с. 99 — 108; Л. Бобчева, А. Салкин. Средновековен некропол в с. Българево. — Известия на ОИМ и БИД. Толбухин, 1, 1973, с. 174; М. Мирчев, Г. Тончева, Д. Димитров. Бизоне-Карвуна. — ИВАД, XIII, 1962, с. 64 — 107; Ж. Въжарова. Славяни и прабългари по данни на некрополите от VI — XI в. на територията на България. С., 1976, с.332,350-351.

44. Р. Рашев. Цит. съч., с. 155; М. Димитров. Приноси към историята на град Балчик. — Добруджа, 5, 1988, с. 72 — 77; М. Димитров. Дионисополис и прабългарите..., с. 79 — 80

45. М. Мирчев. Разкопките в Караач теке край Варна. — ИАИ, XVII, 1950, с. 284-288; К. Поконстантинов, Р. Костова, В. Плетньов. Манастирите при Равна и Караач теке в манастирската география на България (IX-X в.). – AMV, III-2. Българските земи през средновековието (VII-XVIII в.). Варна, 2005.

46. Г. Атанасов. Няколко скални манастира в Южна Добруджа. — ИНМБ, 25 (40), 1989, с. 57— 60, обр. 4;

47. I. Barnea, Șt. Ștefănescu. Op. cit., p. 180 etc.; I. Barnea. Op. cit., p. 17 etc

48. Г. Атанасов. Етнодемографски и етнокултурни промени ..., с. 10-11; Г. Атанасов. Нов поглед към демографските ..., с. 185-214

49. Пак там.

50. А. Кузев. Варна. — В: Български средновековни градове и крепости. Варна, 1981, с. 295; В. Плетньов. Варна през VII-X в. – История, 2-3, 2002. М. Димитров. Приноси..., с. 77 — 83; М. Мирчев, Г. Тончева, Д. Димитров. Цит. съч., с. 69 сл.; Г. Джингов. Тирзис-Акре-Калиакра. С., 1989, с. 29 — 32; I. Barnea, Descoperiri arheologice din epoca Feudala de la Mangalia. — MCA, 6, 1957, p. 903 — 906; Barnea, I., St. Ștefănescu. Op. cit., p. 331, harta 1 — 2; G. Custorea. Op. cit., p. 383.

51. О монетах и печатах в этих крепостях IX в. см. М. Димитров. Поглед към монетната циркуляция в Дионисополис през ранното средновековие. — Нумизматика, 1, 1982, с. 34 — 36; Ив. Йорданов. Нумизматичната колекция на археологическия музей в Балчик — исторически извор за историята на града и околностите му. — В: Балчик — древност и съвремие. Добрич, 1990, с. 52 — 55; Ив. Йорданов. Средновековни сфрагистични материали от колекцията на Историческия музей в гр. Балчик. — В: Балчик — древност и съвремие..., с. 59 — 69; Ив. Йорданов. Монети от Чиракман. — В: Сб. Чиракман-Карвуна-Каварна. С., 1982, с. 59 — 60; IV. Jordanov. Dobrudza (491 — 1092) — selon le donnees de la numismatique et de la sphragistique. — In: . Dobrudza. Etudes ethno-culturelles. Sofia, 1987, p. 195-199; В. Парушев. Средновековни монети от Калиакра. – ИНМБ, 26 /41/, 1990, с. 141 -146

52. Г. Атанасов. Етнодемографски промени в Добруджа (X— XVI в.). — ИПр., XLVII, 1991,2, с. 75-89; Г. Атанасов. Нов поглед към демографските ..., с. 188-190

53. P. Diaconu. Les petchénières au Bas Danube. Bucarest, 1979, p. 40-44; В. Търкова-Заимова. Долни Дунав – гранична зона на византийския запад. Към историята на северните и североизточните български земи в края на X-XII в. София, 1976, с. 62-63; В. Парушев. Цит. съч., с. 141; G. Mănucu-Adameștesnu. Istoria Dobrogei in perioada 969-1204. Contribuții arheologice și numismatice. București, 2001, p. 476-477, Tabl. 4, 7, 19; Ив. Йорданов. Монети от Чиракман..., с. 59.

54. Г. Атанасов. Етнодемографски и етнокултурни..., 11-12; G. Mănucu-Adameștesnu. Op. cit. p. 478, Tabl. 2, 6, 10, 11, 13, 16, 18

55. М. Димитров. Укрепленията на Дионисополис-Карвуна..., с. 41.

56. Характерная для конца XI и XII вв. византийская сграффито, рисованная и бытовая керамика по добруджанскому побережью Черного моря открыта только в Варне и Балчике и отдельные фрагменты в Каварне.

57. Ф. Ангели. Цит. съч., с. 603-608

58. Г. Джингов. Цит. съч., с. 32 — 33; В. Парушев. Цит. съч., с. 141; Г. Джингов, А. Балканска, М. Йосифова. Калиакра, 1. Крепостно строителство. С., 1990, с. 193.

59. S., Baraschi, Ch. Cantacuzino. Cercetari1e arheo1ogice din cetatea de la Enisa1a. - Peuce, 8, 1980, p. 459 - 471.

60. А. Кузев. Кранеа и Кастрици. — В: Български средновекоини градове и крепости..., с. 286 — 293; В. Плетньов. Крепостта Кастрици (Предварително съобщение) — В: Тангра. Сборник в чест на 70-годишнината на акад. Васил Гюзелев. София, 2006, В. Плетньов, Хр. Кузов, А. Стефанова. Археологически разкопки на крепостта Кастрици, резиденция Евксиновград — Варна. АОР за 2006, София, 2007, с. 563-568

61. А. Кузев. Варна. В: Български средновековни градове и крепости. 1. Варна, 1981, с. 295 сл.; А. Кузев. Карвуна. — В: Български средновековни градове и крепости..., с. 286 — 293; Е. Тодорова, Вичина, Килия, Ликостомо. — В: Български средновековни градове и крепости..., с. 228—243; М. Мирчев, Г. Тончева, Д. Димитров. Цит. съч., с. 69 и сл.; М. Димитров. Приноси..., с. 77 и сл.; P. Diaconu. "Kilia et Licostomo". Un faux problème de géographie historique. — In: Il Mar Negro, II. 1995-1996; Ив. Сотиров. Средновековният град Карвуна. — възникване и местонахождение. — ГНАМ, IX, 1993, с. 169-188; Ив. Сотиров. Добруджанската столица Карвуна през XII-XIV в. — ГНАМ, X, 1997, с. 105-136

62. Г. Атанасов. Отново за локализацията на средновековния град Вичина. — ИПр., XLIX, 3, 1993, с. 3—8; P. Diaconu. Pacuil lui Soare — Vicina. — Byzantinna, 8, 1976, p. 409 etc.

63. В. Йотов. Средновековно селище от XIII-XIV в. до с. Кранево, Балчишко. Добруджа, 14-16, 1997-1999, с. 155-161; В. Плетньов. Винаца, Генерал Кантарджиело, Изворно, Кранево, Любен Каравелово, Орешак, Осеново, Рогачево, Яребична. -В: Материали за картата на средновековната българска държава. — Плиска-Преслав, 7, 1995, с. 191-192, 212, 221, 227, 241, 242, 270, 296

64. G. Bratianu. Recherches sur Vicina et Cetatea Alba. Bucdrest, 1935, p. 147; Е. Тодорова. Отношенията на Добротица с генуезците. — В: Средновековна България и Черноморието. Варна, 1982, с. 228—243.

65. Выше, в гл. I видно, что восстановление жизни в Калиакре и Кастрици (Евксиновград) по археологическому пути и на основе монетной циркуляции относится к периоду после середины XIII в.

66. Г. Баласчев. Държавата..., с. 25 сл.; P. Wittek. Op. cit., p. 12 — 24; М. Н Губогло.. Этническая принадлежность гагаузов. — СЕ, 3, 1967

67. Georgius Pachymeres. De Michaelae et Andronico Palaeologis libri tredecim. Ed. I. Becser, Bonn, 1835, I, p. 229-240 (= ГИБИ, X. София, 1980, с. 155-161)

68. N. Gregoras. Byzantina historia. Ed. L. Schopen, I. Bonn, 1829, p. 99-101 (= ГИБИ, XI, с. 134-135)

69. H. von Duda. Die Seltshukengeschichte des Ibn Bibi. Kopenhagen, 1959, S. 283-285; P. Wittek. Op. cit., p. 12 — 24; H. von Duda. Zeitgenössische islamische Quellen und das Oguzname des Jazydyoglu 'Ali zur angeblichen türkischen Besiedlung der Dobrudscha im 13. Jhd. n. Chr. - ИБАН, 66/2 (1943), S. 131-45; I. Vázary. Cumans and Tatars. Oriental Military in the Pre-Otomans balkans 1185-1365. Cambridge, 2005, p. 75-79

70. J. Hammer. Historie de l'Empire Ottoman, .IV, Paris, 1835, p. 13-25; J. Hammer. Geschichte der Goldenen Horde. Pest, 1840, S. 174-190

71. Kemal pacha Zadeh. Histoire de la campagne de Mohacz. Publiée par Pavet de Courteille. Paris. 1859, p. 77-81

72. P. Mutaftchiev. Die angebliche Einwanderung von Seldschuken-Türken in die Dobrudscha im XIII Jahrhundert. Sofia, 1943; П. Мутафчиев, Мнимото преселение на селджукски турци в Добруджа през XIII в. — Сб. Добруджа, IV, София, 1947, с. 108-146 /същият текст В: Избрани произведения, II. С., 1973, с. 607-745/

73. Géographie d'Abulféda, traduite d'arabe en française par M. Reinaut, II. Paris, 1848, p. 316-318 В. Г. Тизенгаузен. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т.1, Извлечения из сочинений арабских. Санкт-Петербург, 1884; В. Г. Тизенгаузен. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 2. Извлечения из персидских сочинений Москва-Ленинград, 1941; Н. Д. Руссев. На грани миров и эпох. Кишинев, 1999, с. 89-91

74. P. Wittek. Op. cit., p. 12 — 24; P. Wittek. Yazijioghli'Ali on the Christian Tutks of the Dobruja. British School of the Oriental and Afrikan Studies, XIV, 3, 1953, p. 639-668

75. A. Decei. Op. cit., p. 140 etc.

76. H. Inalcic. L'Empire ottoman. — Actes de Premier Congrès International des Etudes Balkaniques et Sud-est Européennes, III. Sofia, 1969, p. 75-76

77. Nicephori Gregorae Byzantina historia. Ed. L. Schopen, I. Bonn, 1829, p. 149-150 (= ГИБИ, XI, с. 139); В. Г. Тизенгаузен. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т.1, Извлечения из сочинений арабских. Санкт-Петербург, 1884, с. 117, 161; Н. Д. Руссев. Цит. съч., с. 90 — 91

78. G. Atanasov. La Vicina medievale et la forteresse de Nufäru. — EB, 1, 1994, p. 122-128; Г. Атанасов. Отново за локализацията ..., с. 15; V. Lauremt. La domination byzantine aou bouches du Danube sous Michel VIII Paléologue. — RESEE, 22, 1945, p. 188.

79. O. Ilieescu. Nouvelles éditions d'actes notaries instruments au XIV siècle dans les colonies génoises des bouches du Danube. — RESEE, XV, 1, 1977, p. 113-114, not. 2

80. G. Bratianu. Recherches sur Vicina et Cetatea Alba. Bucdrest, 1935, p. 147; Е. Тодорова. Вичина. В: Български средновековни градове и крепости. 1. Варна, 1981, с. 221-222.

81. G. Fr. Tafel, G. M. Thomas. Urkunden zum alteren Handels und Staatsgeschichte Rpublik Venedig. III. Wien, 1857, S. 179; Г. Атанасов. Добруджанското деспотство, с. 23 - 25

82. Ив. Божилов, В. Гюзелев. Цит. съч., с. 201

83. Г. Острогорски. История на византийската държава. София, 1998, с. 58; I. Vázary. Op. cit., p. 79

84. Г. Атанасов. Отново за локализацията на средновековния град Вичина. — ИПр., 3, 1993, с. 3-19; Г. Атанасов. Нов поглед към демографските..., с. 198-199

85. Г. Атанасов. Отново за локализацията ..., с. 15-18

86. I. Vázary. Op. cit., p. 72-75

87. E. și I. E. Oberländer-Târnoveanu. Contribuții la studiul emisiunilor monetare și al formațiunilor politice din zona Gurilor Dunării în secolele XIII-XIV. — SCIVA, 32, 1, 1981, p. 99-100

88. Г. Тизенгаузен. Цит. съч., с. 113-117, 159-161, 383-384; Géographie d'Abulféda, traduite d'arabe en française par M. Reinaut, II. Paris, 1848, p. 316-318; Voyages d'Ibn Batutah. Text arabe accompagné d'une traduction par B. Defrémery et B. Sanguinetti. Paris, 1977, p. 416-419 ; V. Lauremt. Le métropolit de Vicima Macaire et la prise de la ville par les tartares. — RESEE, 23, 1945, p. 228-231 ; В. Гюзелев. Българските земи в чуж-

дестранните географски представи през XIII — началото на XV в. — ВИС, 2, 1984, с. 20 — 22; Н. Д. Русев. Цит. съч., с. 87, 108-111

89. Г. Тизенгаузен. Цит. съч., с. 117, 159, 161-162; Б. Д. Греков, А. Ю. Якубовски. Золотая орда и ее падение. Москва-Ленинград, 1950, с. 92, 115; E. și I. E. Oberländer-Târnoveanu. Op. cit., p. 99-100 Н. Д. Русев. Цит. съч., с. 102-110

90. М. Йосифова. Средновековни релефи от Калиакра. – Археология, 3, 1978, с. 50-58

91. Г. Атанасов, Ю. Кулешов. Относно датировката и принадлежността на калиакренските релефи. (в печати). Забележително е, че според османски регистри именно в началото на XVI в. е регистрирана голяма преселническа вълна интернирано население /основно шиити/ от османо-персийската граница. Стр. Димитров. Нови данни за демографските отношения в Южна Добруджа през първата половина на XVI в. – Добруджа, 14-16, 1997-1999, с. 278-306; Г. Атанасов. Добруджанското деспотство с. 18 - 19

92. J. Griliciis. Mittelalterliche Tierreliefs in Anatolien und Nordmesopotamien. Untersuchungen zur figürlichen Bandekoration des Sedschuken, Artuqididen und ihrer Nachfolger bis 15 Jahrhundert. Tübingen, 1995, S. 9-324. Taf. 40, 43, 44, 50, 68

93. Т. Герасимов. Три релефа от крепостта на Силистра. – ИИМ-Русе, II, 1966 с. 29-34

94. Р. Липчев. Укрепителната система на Силистра през периода на османското владичество. – Добруджа, 8, 1991, с. 67-75

95. Г. Атанасов. Добруджанското деспотство, с. 416, табл. IV - 11

96. I. Vasiliu. Considerații finale asupra locuirii feudale timpurii de Babadag. – Peuce, XII, 1996, p. 169-186; G. Mănușu-Adameștesnu. Istoria Dobrogei în perioada 969-1204. Contribuții arheologice și numismatice. București, 2001, p. 478, Tabl. 20

97. Пл. Павлов. България и походите на „Златната орда“ срещу Византия през XIII-XIV в. (С оглед на политическите събития в Северното Черноморие и Българския Североизток). – Българите в Северното Причерноморие, 6, 1997, с. 144-145

98. P. Wittek. Les Gagaouzes = les gens deKaukavus..., p. 22-24

99. И. И. Мещеряков. Цит. Съч., с. 7 сл.

100. Г. Атанасов. Етнодемографски и етнокултурни...

101. P. Wittek. Les Gagaouzes = les gens deKaukavus..., p. 12-22; Баласчев, Г. Държава..., с. 26;

102. См. Выше сноску 86

103. E. și I. E. Oberländer-Târnoveanu. Op. cit., p. 99-100

104. Г. Тизенгаузен. Цит. съч., с. 117, 159, 161-162; Б. Д. Греков, А. Ю. Якубовски. Цит. съч., с. 92, 115; E. și I. E. Oberländer-Târnoveanu. Contribuții la studiul emisiunilor monetare și al formațiunilor politice din zona Gurilor Dunării în secolele XIII-XIV. – SCIVA, 32, 1, 1981, p. 99-100; Н. Д. Русев. Городские центры Днестровско-дунайской земли и Золотая орда. — В: Молдавский феодализм. Общее и особенное. Кишинев, 1991, с. 47 сл.; E. și I. Oberländer. Op. cit., p. 99; G. Atanasov. La Vicina medievale et la forteresse de Nufaru. — Etudes balkaniques, 1, 1994, p. 124 — 125.

105. П. Мутафчиев, Цит. съч., с. 641-670; Стр. Димитров. Към историята на добруджанските двуобредни светилища. — В: Добруджа, 11, 1994, с. 76 — 97.

106. К. Иречек. Няколко бележки..., с. 224; К. Иречек. Пътвания ..., с. 829; К. Иречек. История ..., с. 425

107. Г. Атанасов. Етнодемографски и етнокултурни ...с. 3-30; Г. Атанасов. Още веднъж за етногенеза на гагаузите. – В: Българите в Северното причерноморие, 5, 1996, с. 221-237; Г. Атанасов. Нов поглед към демографските..., с. 185-214; Г. Атанасов. Археологически източници за потеклото на гагаузите. – In: Relațiile Moldo-bulgarie în epoca medie și moderna. Chișinău, 1998, с. 29-42

108. Пл. Павлов. България, Византия и куманите (седемдесетте години на XI — началото на XIV в.). Автореферат на кандидатска дисертация. В. Търново, 1991, с. 7—10; Г. Атанасов Етнодемографски и етнокултурни..., с. 3-30

109. Д. А. Расовски. Роль половцев в войнах Асений с Византийской и Латинской империи в 1186— 1207 г. — Сп. БАН, 58, 1939; Пл. Павлов. Цит. съч., с. 10 и сл.

110. O.Pritsak. The Polovcians and Rus. – Archivum Eurasie Medii Aevi (Wiesbaden), 2, 1982, p. 340-368; Пл. Павлов. Цит. съч., с. 5 — 6; В. Стоянов. Куманология. Опит за реконструкция. София, 2006, с. 136

111. E. Oberländer-Târnoveanu. Numismatical and historical remarks on the byzantine coin hoards from the 12th century at the Lower Danube. – RESEE, XXX, 1-2, 1992, p. 49-51, 57-58

112. A. Pálóczi-Horváth. Pechenegs, Cumans, lassians. Budapest, 1989, p. 55-80; А. Николов. „Гостите“ на Средновековна Унгария: немската и куманската колонизация и полудите на средновековната интеграция /X-XV век/. – В: Средновековен урбанизъм. Памет-сакралност-традиции. София, 2007, с. 41-42

113. Д. А. Расовски. Цит. съч., с. 203—211; Хр. Коларов. Средновековната българска държава. Уредба, характеристика, отношения със съседните народи. В. Търново, 1977, с. 153 - 156.

114. С. А. Плетнева Печенеги, торки и половцы в южнорусских степях.— МИА СССР, 62, 1958, с. 205; D. A. Rasovskij. Comans et Byzance. – Actes de IV em Conges International des Etudes Byzantines, Sofia, 1935, p. 351; С. А. Плетнева. Половцы Москва, 1990, с. 143

115. С. Младенов. Цит. съч., с. 131 — 134; Пл. Павлов. Цит. съч., с. 17—18.

116. Пл. Павлов. По въпроса за заселването на кумани в България през XIII в. — В: Втори международен конгрес по българистика, т. 6. София, 1987, с. 629 — 637; В. Стоянов. Цит. съч., с. 149.

117. Пл. Павлов. По въпроса за заселването... с. 631; ГИБИ, 8, 1971, с. 165-166.

118. И. Лазаров, И. Тютюнджисв, Пл. Павлов. Документи за политическата история на средновековна България XII — XIV в., В. Търново, 1993, с. 50.

119. С. А. Плетнева Печенеги, торки и половцы ..., с. 218 сл.; В. Стоянов. Цит. съч., с. 189

120. A. Pálóczi-Hyrvát. L'immigration et établissement de Comans en Hongrie. – A O Hungr, 29, 1975, p. 319-320; A. Pálóczi-Horváth. Pechenegs, Cumans..., p. 47-80

121. Г. Атанасов. Етнодемографски и етнокултурни ...с. 3-30; Г. Атанасов. Още веднъж за етногенеза ...с. 221-237; Г. Атанасов. Нов поглед към демографските..., с. 185-214; Г. Атанасов. Археологически източници ...с. 29-42. До този извод преди няколко години достигна и В. Стоянов. Вж: В. Стоянов. Цит. съч., с. 188-189

122. A. Pálóczi-Horváth. *Pechenegs, Cumans...*, p. 47-60; А. Николов. Цит. съч., с. 42-43
123. Й. Иванов. Богомилски книги и легенди. София, 1970, с. 280-284; Ив. Дуйчев. Из старата българска книжнина, 1, София, 1940, с. 154-156
124. P. Diaconu. Carbona, Caverna, la contrée de Carvouna. – *Dacia*, XXXVII, 1993, p. 301-305
125. Й. Иванов. Цит. съч., с. 285-287
126. Средновековният Червен. Том 1. София, 1985, с. 27-28, 33. На основе керамики и нескольких анонимных византийских фолисов исследователи с основанием утверждают, что поселение Х сожжено и заброшено к концу X – начало XI в. Отсутствуют керамика, находки и монеты XI-XII в. Восстановление жизни и активного строительства можно отнести к концу XII – началу XIII в.
126. Й. Иванов. Цит. съч., с. 280-284
128. П. Павлов. Цит. съч., с. 9
129. Ив. Дуйчев. Из старата българска книжнина, 2, София, 1944, с. 41-42
130. O. Pritsak. *The Polovcians and Rus.* – *Archivum Eurasie Medii Aevi* (Wiesbaden), 2, 1982, p. 340-368; В. Стоянов. Куманология. Опыт за реконструкция. София, 2006, с. 136
131. В. Стоянов. Куманология, с. 136
132. П. Мутафчиев. Още за Добротица—В: Избрани съчинения, П.С., 1973, с. 122;; Пл. Павлов. България..., с. 16 - 17; P. Diaconu. *Cumani si originea familiei lui Dobrotita* — *Revista istorica*, 3—4, 1994, p. 287-288 ; Ив. Билярски. Йоан Тертер (40-те – 90-те години на XIV столетие). – Исторически преглед, 10, 1992, с. 3-23
133. Павлов, Пл. По въпроса за..., с. 629 — 637; I. Vázary. *Op. cit.*, p. 65
134. P. Diaconu. *Cumani si originea...*, p. 287-288; Г. Атанасов. Добруджанското деспотство, гл. 4-6
135. G. Atanasov, Pl. Pavlov. *Sur l'itinéraire de l'armée tartare a travers de la Bulgarie du Nord et Dobrudja en 1242.* – *Dobrudja*, 12, 1995, p. 233-241 Пл. Павлов. Г. Атанасов. Преминаването на татарската армия през България (1241 - 1242 г.)- ВИС, 1, 1994, с. 9 - 20.
136. П. Мутафчиев. Мнимото преселение..., с. 721-723; И. Градешлиев. Гагаузите..., с. 7
137. И. Градешлиев. Краят на един мит и началото на една легенда. — ИПр., XLVII, 1, 1991. с. 80-89.
138. Р. Стойков. Селища и демографски облик на Североизточна България през втората половина на XVII в. - ИВАД, XV, 1964, с. 117.
139. И. Градешлиев. Краят..., с. 86 — 88.
140. Р. Стойков. Цит. съч.; И. Градешлиев. Краят..., с. 72 сл.
141. Ал. Кузев. Сръбски грошове в Добруджа през XIV в. – ИМБВ, 24, 1984, с. 106-115; E. Oberländer-Târnoaveanu. *Quelques remarques sur les émissions monétaires médiévales de la Dobroudja méridionale aux XIV-e – XV-e siècles.* – *Revue Roumaine d'Histoire*, 27, 1988, p. 108-109; E. Oberländer-Târnoaveanu. *Un trésor de Monnaies Serbes et Bosniques trouvé au Bouches de Danube (note préliminaire).* – *Нумизматичар*, 15, 1992, з. 80-81; Ив. Бъчваров. За някои проблеми на контрамаркираните монети, участвали в паричното обръщение на Добруджанското деспотство през втората половина на XIV в. – *Нумизматика*, 3, 1987, с. 27-40

142. Ал. Кузев. Сръбски грошове..., с. 113; E. Oberländer-Târnoaveanu. *Quelques remarques sur...*, p. 109; Ив. Бъчваров. Цит. съч. с. 37; Ал. Кузев. Находка на сръбски грошове от XIV в..., с. 278, бел. 26; И. Лазаренко. Цит. съч., с. 222
143. E. Oberländer-Târnoaveanu. *Quelques remarques sur...* p. 109
144. S. Iosipescu. *Balica, Dobrotiă, Ioancu. Bucurști*, 1985, p. 98
145. М. Йосифова. Средновековни релефи..., с. 50-58
146. Ал. Кузев. Сръбски грошове..., с. 113; Ал. Кузев. Съкровище от контрамаркирани грошове..., с. 191, бел. 5
147. В. Гюзелев. Средновековната Карвуна-Каварна /XIV-средата на XV в./ – В: Каварна. София, 1984, с. 85-107
148. А. Манов. За гагаузите. – ИВАД, VII, 1921, с. 30; Ал. Кузев. Сръбски грошове..., с. 113; Ал. Кузев. Съкровище от контрамаркирани грошове..., с. 191, бел. 5
149. T. Kovalski. *Les Turcs et ...*, p. 24 – 27; T. Kovalski. *Les elements ...*, p. 67 etc.; Е. Боев. За предтурското тюркско..., с. 3 – 17
150. Пл. Павлов. 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, с. 106.
151. С. А. Плетнева. Цит. съч., с. 191.
152. Г. Атанасов. Нов поглед към демографските..., с. 185-214
153. В. Гюзелев. Българската държавност в актове и документи. С., 1981, с. 58 — 59; В. Гюзелев. Очерци..., с. 86 — 87.
154. М. Тихомиров. «Список городов дальних и ближних». – Исторические записки, 40, 1952, с. 216-217
155. ПСРЛ, XXXV. Москва, 1988, с. 59; Н. Руссев. Нижний Дунай в истории Молдовы XIV века. – *Revista de istorii Moldovei*, 1, 1993, с. 44-45; И. Лазаров, И. Тютюнджиев, Пл. Павлов. Документи за политическата история на средновековна България XII – XIV в., В. Търново, 1993, с. 108
156. Х. Шилтбергер. Пътепис. София, 1971, с. 84
157. Ив. Божилов, В. Гюзелев. История на Добруджа..., с. 245. За идентифицирането на мизия и Мизия с българите и България във византийските източници от XI до XIV в. виж: ГИБИ, X, с. 95, 107, 117, 136, 137, 164, 172, 203, 221-233, 259, 262- 267, 277, 285-289, 292-295, 298, 308, 344-349, 360-363, 370-391. За идентифицирането на Загора с България от византийските автори Мануил Фил, Никита Хониат и Никифор Григора Вж: ГИБИ, X, с. 142 и ГИБИ, XI, с. 29, 35, 41, 63, 136; V. Gjuzeev. *Les appellations de la Bulgarie médiévale dans les sources historiques (VII-e – XV-e s.).* – В: Сборник в памет на проф. Станчо Ваклинов. София, 1984, p. 46-50
158. К. Иречек. Пътувания..., с. 904; П. Ников. Българското Възраждане във Варна и Варненско. С., 1934, с. 146, 203, 295.
159. И. Градешлиев. Гагаузите..., с. 9; Стр. Димитров. Гагаузкят проблем..., с. 153 – 155; Е. Боев. За потеклото..., с. 114 – 115.

М.Н. Губогло

СКРОМНОЕ ОБАЯНИЕ КАМЕННЫХ
ИЗВАЯНИЙ¹

Yurdumuzda her hangi bir taş
vursan sana analatacak bir şeyi olur
In our land every stone will tell you a
story if you kick it over

[В нашем Отечестве любой камень
что-либо расскажет Вам, как только
Вы дотронетесь до него].

Демир Баба – железнят Баща.... С. 8.10

В 1903 году, завершив публикацию монографии «Гагаузы Бендерского уезда», В.А. Мошков выехал в этнографическую экспедицию на Балканский полуостров, чтобы продолжить исследование проживающих на Балканах дисперсно, а, порой, и под иными именами гагаузов и представителей некоторых других тюркоязычных народов. Вблизи Андрианополя он побывал в селах, где проживали Одринские гагаузы. Позднее, через три с половиной десятка лет об этой же группе гагаузов подробно написал К. Младенов [Младенов К. 1938. С. 51-74].

В свой Отчет о поездке к гагаузам, которые именовались сургучами, В.А. Мошков включил сведения о том, что на могилы погребенных соплеменников гагаузы воздвигали каменные стены, на которых красной и черной красками изображали человеческие фигуры и символические знаки профессиональной идентичности погребенного.

Если «земледелец, – писал в Отчете В.А. Мошков, – то рисуется плуг, запряженный волами, если скотовод, то человек, гонящий баранов, если женщина, то веретено» [Мошков В.А. 1904, Мошков 2005, С58].

До середины XX в. потомки тюркоязычных янычар, предки которых были православными, проживали в селах Лудогория

¹ Статья подготовлена при поддержке РГНФ: «Гагаузы: история в культуре и культура в истории». Проект: 09-01-00012а

(Делиормана) в Северо-Восточной Болгарии. На надгробных памятниках, высеченных из камня в виде скульптурных изображений, местный художник украшал статуи изображениями элементов материальной культуры. Наряду с плетеными корзинами, пастушьими сумками, головными уборами, на надгробных статуях были изображены ножи [Маринов Васил, 1956. С. 225-226]. Обращает на себя внимание, что носители этой культуры, хотя и самоопределялись янычарами, но жили в районах, населенных в XIX в. 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 как идеологически окрашенным, социальным заказом, так и собственными убеждениями исследователя. Он был уверен, что не существует самостоятельного народа – гагаузы, а есть только православные болгары, воспринявшие турецкий язык [Маринов В. 1956. С. 27-42, 319-320]. Тем не менее, зафиксированный им уникальный 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 тюрок, – 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 гагаузских кладбищах в 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 его поездке на Балканский полуостров в 1903 г.: – «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 человека и отару» [Губогло М.Н. 1967. С.11].

Следы ваяния из навыков позднего средневековья исследователи обнаружили у гагаузов в начале XX века. Об этом, в частности, сообщала известная исследовательница материальной культуры гагаузов М.В. Маруневич, имея в виду 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 средневековых куман (половцев), как вероятных предков гагаузов.

Обстоятельное обследование надгробных памятников у гагаузов, проведенное в 1970-е годы известным гагаузским этнографом С.С. Курогло и опубликованные им надписи на них, позволили дать их краткую характеристику. Степан Степанович солидаризировался с выводом, что каменные изваяния на кладбище гагаузов, несмотря на православную принадлежность погребенных, представляют собой «реликт встречавшегося в древности среди славянских, тюркских и иранских народов обычая устанавливать на могилах умерших и предков памятники антропологического характера» [Курогло С.С. 1980, фото на стр.: 106-107, 110-111].

Завершая свое исследование, посвященное древнетюркским изваяниям Алтая, В.Д. Кубарев привел рассказ, записанный им у своего информатора – алтайского, сказителя Калкина. Речь шла о каменном изваянии, которое сказителю довелось увидеть в глухой тайге, называемой Тогорок. На одном боку каменного воина, опоясанного золотым поясом, – одной из самых реалистичных каменных скульптур Алтая – была изображена сумка (или кожаный сосуд), раскрашенная в красный цвет. На другом его боку 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. 1984].

В селе Надушита (ныне село Грибова Дрокиевского района Республики Молдова) в начале XX в. случайно было найдено каменное изваяние в виде «истукана», на котором отчетливо прослеживалась голова взрослого мужчины с ясно обозначенны-

ми 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 [Археологические исследования...].

Появление каменных изваяний 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 [Чеботаренко Г.Ф. 1979. С. 86-105; 1982. С. 6].

Острый дефицит экспедиционного времени, видимо, не позволил В.А. Мошкову в начале XX в. сосредоточиться на изучении обнаруженного явления. Тем не менее, современные исследователи материальной и духовной культуры гагаузов обязаны ему вышеупомянутой информацией. Ей цены нет, так как она служит связующим звеном между угасающей традицией в культуре современных гагаузов и культурой каменных изваяний, созданных степными художниками вероятных предков гагаузов. В результате невнимательного и несистематического изучения археологического материала тюркоязычных кочевников путем его сопоставления на всем пространстве южнорусских и буджакских степей и регионов Юго-Восточной Европы в историографии гагаузов сложился загадочный историографический провал. Что вполне объяснимо безмолвием источников.

Вряд ли можно ставить в вину В.А. Мошкову слабое внимание к половецким каменным изваяниям. На то были объективные обстоятельства и, прежде всего то, что на рубеже XIX – XX вв. только занималась заря куманологии, как составной части кочевниковедения, как особого направления в системе отечественного гуманитарного знания. Основателем научной куманологии, – как авторитетно настаивал Л.Н.Гумилев, – следует считать П.В. Голубовского» [Гумилев Л.Н., 2006, С.402]

Невнимательность В.А. Мошкова частично объясняется и тем, что в одном из географических справочников, изданных в 1901 г.,

когда в номерах «Этнографического обозрения» печаталась его монография «Гагаузы Бендерского уезда», о малоизвестных тогда каменных изваяниях почти пренебрежительно было написано: «**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..., 1999]. 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.

В соответствии с замыслом данного исследования, посвящённого ВЕРОЯТНЫМ предкам гагаузов, наше внимание сосредоточено на каменных изваяниях позднего средневековья. Памятники представлены куманскими (половецкими) скульптурами XI-XIII вв. В анализ не включены (по классификации Я.А. Шера) более ранние изваяния, в т.ч. изваяния скифского времени, эпохи бронзы на Енисее и южнорусских степей, памятники Таштыкской культуры Южной Сибири. [Шер Я.А. 1966. С. 3]

Снова и снова перечитываю «от корки до корки» средневековые источники, например, «Повесть временных лет» и «Слово о полку Игореве», в надежде узнать что-либо от очевидцев о степных изваяниях, воздвигнутых на вершинах рукотворных холмов. И... не нахожу ответа, почему сведения о каменных изваяниях не попали на летописные страницы, в апокрифические и поэтические повествования. В упомянутом в «Слове о полку Игореве» «Тмутараканском болване», вероятно, речь идет об одном из двух изваяний, воздвигнутых в 3 в. до н.э. К культуре куманских изваяний этот памятник не имеет отношения [Слово о полку Игореве, 2009, с.201].

Неужели, думается, только из-за религиозной нетерпимости к язычникам-иноверцам монахи выражали своё неприятие иноэтнической культуры пренебрежительным умолчанием? До сих пор нет вразумительного объяснения названия «каменная баба». От заманчивого с тюркологической точки зрения популярного объяснения его происхождения от слова «баба» (отец, предок, пращур) приходится воздержаться, так как наряду с мужскими воздвигалось значительное число женских изваяний. Трудно себе представить в женской статуе не пращура, а его супругу – прародительницу.

Наконец, до сих пор нельзя считать завершённой дискуссию между крупнейшими авторитетами изучения кочевой степи, длившуюся более столетия, относительно происхождения и первоначального значения памятников каменной скульптуры [Иловыйский Д.И., 1874; Мелиоранский П.М., 1902. С. 277; Корш Ф.У., 1903; Веселовский Н.И., 1915; Кызласов Л.Р., 1964, 1969; Плетнёва С.А., 1966. С. 6-7]. 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 серии телепередач о гагаузах Пламеном Павловым, содержится призыв к глубокому изучению и осмыслению участия печенегов, узов и куман в болгарской истории [Павлов П. «Скитски» вождове...].

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 этнической истории предков гагаузов.

В контексте статьи болгарского исследователя, хотя и в осторожной и имплицитной форме, но обнаруживается стремление, как и в современной литературе по гагаузоведению, найти общих предков гагаузов и болгар с целью восстановления исторической справедливости.

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. Он выделяет в Республике Молдова две

группы: болгароязычных болгар с центром в Тараклии и «тюркоязычных болгар» (т.е. гагаузов – М.Г.), в автономном образовании «Гагауз-Ери». С целью подтверждения подобной позиции, он рекламирует с экрана телевизора идеологически и политически окрашенную, но не имеющую отношения к науке брошюру профессора Емила Боева «Не заблуждение, а ложь о гагаузах» [Боев Е. 1999].

С другой стороны в самом названии статьи Пламена Павлова «“Скифские” «вожди...» сквозит если не пренебрежительное, то, по крайней мере, недоброжелательное отношение к тюркским народам Подунавья и причерноморских степей. Этнонимом «скифы», византийские средневековые авторы (Константин Багрянородный, Анна Комнина и многие другие) в разное время именовали печенегов, узов (торков) и куман (половцев), объединяя их общим этнонимом «скифы», означавший «варвары». Вместе с тем, делается знаменательное признание в том, что «единственные открытия у нас» «двуете монументални “каменни баби”», найденные недалеко от села Царев Брод, Шуменского округа, принадлежат куманам (половцам) и свидетельствуют о заселении значительной по численности племенной группой этого народа тех самых земель, которые некогда приютили 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 Г. Атанасова, выражает удовлетворение, что два каменных изваяния, принадлежность которых долгое время приписывали прото-болгарам, на самом деле научно признаны достоянием куманско-го (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, о сходстве памятников 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 Пламеном 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 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 напрашивается ответ на него о наличии этнокультурных параллелей между традициями камнерезания у гагаузов и их вероятных предков. Но вопрос не так прост, как может показаться с первого взгляда. Эту догадку можно принять за исходную точку отсчета, как методологический ориентир для дальнейшего исследования. Она может быть подтверждена или отвергнута.

Не исключено, что традиция ваяния и водружения антропоморфных каменных скульптур как в плоском, так и в круглом варианте, восходит к «индустрии» камнерезания, «продукции», которая досталась в наследство потомкам от предков в виде нескольких тысяч куманских (половецких) статуй.

О ЧЕМ МОЛЧАТ КАМНИ?

(географический и демографический аспект)

Так получилось, что монументальное искусство степняков замечали писатели и поэты, и восхищались они им не меньше, чем выдающиеся профессиональные историки XVIII-XIX вв. в классических вариантах «Историй» государства Российского» В.Н. Татищева, Н.М. Карамзина, С.М. Соловьева, В.О. Ключевского, Д. Иловайского и др.

«Едешь час, другой, – писал в повести «Степь» А.П. Чехов, – <...> попадаете на пути молчаливый страж-курган, или каменная баба, поставленная неизвестно кем и когда...»

Южнорусская степь, ее курганы и холмы, Кумания и куманка (половчанка) не единожды вдохновляли И.А. Бунина:

Кругом все степь да степь.

Шумит трава дремотно и лениво.

Немых могил сторожевая цепь

Среди хлебов загадочно синее.

Трудно найти в русской поэзии поэтическое изображение холмов Кумании и куманской (половецкой) красавицы прекраснее, чем увиденное гениальным воображением И.А.Бунина:

С нагих холмов, где стелются сухие
Седые злаки и полынь,
Глядишь в простор пустынной Кумании,
В морскую вечернюю синь.

И вновь 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...» [Чехов А.П. Степь].

Анализ сведений об истории и этнографии, о жизнедеятельности и повседневности тюркоязычных степняков – печенегов, узов (торков) и куман (половцев) – как вероятных предков гагаузов, будет не полным и не вполне убедительным 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 и 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 уцелела в городах и весях Украины, Юга России, в историко-краеведческих и художественных музеях при университетских центрах. Культурное наследие куман (половцев), сохранившееся в виде каменных изваяний, 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.

Широкомасштабное исследование, предпринятое крупнейшим знатоком кочевой степи, жизни и памятников куман (половцев), и других тюркоязычных народов Евразии С.А. Плетневой по сбору и систематизации куманских (половецких) изваяний, нашло достойное выражение в составленном ею «Каталоге половецких

каменных изваяний», включившем 1322 экземпляра памятников. [Плетнева С.А., 1974. С.77-112; таблицы 1-83. С.117-199]. Гигантская работа, проделанная – С.А.Плетневой, не означает еще «закрытие вопроса». Сведения «Каталога» могут служить важной информационной базой для изучения этнокультурных параллелей между духовной культурой гагаузов и их возможными предками времен средневековья. Собранные информация о памятниках, служит мощной дополнительной 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 X-XIII вв.

Последовательное пополнение коллекции каменных баб позволяло периодически вносить коррективы в картину их географического распространения и, вместе с тем, в представления о расселении куман (половцев) по регионам южнорусских степей, главным образом, по берегам рек, впадающих в Днепр, Дон, Донец в их нижнем течении.

Так, например, согласно первой сводке данных по 645 изваяниям, разработанной А.А. Пискаревым в 1851 г., без малого три четверти их общего числа, было обнаружено в Екатеринославской губернии.

Немногим более полувека спустя, в 1908 г. П.А. Уварова включила в анализ уже 1133 изваяния. В итоге обнаружилось, что по количеству найденных каменных баб Екатеринославская область выровнялась с областью войска Донского (29,0% и 30,9%). Началось заметное накопление сведений об этих памятниках в Таврической и Харьковской губерниях (17,5% и 11,7%) (табл. 1).

Никто не подсчитал, сколько каменных изваяний было сделано различными группами тюрок, в том числе печенегами, узами (торками) и куманами (половцами). Счет ведется не на сотни, а на тысячи. Многие из них повреждены, уничтожены или использованы в строительных работах – при сооружении зданий, заборов, вспомогательных хозяйственных построек. Только в Приазовье, по наблюдениям энтузиастов, известно около 600 каменных фигур, в том числе в Мариуполе (Жданове) в начале XIX в. находилось 16 каменных изваяний. Они стояли на перекрестках улиц,

Таблица 1

**География каменных изваяний в Евразийских степях
(В процентах от общего количества)**

Губернии Российской Империи	по А.А. Пискареву	по П.А. 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: Пискарев А.А. Т. III; Уварова П.А. 1907. С.92; Федоров-Давыдов 1966. С. 187.

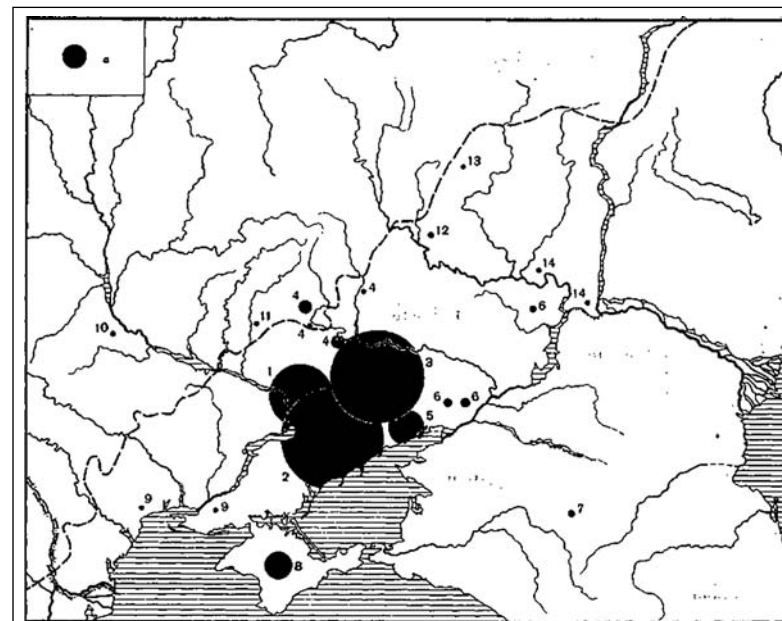
на возвышенностях, а также на местах, где по преданию куманы (половцы) справляли праздники, традиционные обряды или совершали жертвоприношения.

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 нерезвоенным полным изданием сводки сведений о каменных изваяниях, в том числе о 300-ах из них, представленных в иллюс-

тративной части ее фолианта. Всестороннее исследование памятников куманского (половецкого) искусства позволило ей сделать оригинальные выводы как относительно эволюции самих памятников, так и о передвижении их создателей по восточноевропейским степям, о политико-административной географии половецкой (куманской) степи в XII в.

Имеющиеся сведения о каждом из 1021 памятника, стали основой (с долей условности) для их детального анализа по 19 областям России и Украины. Составленные ею таблица и карта расселения половецких (куманских) объединений позволили представить территорию Кумании в XII в.

Из выделенных ею 8 самостоятельных объединений, представленных: 1) приднестровскими; 2) лукоморскими; 3) донецкими;



а — 40 статуй

Рис. 1. Распространение каменных изваяний на Украине и в России (по данным А.И. Пискарева) [печ. по: Плетнева С.А. 1974. С. 14, рис. 1].

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.

4) поморскими или приазовскими; 5) нижедневецкими; 6) предкавказскими; 7) крымскими; 8) поволжскими объединениями, пожалуй, только два куманы (половцы), расселенные в нижнем Приднепровье и Придонье, создали нечто, подобное предгосударственным объединениям. Наличие родовой знати на первых этапах классообразования служило для формирования элиты куманских (половецких) ханств. Тем более что еще в предмонгольскую эпоху в состав приднепровских куман (половцев) влились социально продвинутые лукоморы, а в состав донских, вероятно – поморские.

Собранные С.А. Плетневой и ее предшественниками сведения о распространении каменных изваяний позволили к концу XX в. установить не только географические ареалы, но и среднестатистические показатели распространения памятников куманского (половецкого) искусства. Больше всего (около 40%) каменных

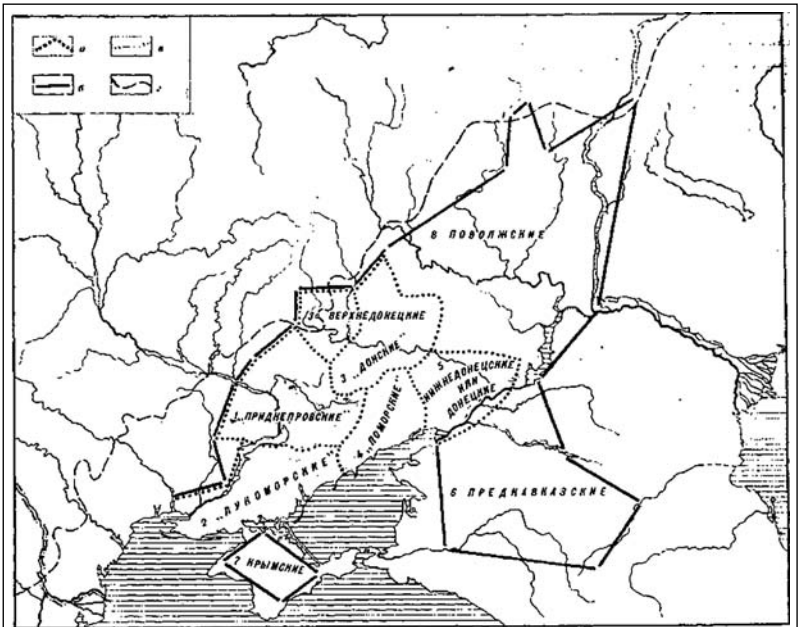


Рис. 2. Схема половецких объединений XII в. [печ. по: Плетнева С.А. 1974. С. 19, рис. 5] а — примерные границы объединений; б — границы Половецкой земли (данные по распространению в степи статуй) ; в — наименования половецких объединений, известных русским летописцам; г — граница степи и лесостепи

изваяний сосредоточено в Донецкой области, по 12% – соответственно в Запорожской и Ростовской областях. Без малого по 10% хранятся в Луганской и Харьковской областях. Иными словами, основная масса обнаруженных и сохранившихся памятников (почти каждые два из трех зарегистрированных) находятся в двух областях Украины – Донецкой и Запорожской – и в Ростовской области Российской Федерации (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.	Ворошиловградская	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.

Богатейшими «россыпями» каменных изваяний располагает Украина. Только в семи ее областях – Донецкой, Запорожской, Луганской, Харьковской, Днепропетровской, Херсонской и Крымской – насчитывается более 857 (84%) всех памятников куманского (половецкого) искусства (табл.2).

Понятно, что такое положение дел с «географией» памятников накладывает особую ответственность на Украину в деле дальнейшего «собираания камней» и заботы об их сохранности и изученности (рис. 3).

Особое значение в деле изучения культурного наследия тюркоязычных кочевников имеет обнаруженная профессором МГУ 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 он свою мысль, – кресало, предметы вооружения, защитные доспехи встречаются почти исключительно

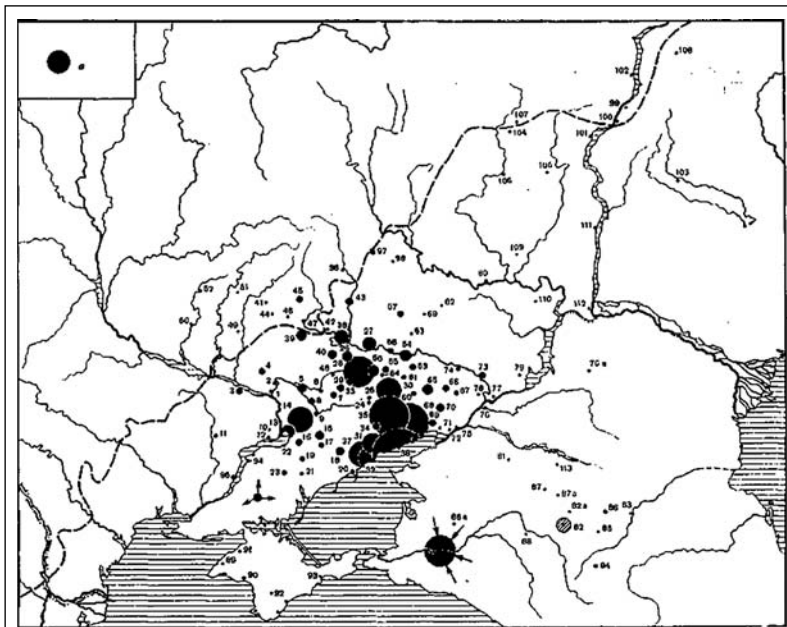


Рис. 3. Распространение куманских (половецких) каменных изваяний в степях Украины и России [печ. по: Плетнева С.А. 1974. С. 16. Рис. 3].

в мужских погребениях, а изображения этих предметов – на мужских статуях. Украшения составляют более частую находку в женских могилах, а их изображения, 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 изучению «каменных баб» в первой четверти XX в., академик В.В. Бартольд сожалел, что по-прежнему остается невыясненным происхождение этого обычая, когда «каменные бабы» ставились турками и изображали убитых врагов, установление такого типа статуй, хронологическая последовательность встречающихся разновидностей этого типа, отношение статуй типа каменных баб к другим человеческим изображениям, встречающимся в тех же степях». [Бартольд В.В. 1966. Т. IV. С. 378].

Взявшись за решение задачи, выдвинутой академиком В.В. Бартольдом в начале 1920-х годов, Г.А. Федоров-Давыдов на основе комплексного анализа кочевнического инвентаря, введенного в научный оборот Н.Е. Бранденбургом, В.А. Городцовым и другими его предшественниками, установил, во-первых, что «в тюркском мире каменные изваяния не связаны с погребениями человека», и, во-вторых, сделал указанный выше вывод о сходстве деталей вещей и одежды, изображенных на каменных бабах, с инвентарем, извлеченным из погребений [Бранденбург Н.Е. 1897. С.13-18; Городцов В.А. 1905. С. 215-250; Городцов В.А. 1907. С.250-251 и др.; Федоров-Давыдов Г.А. 1966. С. 191].

Вплоть до середины XX в. у гагаузов Молдовы, наряду с различными кухонными и домашними ножами, с помощью которых резали хлеб и другие продовольственные продукты, а иногда использовали при обработке легких деревянных изделий, у каждого мужчины непременно должен был быть *чакы* – небольшой нож, подвешенный к поясу, или носимый в кармане. Болгарский этнограф Васил Маринов сообщал о существовании в середине XX в. у болгарских гагаузов, так называемых, пастушьих ножей (*чобан бѣчак*), с помощью которых изготавливали различные украшения. [Маринов В. 1956. С. 220].

Трудно переоценить значение и смысл сделанного Г.А. Федоровым-Давыдовым микрооткрытия. Совпадение атрибуции па-

мятников 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.

Сложности обобщающих выводов дополняются отсутствием каких-либо достоверных данных о представительности каменных изваяний по географическому, хронологическому, этническому и идеологическим критериям. Так, например, в основу двух основополагающих трудов по изучению куманских статуй в Восточноевропейских степях было положено более 200 экземпляров, учтенных в исследовании Г.А. Федорова-Давыдова [1966. С. 4] и более 1300 изваяний в специальной монографии С.А. Плетневой [1974. С. 12].

Изучение культурного наследия куман, как вероятных предков гагаузов, привлекает внимание исследователей, с точки зрения поиска сходств и этнокультурных параллелей между отображением на куманских статуях 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 (половецкого) наследия может послужить «переходу» и\или «переводу» тюркоязычных кочевников средневековья из «вероятных» в категорию «реальных» предков гагаузов. Чтобы вдохнуть жизнь в эту гипотезу, предстоит немалый труд.

При этом цель такого подхода заключается не в том, чтобы искусственно «приватизировать» куманское искусство в пользу культуры одного или другого современного народа. Важно содействовать успешному аргументированному, углубленному

познанию естественно-исторического процесса, в ходе которого формировались сходные элементы в культуре гагаузов, болгар и соседних народов, особенно в процессе становления тюркско-славянского симбиоза.

В основу методологического подхода к изучению куманского наследия положены два принципа: во-первых, тезис о том, что ни «вероятные», ни «реальные» предки гагаузов (как, следовательно, и они сами) не являлись по своему происхождению «чистыми этнически» и «однородными антропологически», а имели более или менее этнокультурно-смешанное происхождение. 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].

По этой причине мы лишены возможности применения бесспорных критериев при окончательной оценке сходства отдельных элементов в культуре гагаузов и их «вероятных» или «реальных» предков в тот или иной период их этнической истории. Однако и случайное сходство открывает возможность предположить наличие определенной закономерной связи между следами средневековых степняков и их 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 следов глубокой древности в истории своего народа. Но, не будучи обремененным фактическими знаниями и озабоченное поисками далекой прародин 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» остаются неведомыми слова 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 на каменные изваяния половцев в степях Евразии обратил внимание Гильом де Рубрук. Проезжая мимо кочевий степняков, 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» [Плано Карпини. 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 вв. н.э.» [Бартольд В.В. Том 4., 1966. С. 38].

В XII в. азербайджанский поэт Низами, жена которого, по свидетельству ряда авторов, была половчанкой, писал о каменных изваяниях:

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.

[цит. по: Плетнева С.А. 1974. С. 5]

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, номинированных словом «баба», встречаются на страницах Новгородской летописи под 1398 г. [Эварницкий Д.И., 1890; 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 она 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 Симоном 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. Лепехина, оставивших глубокий след в истории русской этнографии [Зуев В.Ф. 1947; Лепехин И.И. 1975]. Первая сводка сведений о географии местонахождений каменных изваяний была опубликована в середине XIX в. [Пискарев А.А. 1851 –].

Зародившийся в этот период научный интерес к «каменным бабам», вызвал вопрос относительно их географической приписки 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 [Пассек В. 1838-1840. 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, автор доктрины тройственного союза этнографии с антропологией и археологией, Д.Н. Анучин 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. 1895. С. 160].

Через три года после анучинской энциклопедической статьи, имеющей справочно-информационный характер, Ю.А. Кулаковским была опубликована первая статья, в которой была представлена концептуальная постановка вопроса [Кулаковский Ю.А. 1898; См. также: Эварницкий. 1890].

Немногим более чем на четверть века, опередил знаменитого Д. Анучина, граф А.С. Уваров («Этнографические очерки Балканского полуострова». Природа, 1877). Им были собраны сведения о 44 каменных изваяниях и сделан доклад на I Археологичес-

ком съезде в Москве в 1869 г. [Труды I Археологического съезда в Москве. СПб., 1869. Том II].

В начале XX в. интерес к каменным изваяниям был инициирован еще одной сводкой сведений и опубликован П.А. Уваровой в трудах XIII Археологического съезда в 1907 г. [Уварова П.А. 1908].

Высоко оценивая вклад Н.И. Веселовского в изучение археологического инвентаря кочевников, в том числе с трудом опознаваемых вплоть до начала XX в. каменных изваяний [Веселовский Н.И. 1906. С. 1-25; 1915. С. 408-440], академик В.В. Бартольд в 1921 г. писал: «Памятники прошлого, оставленные кочевыми народами в среднеазиатских и черноморских степях, особенно курганы и так называемые «каменные бабы», долгое время были загадкой для ученых» [Бартольд В.В. 1966. С.377-392].

Несмотря на актуализацию проблематики и вспыхнувший интерес к каменным изваяниям на рубеже XIX-XX вв., сам подход к их накоплению, систематизации и хранению, носил скорее экзотический, чем аналитический характер.

Систематические исследования каменных изваяний состоялись во второй половине XX в. и связаны в основном с известными именами: Л.И. Альбаум [1960], А.Д. Грач [1961], Л.А. Евтюхова [1941; 1952], Г.А. Федоров-Давыдов [1966], С.А. Плетнева [1974; 1990] и некоторых других исследователей.

О ЧЕМ ГОВОРЯТ КАМНИ?

(семантика как художественное выражение
реальности)

Полнокровное исследование богатейшей и разноплановой семантики тысяч и тысяч каменных изваяний потребовало бы не одной специальной монографии. Мы ограничим свою задачу анализом рациональных вещей и эстетических изображений на примере географически далеко отстоящих друг от друга куманских (половецких) изваяний с целью, во-первых, выявления их особенностей и сходств с предметами, найденными при раскопках, и, во-вторых, с элементами культуры их потомков в лице 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 доверием можно положиться на громадный опыт и результаты проведенных археологических исследований. Наша цель иная: сопоставить изображения на каменных изваяниях, найденных или сосредоточенных в музеях юга России, в т.ч. Одессы, что на Украине, 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 куманы (половцы) были расселены, начиная едва ли не с XI в. Переселившись в Буджакские степи, тюркоязычные кочевники продолжали осваивать навыки оседлой жизни. Те из них, кто не успел перейти из язычества в христианство во время пребывания в южнорусских степях, здесь принимали православие.

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, происходившем не без влияния оседлого славянского населения. Во-вторых – о смещении 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, Г.Ф. Чеботаренко перечисляет: очаги в жилищах, юрту, как характерное жилище кочевников, глиняные котлы и набор посуды, обычной при 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 куманского (половецкого) населения из южнорусских степей на юг и на запад, в том числе на равнины Венгрии, Румынии и Болгарии, дополнительные сведения наряду с инвентарем кочевнических погребений, несут в себе каменные изваяния, содержащие важную этнологическую, социальную и художественную информацию.

Первый вопрос, встающий перед исследователем истории и культуры тюркоязычных степняков как вероятных предков

гагаузов, и ставящим его в тупик, связан с пространственным распределением статуй. В самом деле, их нет или совсем мало в степях западнее Приднепровья, особенно западнее за пределами нынешних Николаевской, Херсонской и Одесской областей. Большинство из 37 статуй Одесского археологического музея было найдено не на территории Одесской области или возле курганов, на границе с Буджакской степью, а привезено из расположенных восточнее Одессы соседних областей, в том числе 12 изваяний происходят 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 большого числа каменных изваяний в Буджаке, Подунавье и особенно в Венгрии, где куманы (половцы) проживали не временно, в качестве военизированных объединений в составе болгарского или византийского войска, а с семьями и имели особое автономное образование [Шушарин В.П. 1997].

Не вдаваясь в детали разработанных С.А. Плетневой и Г.А. Федоровым-Давыдовым 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.

Постановка такого вопроса и выбор исследовательской стратегии продиктованы тем, что в конце XIX в., по сведениям В.А. Мошкова, на старинных надгробных памятниках гагаузов непременно указывался пол погребённого. Мужские памятники заканчивались сверху горизонтальной плоскостью, а женские были закруглены. В.А. Мошков особо подчёркивал, что памятники с отличиями по полу «встречаются только у гагаузов». «В молдавском селе, – уточнял своё наблюдение исключительности

гагаузских надгробных памятников В.А. Мошков, – на кладбище вовсе нельзя было отличить, где похоронены мужчины, а где женщины. А у болгар в селе Кирютня, по словам местного духовенства, разницу между полами можно заметить только по чёрточкам, начерченным на памятнике» [Мошков В.А., 1902, №3, С. 8; Мошков В.А., 2004, с. 296].

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 типа она отнесла статуи, сделанные на плоских плитах в технике низкого барельефа, II типа – круглые объемные скульптуры, исполненные двумя приемами: верх – круглая скульптура, низ (подол и ноги) барельеф или горельеф, III типа – круглые объемные скульптуры, IV – сидящие статуи, VI и VII типы – стеловидные изваяния. При этом оказалось, что число женских и мужских изваяний почти одинаково, за исключением 8-го типа, где мужские фигуры 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 и 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-краеведческих музеях, мы сочли возможным отнести к условному *Центру*, в котором были сосредоточены в XII в. наиболее крупные и активные группы куманского (половецкого) населения: *приднепровская* и *днецкая*. Судя по летописным данным, уже в конце XI в. Владимир Мономах вступил в интенсивные контакты с объединениями, руководителями которых были два знаменитых куманских хана – Боняк и Тугоркан. Первый был ориентирован на западные пастбища и поля военных действий, второй действовал в восточном направлении.

К номенклатуре приднепровских куман (половцев) стоит приглядеться 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. 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 бурджоглы в арабской графике передано имя бурчевичи русских летописей. Исследователь выявил, что в списке ан-Нувайри определилось и древнее имя печенегов – кангар (кангар-оглы), 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 – принимается за Центр, то восточный ареал оказывается, 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 размещения каменных изваяний позволяет, хотя и умозрительно, предположить, что «восточные» куманы (половцы) вряд ли шли на Балканы через вежи центральных, а западные куманы вряд ли двигались на Восток через стоябища центральных и восточных соплеменников, возвращались назад на восток от Волги и от Уральских гор.

Привнесение «географического» фактора в распределение каменных изваяний выявило неизвестную в кочевниковедческой литературе топографическую закономерность. В «Центре»

куманского расселения, где концентрировались зимние стоябища, количество женских и мужских статуй оказалось приблизительно численно равным: соответственно 93:89 при большом числе статуй, пол которых остался неопознанным (67 экз.) (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 (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	%	
ЗАПАД						
1.	Херсонский историко-краеведческий музей	19	4	10		5
2.	Херсонская область	11	-	-		11
3.	Аскания Нова	14	8	3		3
4.	Николаевский историко-краеведческий музей	2	1	-		1
5.	Симферопольский музей	14	3	9		2
6.	Севастопольский музей	1	1	-		-
7.	Евпаторийский музей	2	-	2		-
8.	Ялтинский музей	2	1	1		-
9.	Керченский музей	1	-	1		-
10.	Феодосийский музей	2	-	-		2
11.	Алупка	1	-	1		-
Итого в Крыму		23	5	14		4
Итого по Западу		69	18	27		24
ЦЕНТР						
1.	Днепропетровский исторический музей	60	37	22		-1
2.	Днепропетровская область	52	14	22		16
3.	Николаевский историко-краеведческий музей	3	2	1		-

Таблица 3 (окончание)

№	Местонахождение изваяний	Всего	В том числе			Пол не опознан
			Ж	М	%	
4.	Криворожский историко-краеведческий музей	5	1	3		1
5.	Запорожский историко-краеведческий музей	9	5	4		-
6.	Запорожская область, Бердянский краеведческий музей	14	5	9		-
7.	Село Белоцерковка Куйбышевского района	104	27	28		49
8.	Мелитопольский историко-краеведческий музей	2	2	-		-
Итого по Центру		249	93	89		67
ВОСТОК						
1.	Воронежский исторический музей	3	2	1		-
2.	Воронежская область	5	3	2		-
3.	Саратовский историко-краеведческий музей	8	-	8		-
4.	Саратовская область	9	1	4		4
5.	Волгоградский историко-краеведческий музей	2	-	1		1
6.	Волгоградская область	6	1	2		3
Итого по Востоку		33	7	18		8
Всего:		351	118	134		99

* Разработано по источнику: Плетнева С.А. 1974. С. 77-112.

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. Между тем, в рамках этнологической и археологической мысли имеет

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 убитых врагов. В интересной статье, посвященной этногенезу и этнической истории крымскотатарского народа, говорится, что в Северном Причерноморье «над курганами родоплеменных вождей устанавливались каменные бабы» [Куртнев Р. Этногенез и этапы этнической истории крымскотатарского народа...]. Однако отсутствие каких-либо дополнительных сведений, на которые автор опирается, не позволяет включить это сообщение в круг обсуждаемых здесь проблем.

Каждая из этих теорий обстоятельно обсуждена 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 причин воздвижения статуй на степных курганах. До принятия частью степняков христианства, а другой частью – ислама, у большинства куман



(половцев) существовал культ предков. Каменные изваяния возводились на курганах. И каждая такая статуя становилась объектом поклонения. Перед ней совершались различные ритуалы, приносились в жертву животные, а иногда, судя по глухим намекам или прямым свидетельствам, и человеческие жертвы.

Во время пребывания тюркоязычных народов – предков куман (половцев) в Сибири и Средней Азии, на кургане 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 Л.Р., 1969. С.29; Плетнева С.А., 1974. С. 73]. В южнорусских степях, оградки вокруг изваяний исчезли, свидетельствуя о модификации «вещной» (материальной) стороны религиозного ритуала. Однако, догматика и смысл поклонения, верования, почитания – сохранились. Пред каменными изваяниями, как в церкви перед иконами, 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 урожайного и удачливого года.

Воздвигнутые на курганах и холмах, видимые издали, каменные изваяния притягивали к себе путников и играли не столько роль дорожных ориентиров, сколько определенных идолов, которым следовало оказывать почтение и уважение. Сама вера в их чудодейственную силу была, вероятно, довольно сильной, 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 предполагать, что они имеют отношение к культу предков, как адресатам жертвоприношений.

На многих из надгробных памятников, установленных на кладбищах в гагаузских селениях в XIX в. прикрепляли кубические и четырёхугольные деревянные ящики, обращённые отверстием вниз. Согласно опросам, проведённым В.А. Мошковым в конце XIX в, указанные ящики «делаются для того, чтобы на могиле можно было зажигать свечи в дни поминок, чтобы пламя не затушило ветром» [Мошков В.А. 1902. №3 С.11.; Мошков В.А. 2004. С. 297].

Более того, старинные деревянные памятники, особенно в большом селе Конгаз, раскрашивались в яркие цвета: красный, малиновый, фиолетовый, синий и зелёный. На вершинах всех памятников, деревянных и каменных, имеющих отдалённо антропоморфный характер, делалась небольшая ямочка. Местные гагаузы объясняли её предназначение в том, «чтобы в ней собиралась вода и, чтобы птицы, прилетая сюда, могли напиться». Такого рода забота о птицах считалась у гагаузов «одним из видов так называемого «хаира», т.е. доброго дела на пользу общую» [Мошков В.А. 1902. № 3 С 11.; Мошков В.А., 2004, с. 297].

Вряд ли гагаузы в XIX в. подозревали, что силой исторической памяти, подчиняясь законам культурной трансмиссии, они воспроизводят на надгробных памятниках антропоморфного вида – чаши, изображённые на каменных изваяниях, воздвигнутых на вершинах степных курганов их средневековыми вероятными предками.

Широкая бескрайняя степь, экстенсивное хозяйство и 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 в. в Сибири, на Алтае, в Монголии и Средней Азии и веривших 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 непреклонность их убежденности в справедливости 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 возможности справлять наработанные временем ритуалы. Участвовали ли они в обрядах вместе с мужчинами или порознь, мы не знаем. Источники не многословны, хотя и говорят больше о воинах-посетителях, чем о женщинах.

Выразительные лики женских статуй в некоторых музейных коллекциях (например, в Днепропетровском историческом музее), по словам Л.Н. Чуриловой, передают как состояние

робости и смирения, так и внутреннего достоинства и гордого величия [Чурилова Л.Н. http://gorod.dp.ua/history/article_ru.php?article=6]. Не о такой ли обитательнице Кумании восхищённо писал И.А. Бунин в известном стихотворении «Встреча»?

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.

Обаяние каменных изваяний волновало не одно поколение поэтов и художников. Красноречиво признание очарованного поэта:

На первый взгляд,
Она – обычный камень,
Нетёсан, холоден и нелюдим.
Но странно чувствовать:
Не он стоит пред вами,
А будто вы стоите пред ним
Сутула А. У каменной бабы

Вопрос об этнокультурных параллелях не может изучаться в отрыве от каждого из трех факторов – географии распространения каменных изваяний, истории формирования нынешних коллекций или стихийных их 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 типологий в зависимости от характера позы статуи. Признаки пола для целей исследования представляются не менее важными, чем разделение каменных изваяний на *стоячих* и *сидячих*.

Не исключено, что традиционный культ предков синтезировался со временем с культом «вождей» и «героических личностей», знаменуя собой ход углубляющегося социального неравенства и надвигающегося процесса классовообразования. Однако, социальное расслоение и принятие христианства, связанные с переходом на оседлость, одновременно означали закат масштабной культуры куманского (половецкого) 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, является вторичной, трудно поддающейся анализу с учетом ряда внешних сопутствующих факторов.

Вызывает, в частности, недоумение повышенное внимание С.А. Плетневой к одной из женских статуй, изображенной с обнаженной грудью и младенцем женского пола, приникшем к ее груди.

На основе этого экземпляра изваяния 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 лиц, в честь которых после их смерти воздвигались памятники. [Плетнева С.А., 1974. С. 74-75].

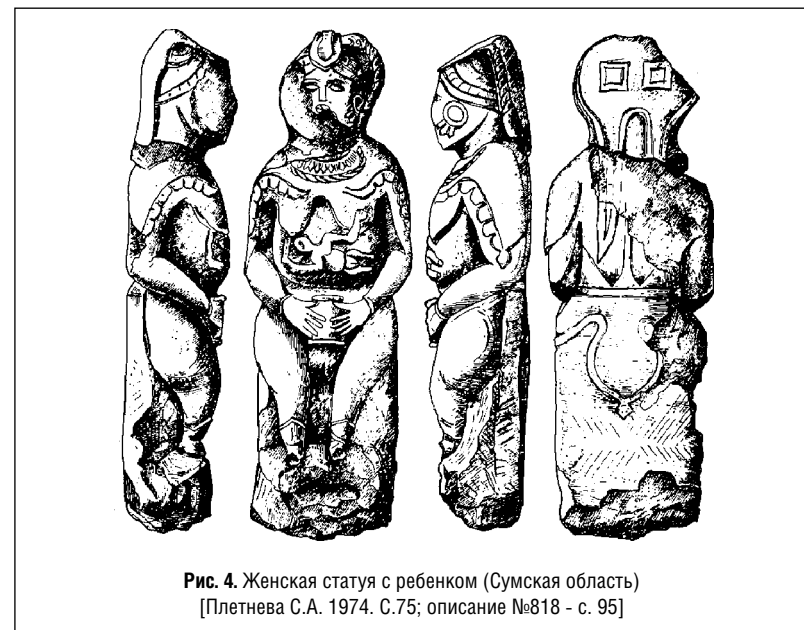


Рис. 4. Женская статуя с ребенком (Сумская область)
[Плетнева С.А. 1974. С.75; описание №818 - с. 95]

Действительно, знакомство с информацией, содержащейся в «статue с ребенком», позволяет частично согласиться с С.А. Плетневой в том, что изображение подчеркивает функциональную роль женщины в качестве хранительницы и продолжательницы жизни, и дополняет сведения письменных источников о высоком положении женщины в куманском (половецком) обществе. Однако, для 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, сделанных на основе одного исключительного из тысяч памятников экземпляра.

Не вполне доказательными выглядят выводы авторов, считающих, что статуи воздвигались в честь наиболее знатных воинов и богатых людей. Даже если согласиться с летописными данными о начавшемся социальном расслоении среди средневековых степняков, в связи с имущественным неравенством, вряд ли можно допустить изготовление памятников в честь воинственных, героических женщин, или в честь женщин, ставших руководителями тех или иных воинских подразделений куман (половцев).

Разумеется, в данном случае целесообразнее 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 куманы (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. 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, которые 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, пригоняющий 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 ког-

тями, 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 его 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 предкам к поклонению в храме Божьем.

Ассоциация с храмом не должна показаться умозрительной фантазией. Многие исследователи обращали внимание на тот факт, что в Сибири и Средней Азии вокруг изваяний тюркоязычных народов сооружалась оградка из камней. Это дало основание С.А. Плетневой, ссылаясь на материалы предшественников [Грач А.Д. 1961. С. 55; Шер Я.А. 1966. С. 20; Кызласов Л.Р. 1969. С.29], назвать созданный таким образом комплекс – «храмом» без крыши» [Плетнева С.А. 1974. С. 73]. Перелистывая летописные страницы, нетрудно себе представить как под наблюдением блюстителей веры, внутри каменных оградок, перед статуей, являющейся частью поминально-погребальных святилищ, представители «курганых степняков» совершали жертвоприношения, ритуальные пляски и песнопения, посвященные предкам и пращурам, от милости которых зависели урожай, плодородие и благополучие живых.

Возникает новый вопрос, почему куманы (половцы) утратили традиции сооружения «храмика», поселившись в южнорусских степях? Можно предполагать, вслед за С.А. Плетневой, что активное распахивание куманских (половецких) курганов в плодородных южнорусских степях с их богатейшим бонитетом почвы привело к тому, что каменные ограды вокруг статуй были полностью уничтожены, и это лишило современных исследователей возможности и оснований думать о том, что они служили «двориком» для ограждения замкнутого пространства, в котором совершались жертвоприношения.

О допустимости гипотезы относительно «воцерковления» 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 г., имелись следы ритуального погребения собаки. [Федоров-Давыдов Г.А. 1966. С. 192].

Куманам (половцам) не довелось увидеть церемонию крещения киевлян во время принятия христианства в Киевской Руси. Они впервые появились на окраинах Киева почти через три четверти века после того, как жители этого города по знаку князя Владимира, привязали своего главного языческого идола Перуна к хвосту лошади, били его тростями и столкнули в Днепр. Однако не исключено, что со временем куманам стало известно, как по воле Владимира «бесчисленное множество людей вступило в реку: большие стояли в воде по грудь и шею; отцы и матери держали младенцев на руках...» [Карамзин Н.М. 2006. С. 79].

Благодаря сведениям, получаемым от более ранних пришельцев в пределы Киевской Руси – печенегов и узов (торков) – половцы, вероятно, знали о том, что Великий князь Владимир «соорудил в Киеве деревянную церковь св. Василия на том месте, где стоял Перун и призвал из Константинополя искусных зодчих для строения храма каменного во имя Богоматери» [Карамзин Н.М. 2006. С. 79].

Принятие христианства, однако, не явилось единовременной акцией на крутом берегу Днепра. Языческая Русь долго сопротивлялась нововведению прогрессивного князя. До XII в. затянулось исполнение воли Владимира о переходе народа из язычества в христианство, вопреки его княжескому указу 988 г. о воздвижении церквей на местах прежних языческих святилищ («повеле рубити церкви и поставляти по местомъ иде же стояху кумири»). [ПВЛ., 2007. С. 53].

Для понимания практики и продолжительности (по времени) восхождения к христианству летописные свидетельства имеют непреходящее значение. Во-первых, сам факт воздвижения церквей на местах прежних языческих святилищ мог служить для степняков примером, когда им пришлось время принимать христианство. Во-вторых, поселившись сначала на Балканах и в Вен-

грии, а затем и на Буджакской земле, гагаузы ревностно строили церкви в каждом селе. Это означает, что им важно было не только сохранить интенцию религиозного верования, но и обеспечить достойный антураж. На смену слабеющей и постепенно исчезающей потребности поклонения каменным изваяниям, явилась вера во Всевышнего. Почитание же стали выражать не на вершине кургана перед идолом, окружённым оградкой, а внутри великолепного храма, в сопровождении более чем торжественной обрядности с возвышенными песнопениями.

Однако, путь бывших язычников-кочевников в «обустроенное» и «намолненное» христианство оказался не простым и не лёгким. Случались откаты и отступления. Случалось порой сопротивление и временное возвращение в прежнюю веру. Так, например, в 1061 г. в Венгрии вспыхнуло очередное восстание с требованием возвращения к язычеству. Согласно источникам, восставшие выбрали себе руководителей, которые сформировали программные требования: «по обычаю наших отцов жить в язычестве, забросать камнями епископов, убить пресвитеров, удушить клириков, повесить сборщиков десятин, разрушить церкви, разбить колокола» [Шушарин В.П. 1997. С. 302].

Отказ от христианства сопровождался борьбой против тех, кто его пытался насаждать силой оружия. «Мадьяры и печенеги, – свидетельствует В.П. Шушарин, в соответствии с данными первоисточников, – каждую ночь свирепо нападали на них (немцев – М.Г.), убивая их отравленными стрелами и, протягивая верёвки между их палатками, захватывали многих <...> Из страха перед дождём стрел, который заливал и уничтожал немцев, они рыли для себя землю и, прикрывшись сверху щитами, живые лежали вместе с мёртвыми в могилах» [Шушарин В.П. 1997. С. 301].

Отказ от христианства (католичества) означал для предков венгров и для печенегов в Венгрии в середине XI в. не только возврат в язычество, но и восстановление некоторых особенностей прежнего образа жизни.

В венгерской хронике XI в. «Деяния венгров», сохранившейся отдельными отрывками в рукописях XIV в., тщательно изученными В.П. Шушариным, содержатся важные сведения о событиях 1046-1067 гг., связанных с народными движениями под лозунгом отказа от католичества и возвращения в язычество. Восставшие требовали, в частности, не только то, чтобы народу

позволено было «исполнять обряды язычников, убить епископов и клириков, разрушить церкви, отбросить христианскую веру и поклоняться идолам», но и вернуться к традиционному образу жизни: стричь голову, отпустить кудри по обычаю язычников на три стороны, служить демонам и есть конское мясо. [Шушарин В.П. 1997. С. 299].

Согласно летописным данным, собака и волк занимали видное место в религиозных представлениях тюрок южнорусских степей. Об этом можно судить по хрестоматийно известному сообщению «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 !].

Переключившись с волком придавала 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 и победы в предстоящей битве с врагами.

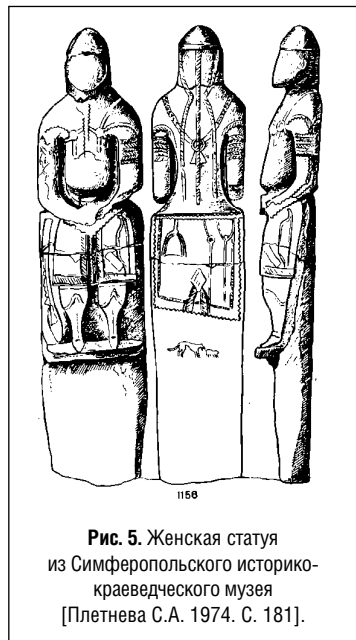


Рис. 5. Женская статуя из Симферопольского историко-краеведческого музея [Плетнева С.А. 1974. С. 181].

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. 1974. С. 105, табл. 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. 1947].

В поклонении каменным изваяниям, поставленным на курганах 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 Сулейменову, 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) изваяния воскрешению вавилонской богини Иштар, 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 тенгрианства, наивно допускающую плотское возрождение погребенного после ухода в мир иной и поэтому ждущего подношения. Трудно удержаться от искушения и не привести пламенное объяснение поэтом смыслового назначения 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



Фото 1. Старинная одежда Варненских гагаузов

1. Най-старо мъжко гагаузско обилко съ бирь-гьотлю чаашжрь, томакъ на краката, чалма на главата и препасанъ съ сляхлжжъ; 2 и 4. По-сетнешно обилко съ чаашжри (4) или шалвари (2), съ или безъ язма около феса; 3. Най-последно обикновено гражданско обилко съ фесъ [по: Манов А.И. 1938. С. 49]

нем изваяние богини воскрешения и всекали ей в руки точную копию той посуды, и лили на свежую землю кумыс и молились: «Славный! Если ты родишься, то родись снова на нашей земле». [Иакинф (Бичурин). 1829. С. 176; Сулейменов О. <http://www.opentextnn.ru/man/?d=711>].

Предельному восхищению метафорой поэта, однако, мешает один «досадный и неприятный» факт: количество изваяний, изображающих мужчин, на куманских курганах XI-XIII вв. было больше, чем женских. Можно ли было думать, что мужчины-статуи тоже были посвящены богине воскрешения Иштар?

Трудно удержаться от впечатления, что некоторые каменные изваяния несут в себе элементы индивидуальности, что порой наводит на мысль, что ваятелю позировали конкретные люди.

Подобно любым этническим изолятам (семейские, молokane, 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 ornamentации, в пище, в способах обработки сельскохозяйственных продуктов послужила самодостаточность сельскохозяйственного производства. 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. Маруне-



Фото 2. Молодые гагаузы в кожаных безрукавках (жугрантлы минтанка). Середина XX в., г. Чадыр-Лунга (Фото из архива Н.С. Губогло).

вич в книге, опубликованной накануне распада СССР, писала: «Почти все, что необходимо было для жизни (на протяжении всего XIX в. – 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 и сходных черт в одежде вероятных предков – средневековых тюрок и в одежде гагаузов. Поразительное сходство одежды, особенно женской, на каменных изваяниях у балканских и буджакских гагаузов (фото 1-3), в том числе обильного геометрического орнамента и типологически сходных комплектов украшений, служит важным свидетельством наличия генетической близости между гагаузами XIX–XX вв. и их вероятными предками XI–XIII вв. Наряду с археологическим и летописным материалом в пользу этого вывода свидетельствуют 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» [Каранфил В. // <http://...>].

Едва ли не единственным опытом изучения гагаузского орнамента представляется глава о ткачестве в монографии М.В. Маруневич, посвященной материальной культуре гагаузов. [Маруневич М.В.



Фото 3. Традиционное размещение орнамента и украшений в одежде гагаузов в середине XX в. г. Чадыр-Лунга (Фото из архива Н.С. Губогло)

1988. С. 126]. Еще в одной главе этой же книги «Одежда» упоминается о том, что изредка рубахи орнаментировали вышивкой. Характер орнамента и его расцветка, как пишет исследовательница, «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 жизни на Буджакской земле, в том числе во взаимодействии гагаузов с другими народами, стало выделение Южной Бессарабии 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].

Важное значение этнографических наблюдений о развитии одежды гагаузов и приведенного вывода состоит в том, что открываются 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 храня-



Рис. 6. Женская статуя из Днепропетровского исторического музея.
[Плетнева С.А., 1974. № 11. С. 119]

щийся в архиве Академии 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 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 с отчетливо выраженными гендерными признаками, хранящихся в Днепропетровском историческом музее, 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 это касается поясов и кистей, ставших в середине XX в. неотъемлемой частью праздничных головных уборов гагаузок. Без шали с кистями молодые гагаузки не смели появляться на групповой танец (хору), представляющий 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

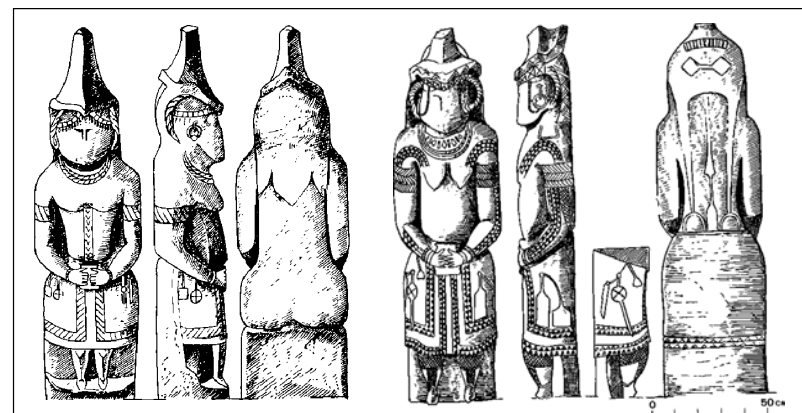


Рис. 7. Две статуи из Днепропетровского исторического музея.
[Плетнева С.А. 1974. С. 130]

тали каждой статуи изображен пояс, ниже которого на подоле видна изящная вышивка, в одном случае (№ 47) с оборочкой из двухрядных лент с орнаментом из треугольников, в другом (№ 46) нашиты ленты со шнурками с насечкой из косых линий как на одежде многих каменных изваяний. [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 складками <...>, 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 нем прослеживаются и наследие древних тюрков, и китайские влияния, испытанные в своё время на себе всей древнетюркской культурой.

Орнамент, как уже упоминалось, представляет собой тайную запись мировоззренческих представлений предков. Несмотря на многообразие орнамента, в основе его создания, во-первых, лежат элементарные знаки: линии, кресты, кружочки, треугольники в 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, зверей и чудовищ, как реальных, так и фантастических, на бытовых предметах, и произведениях искусства проглядывают элементы и компоненты геометрического орнамента, доставшегося потомкам из культурного наследия их вероятных предков. Это сочетание трех видов орнамента, геометрического, растительного и зооморфного, свидетельствует о межпоколенной и кросспоколенной преемственности культур и подтверждает наличие этногенетических связей 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 хорошо видимую на изваяниях косую насечку, косую сетку, треугольники, елочку, цепочки кружков и овалов, спиралевидные и арочковидные линии. Часть простейших элементов геометрического орнамента, например, хорошо просматривается на двух мужских статуях из Херсонского историко-краеведческого музея (№ 1206 и № 1207 сводка С.А. Плетневой). На одной из них ворот кафтана, вырезанный «мыском» и отороченный заштрихованной полосой, расходящиеся полы кафтана и

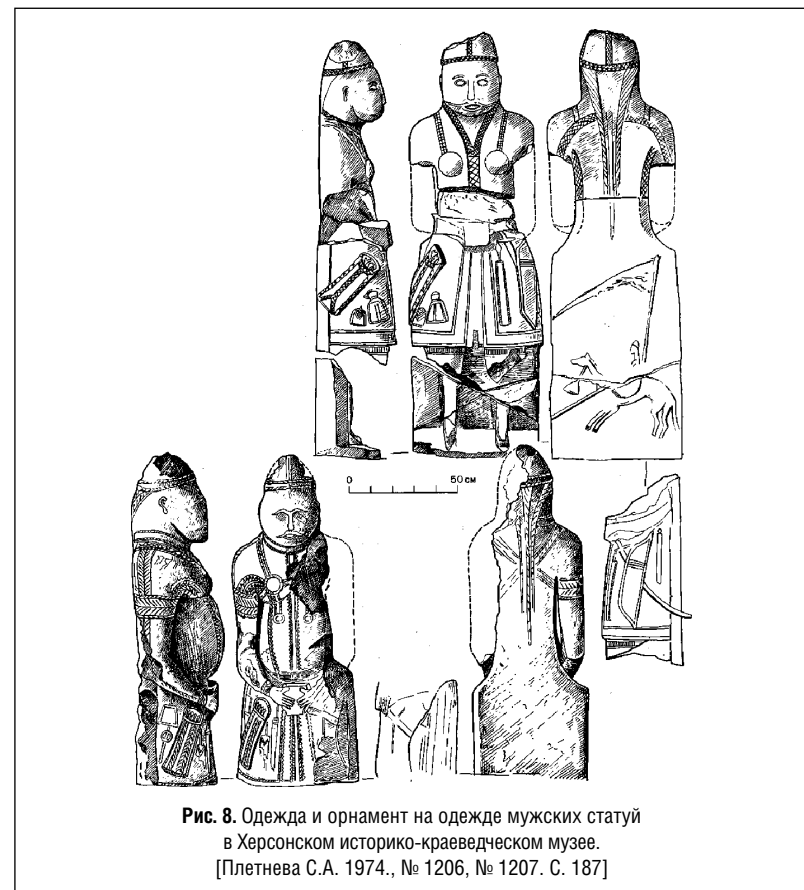


Рис. 8. Одежда и орнамент на одежде мужских статуй в Херсонском историко-краеведческом музее.
[Плетнева С.А. 1974., № 1206, № 1207. С. 187]

два кошелька оторочены галуном. На поясе справа колчан и два кошелька, слева сабля и лук. Но 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 им в 1919 г., стала выражением небывало тесного контакта поэзии и живописи. Познание и осмысление мира кочевников в первой четверти XX в. 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 при восстановлении 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>]

Библейское 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. 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.

Каменные изваяния, положимся на русскую литературу, давали более сильную эмоциональную подзарядку поэтам и писателям, чем археологам и этнографам. Так, например, за свою недолгую жизнь, всего в 37 лет (1885-1922 гг.) один из талантливых поэтов России, Велимир Хлебников, незаслуженно выведен-

ный за скобки литературных антологий и школьных учебников, в поэме «Каменная баба», проникновенно писал:

Стоит улыбкою подвижной,

Забывая неведомым отцом,

И на груди ее булыжной

Блестит роса серебряным сосцом.

[<http://hghltd.yandex.net/yandbtm?gtree>]

Войдя в образ и в душу каменного изваяния, созданного талантливим скульптором много веков тому назад и изображающего половецкого воина на вершине степного кургана, один из ее создателей 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

На безлесном нашем юге,

На степных холмах

Дремлют каменные бабы

С чарками в руках...

Слышат каменные бабы

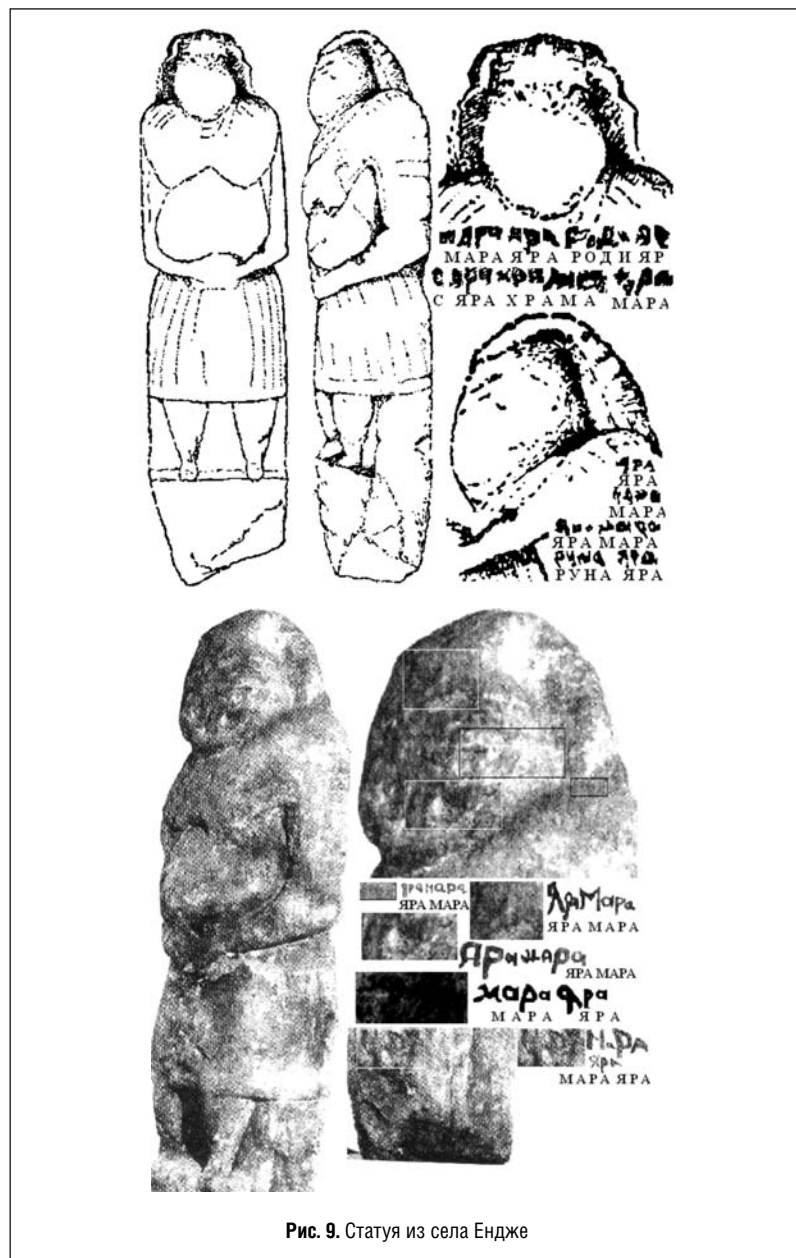
С чарками в руках,

Что им рассказывает ветер,

Рея в ковылях.

[Случевский К. <http://evgenyivanov.livejournal.com/544989.html>]

В ходе дискуссии об этнической принадлежности каменных изваяний сторонники радикальной точки зрения довольно безапелляционно 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, найденных в различных районах Болгарии. Так, например, известный венгерский ученый Геза Фехер, авторитет которого признан в среде болгарских специалистов, признает культуру каменных изваяний протоболгар-тюркской.

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 г. 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 техника их 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 Г. 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>].

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?gtree1>].

Еще одно каменное изваяние, ставшее источником полемики по поводу его этнической принадлежности, было найдено в селе

Царево Брода Шуменского района Болгарии [Аладжев Ж. 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 статуи двумя руками, академик РАЕН В.А. Чудинов обнаружил написанные кириллицей слова ЯРА МАРА и МАРА ЯНА. Эта, расшифрованная им надпись позволила сделать заключение о том, что «якобы тюркские изображения этой богини (Богини смерти и загробной жизни славянского пантеона Мара, принадлежавшая комплексу Яра – М.Г.) и в Булгаре, в 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 отрицание тюркской этнической традиции, имеющей почти тысячелетнюю историю, и номинация каменных изваяний славянскими вместо тюркских, 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 приют 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 этнической основы вероятных предков гагаузов послужили межэтнические контакты время их пребывания в Поросье и, сле-

довательно, происхождение связано с этнически неоднородным массивом его населения, состоящего по крайней мере из печенегов, узов (торков), берендеев, то можно, хотя и умозрительно, предположить, 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 традиций куманского ваятельного искусства. Кроме того, нельзя не учитывать и тот факт, что именно в Поросье находились пастбища, не занятые куманами. 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 вв.

Обнаруженные этнокультурные параллели между элементами материальной культуры, т.е. атрибутикой, изображенной на каменных изваяниях, созданных куманами (половцами) в ареалах от Причерноморских степей далее на запад до холмистой Добруджи, и материальной культурой балканских и бессарабских гагаузов, снимают сомнения относительно связующей тех и других этногенетической близости.

Заря осёдлой жизни и окончательное принятие православия стали закатом великой культуры куманских каменных изваяний. Геометрический орнамент вероятных предков сохранил свои следы и получил дальнейшее развитие до растительного и зооморфного в духовной жизни и в материальной культуре гагаузов.

ЧТОБЫ КАМНИ ГОВОРИЛИ ...

Вместо заключения

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 рук и сердец далеких пращуров, но и восстановить их облик, создать

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.



Рис. 11. Дмитрий Савастин. «Диалог».

Художнику, обладающему даром перевоплощения в своих предков, удалось в ряде произведений изобразить не только волка-прародителя, но и разглядеть облик безымянного пращура, философски устремившего свой взгляд на своих потомков и готового к диалогу с ними.

Тысячи «каменных баб», безмолвно стоящих на вершинах кочевнических курганов, подобно часовым, украшали южнорусские, причерноморские, а иногда и буджакские степи, и 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 обеспечении хорошего урожая или сохранении обильного приплода скота.

В ментальности ваятелей «каменных баб», как носителей кочевой и полукочевой культуры, складывались навыки, художественные вкусы. Из поколения в поколение передавалась 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 в. 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 нудные 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 действо. Пошла молва, что в камне залегает причина будущих бед, череды несчастий и потрясений.

Актуализация дальнейших исследований «золотого века» куманского ваятельного искусства, в сопоставлении 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. Этот перелом был вызван кардинальным сдвигом, обусловленным переходом кочевых тюрок 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.



Рис. 12. Дмитрий Савастин. Тудорка.

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 эстетическом освоении камня.

Исчезающее в позднем средневековье искусство вероятных предков гагаузов уходит своими корнями, по крайней мере, на глубину тысячи лет, если отсчет ограничить известными изваяниями скифского времени, не забывая при этом этноязыковые различия ираноязычных скифов от тюркоязычных тюрок. Поэтому, не нарушая логики типологизации куманского искусства, время существования традиции создания каменных изваяний («девок каменных», «человеков-камен», «каменных баб») можно ограничивать хронологическими рамками VI-VII вв. на Алтае, в Сибири и в Монголии и XI-XIII вв. в степях Украины и юга России. 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. Согласно летописным данным, отношения между куманами (половцами) и обитателями Поросья (печенегам, узами [торками] и берендеями) отличались повышенной враждебностью. Не случайно, сохранилась запись о 18 походах куман (половцев) на славянское население трех древнерусских княжеств – Черниговского, Переяславского и Новгород-Северского – и о 14 походах на небольшую территорию – Поросье, заключенную между двумя правыми притоками Днепра (Росью и Ступкой) и населенную черными клобуками [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, изображенная 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, изобразительного искусства, 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, не-историки или псевдоисторики. Между тем, даже в первом приближении, напоминающем скорее известный в этносоциологии пилотажный подход, обнаруживается, что у современных исследователей истории и культуры гагаузов есть надежная информационная база, которая не позволяет показать 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 незримою связью
Душу и сердце живых с темной душою могил.

[Бунин И.А. 1977. С. 65]

Итак, в задачу моих наблюдений, имеющих предварительный и обзорный характер, не входило намерение «приватизировать» блистательное искусство 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 современных народов – украинцев, русских, ряда народов Северного Кавказа и Болгарии, составляя важную часть их культурного наследия и национальной гордости. Не исключено, что гагаузы имеют право на претензии в не меньшей мере, чем другие народы.

Вместе с тем, вглядываясь 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 традиций гагаузского национального искусства.

Иными словами, попытки изобразить историю гагаузов как прямолинейный поступательный процесс, без учета сложнейших

поворотов их этногенетической судьбы, окажутся, 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.

Литература

- Археологические исследования в Бессарабии в конце XIX – начале XX века. <http://moldovamap.ru/36-arheologicheskie-issledovaniya-v-bessarabii-v.html>
- Аладжев Живко. Памятники на прабългарското езичество. Университетско издателство «Св. Климент Охридски» Академично издателство «Проф. Марин Дринов». София, 1999.
- Альбаум Л.И. Об этнической принадлежности некоторых «балбалов» // КСИИМК. 1960. Вып. 80.
- Аристов Н. О земле половецкой (Историко-географический очерк). Киев, 1877.
- Арсланова Ф.Х., Чариков А.А. Каменные изваяния Верхнего Прииртышья // СА. 1974. № 3. С. 220-236.
- Бартольд В.В. К вопросу о погребальных обрядах турков и монголов // Соч. Т. IV. М., 1966. С. 377-396.
- Бартольд В.В. Отчёт о поездке в Среднюю Азию с научной целью. 1893-1894 гг. // Соч. Т. IV. М., 1966. С. 21-91.
- Бачинский А.Д., Добролюбский А.О. Буджакская орда в XVI-XVII вв. (Историко-археологический очерк) // Социально-экономическая и политическая истории Молдавии периода феодализма. Кишинев, 1988.
- Бейлекчи В.С. Раскопки кургана 3 у с. Копчак // Археологические исследования в Молдавии. 1985. Кишинев: Штинница, 1990.
- Боев Е. Не заблудата, а лъжата за гагаузите. София. 1999.
- Бранденбург Н.Е. Журнал раскопок. 1908. СПб.
- Бранденбург Н.Е. К вопросу о каменных бабах // Труды VIII АС. Т. III. М., 1897.
- Будаев Н. Западные тюрки в с. ранах Востока // <http://buday.narod.ru/>
- Бунин И.А. Избранное. Стихотворения и переводы. М., 1977.
- Веселовский Н.И. Мнимые «каменные бабы» // Вестник археологии и истории. Вып. XVII. СПб., 1906. С. 408-440.
- Веселовский Н.И. Современное состояние вопроса о «каменных бабах» // ЗООИД. Т. XXXII. Одесса, 1915.
- Веселовский Н.И. Современное состояние вопроса о «каменных бабах» или «багбагах» // ЗООИД. Т. XXXII. Одесса, 1915а.
- Гордлевский В.А. Что такое «босый волк»? // Изв. АН СССР, отд. литературы и языка. Т. VI. Вып. 4. М., 1947.
- Городцов В.А. Результаты Археологических исследований в Бахмутском уезде Екатеринославской губернии. 1903 г. // Труды XIII АС. Т. 1. М., 1907.

- Городцов В.А. Результаты археологических исследований в Изюмском уезде Харьковской губернии. 1901 // Труды XII АС. Т. 1. М., 1905.
- Грач А.Д. Древнетюркские изваяния (по материалам исследований 1953-1960 гг.). М., 1961.
- Грач А.Д. Древнетюркские изваяния Тувы. М., 1961
- Грязнов М.П. Минусинские каменные бабы в связи с некоторыми новыми материалами // СА, 1950. № 12. С. 128-155.
- Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь. Москва, 2006.
- Губогло М.Н. Малые тюркоязычные народы Балканского полуострова (К вопросу о происхождении гагаузов). Автореферат канд. дисс. М.: Изд-во МГУ, 1967.
- Дашкевич Я.Р., Трыяски Э. Каменные бабы причерноморских степей. Коллекция из Аскания-Нова, 1982.
- Демир Баба – железняк Баща. Сборник легенды и научни исследования \ Под общата ред. Александр Фол. София: Културно-просветно дружество «Родно Лудогорие», 2005.
- Добролюбский А.О. Тайны причерноморских курганов. Одесса: Маяк, 1989. 224 с.
- 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.
- Дубов И.В. И поклоняешься идолю каму... СПб., 1995.
- Евтюхова Л.А. Каменные изваяния Современного Алтая. Тр. ГИМ. 1941
- Евтюхова Л.А. Каменные изваяния Южной Сибири и Монголии // МИА №24. 1952.
- Ермоленко Л.Н. Древнетюркские изваяния с сосудом в двух руках // Первобытная археология. Человек и искусство (К 70-летию Я.И. Шера). Новосибирск, 2002. С. 188-192.
- 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., 2002. С. 236-239.
- Ермоленко Л.Н. Средневековые изваяния казахстанских степей. Новосибирск, 2004.
- Зуев В.Ф. Материалы по этнографии Сибири XVIII в. // ТИЭ. Т. V. М.-Л., 1947.
- о. Иакинф (Бичурин). История первых четырех ханов из дома Чингисова. СПб., 1829.
- Иловайский Д.И. Несколько соображений о памятниках Тмутараканской Руси и «Тмутараканском болване» // Древности. Т.4. Вып. 2. М., 1874.
- 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>
- Источниковедение истории Улуса Джучи (Золотой Орды). От Калки до Астрахани. 1223-1556. Отв. ред. М.А. Усманов. Казань, 2001. 428 с.
- Как составлялось собрание «каменных баб» музея Одесского общества истории и древностей // ЗООИД. Т. XXXII. Одесса, 1915.

- Калаур В.А. Каменные бабы в Аулиятинском уезде // ПТКЛА. Год III. 1898. С. 9-14.
- Карамзин Н.М. История государства Российского. М. 2006.
- Каранфил В. Названия одежды и ее частей в гагаузском языке // Бытовая лексика гагаузского языка (на основе названий одежды и обуви) <http://www.balkaria.info/library/g/gullu/lexicon04.htm>
- Кельсиев А.И. О каменных бабах. Труды V AC. Т. 1. М., 1887.
- Книга Большому Чертежу \ Подготовка к печати и редакция К.Н. Сербиной. М.-Л., 1950.
- Корш Ф.Е. Турецкие элементы в языке «Слова о полку Игореве» // Известия Отделения русского языка и словесности. 1903. Т. VIII. Кн. 4.
- Кубарев В.Д. Древнетюркские изваяния Алтая \ Отв. ред. Е.И. Деревянко. Новосибирск, 1984.
- 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. Каменные изваяния Алтая. Новосибирск: Горно-Алтайск, 1997.
- Кубарев В.Д., Цвэндэро. Древнетюркские мемориалы Алтая. // Археология, этнография и антропология Евразии. № 1. 2002. С. 76-95.
- Кулаковский Ю.А. К вопросу о каменных бабах // АИ. (Археологические исследования) 1898. №7-8.
- Курогло С.С. Семейная обрядность гагаузов в XIX – начале XX вв. Кишинев, 1980
- Куртев Р.. Этногенез и этапы этнической истории крымскотатарского народа // <http://www.cidst.org.ua/publications/Ocherki/3html>
- Кызласов Л.Р. История Тувы в средние века. М., 1969.
- Кызласов Л.Р. О назначении древнетюркских каменных изваяний, изображающих людей // СА. 1964. № 2.
- Кызласов Л.Р. Рецензия на книгу А.Д. Грача «Древнетюркские изваяния Тувы», 1964 // СА. 1964, № 1.
- Лепихин И.И. Дневные записки путешествия по провинциям Российского государства. СПб., 1975.
- Мавродинов Н. Старобългарското изкуство. Изкуството на първото българско царство. София, 1959.
- Манов А.И. Потеклото на гагаузите. София, 1938.
- Маринов В. Приносът към изучаването на бита и културата на турците и гагаузите в Североизточна България. София, 1956.
- Маруневич М.В. Материальная культура гагаузов. XIX – начало XX вв. \ Отв. ред. Ю.В. Иванова. Кишинев, «Штиинца», 1988.
- Мелиоранский П.М. Об орхонских и енисейских надгробных памятниках с надписями // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1989, июнь.
- Мелиоранский П.М. Турецкие элементы в языке «Слова о полку Игореве». Отделение русского языка и словесности Императорской Академии наук, . 1901. Т. VII. Кн. 2. С. 273-302.

- Миненкова Н.Е. К вопросу о святилищах кочевников X – XIII вв. степей юга Восточной Европы (историография проблемы) // ДАС. Вып. 9, 2001. С.98-111.
- Минцлов С.Р. Памятники древностей в Урянхайском крае // Записки восточного отделения (Императорского) Русского археологического общества. Том XXIII. СПб., 1916. С. 291-312.
- Михайлов С. За первоначалните поселища на Аспарух в Южна Бессарабия и Северна Добруджа. // Археология. София, 1976. С.71-73.
- Младенов К. Одринските гагаузи // Архив за поселищни проучвания. Год 1. Кн. 4. София, 1938. С.51-61.
- Молчанов С.Н. К вопросу об использовании в законодательстве понятий «культурное наследие» и «культурное достояние» // ОАИСУ Вып.3, 1999. С.235-241.
- 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, 1904. // Известия Русского исторического общества. Т. 40. 1904. СПб., 1905.
- Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда. Этнографические очерки и материалы // Этнографическое обозрение, 1902, №3. С1-67.
- Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда. Этнографические очерки и материалы. Подготовка к переизданию Булгар С.С., Курогло С.С., Кишинев, 2004.
- Мустафин В.А. Каменные бабы // ПТКЛА. («Протоколы заседаний и сообщения членов Туркестанского кружка любителей археологии») Ташкент. Год III. 1898. С. 17-42.
- Низами. Искандер-намэ. Баку, 1940.
- Сулейменов О. Аз и Я // <http://www.opentextnn.ru/man/?d=711>
- Павлов П. «Скитски» вождь в «полета на Българи» (XI-XII в.) // <http://hglt.yandex.net/yandbtm?gtree=>
- Паламарчук С.В. Тюрки Бужака в эпоху позднего средневековья // Степи Европы в эпоху средневековья. Том 1. Донецк, С. 361-369.
- Пармакли С.И., Русев Н.Д. К истории изучения античных памятников Бессарабии // Stratum plus. 1999. № 3. С. 359-368.
- Пассек В. Курганы и городища в Харьковской Васильковском и Полтавском уездах // Русский исторический сборник. 1838-1840. Т. III.
- Пискарев А.И. О местонахождении каменных баб в России // Записки русского археологического общества. Т. III. СПб., 1851
- Джованни дель Плано Карпини Дж. История монголов. Гильом де Рубрук. Путешествие в восточные страны. Книга Марко Поло. Вступительная статья, комментарии М.Б. Горнунга. М., «Мысль», 1997.
- Плетнёва С.А. Половецкие каменные изваяния // Археология СССР. САИ. Вып. Е 4-2. М.: Наука, 1974.
- Россия. 1901, СПб.
- Савинов Д.Г. Древнетюркские изваяния Узунтагской степи // Историческая этнография: традиции и современность. Проблемы археологии и этнографии. Вып.2. Л., 1983. С.155-163.

Савинов Д.Г. Древнетюркские курганы Узунтала (К вопросу о выделении курганской культуры) // Археология Северной Азии. Новосибирск, 1982. С.102-112.

Слово о полку Игореве \ Вступительная статья, редакция текста, дословный и объяснительный перевод с древ.-русского, примеч. Д.С. Лихачева. М., 2009.

Степи Евразии в эпоху средневековья. М., 1981.

Сутула А. У каменной бабы // <http://arifis.ru/work.php?action=view&id=10774&print=yes>

Татищев В. История Российская. М., 2005, Т. 1. 568 с. Т. 2. 732 с. Т. 3. 860 с.

Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории ириалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т.1. СПб., 1884.

Токарев С.А. К постановке проблемы этногенеза // СЭ. 1949. № 3.

Уваров А.С. Сведения о каменных бабах // Тр. I АС. Т. 1(II). М., 1871.

Уварова П.А. К вопросу о каменных бабах // Труды XIII АС. Т. II. М., 1908.

Фёдоров-Давыдов Г.А. Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынских ханов. М., 1966.

Фехер Геза. Ролята и културата прабългарите. Значението на прабългарската култура в изграждането на цивилизацията на Източна Европа. София «Огледало», 1997.

Худяков Ю.С. Искусство средневековых кочевников Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1998.

Чариков А.А. Раннесредневековая скульптура из Верхнего Прииртышья // СА. 1976. № 4. С. 153-165.

Чеботаренко Г.Ф. К вопросу об этнической принадлежности балкано-дунайской культуры в южной части Пруто-Днестровского междуречья // Этническая история восточных романцев. М., 1979.

Чеботаренко Г.Ф. Население центральной части Днестровско-Прутского Междуречья в X-XII вв. \ Отв.ред. Г.Б. Фёдоров. Кишинёв: Штиинца, 1982.

Чеботаренко Р.Ф., Яровой Е.В., Тельнов Н.П. Курганы Буджакской степи. Кишинев: Штиница, 1989.

Шер Я.А. Каменные изваяния Семирежья. М.-Л.: «Наука», 1966.

Шушарин В.П. Ранний этап этнической истории венгров. Проблемы этнического самосознания. М. 1997.

Эварницкий Д.И. Каменные бабы // Исторический вестник. 1890. № 1. М.

Эварницкий. Каменные бабы // Исторический вестник. 1890. Июль

Энциклопедический словарь. СПб.: 1895.

Яровой Е.В. Погребальный обряд некоторых скотоводческих племен Среднего Прута (по материалам раскопок у ела Корпач) // Курганы в зоне новостроек Молдавии. Кишинев: Штиница, 1984.

Anatol Petrencu Gagauz: Historiographic aspects of their history and culture (theses) // Historiography and politics to Eastern and Western areas of the Romanian space \ Edited by Svetlana Suveica, Jon Eremia, Sergiu Matveev, Sorin Sipoș. Chişinău/Oradea: Cartdidact Press/Oradea University Press, 2009. P. 88-93.

А.В. Шабашов

УКРАИНСКАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ ГАГАУЗОВЕДЕНИЯ

Под украинской историографией гагаузоведения мы понимаем, естественно, исследования, появившиеся на Украине после 1991 г., а также те из исследований предыдущего периода, которые были осуществлены на территории современной Украины авторами, жизнь и творчество которых были связаны с этой страной и которые основывали научную традицию, продолжающуюся в современной украинской науке. Практически без оговорок это можно отнести к историографии периода существования СССР, но, как увидим на примере Одессы, еще в Российской империи, несмотря на несомненную интеграцию науки в рамках этого государства, формировались зачатки определенных региональных научных традиций, в том числе и в гагаузоведении.

Зачинателем украинской историографии гагаузоведения по праву можно считать Аполлона Александровича Скальковского – историка – летописца Новороссийского края, статистика и археографа.

А.А. Скальковский родился в 1808 г. в Житомире. Окончив в 1827 г. Московский университет, он с 1828 г. начал работать в канцелярии новороссийского и бессарабского генерал-губернатора М.С. Воронцова. В 1843 г. он стал редактором, а в 1845 г. – директором Главного статистического комитета Новороссийского края. В 1860-70-е годы он работал в Одесском статистическом комитете. До последних лет жизни, а умер А.А. Скальковский в глубокой старости, в 1898 г., он продолжал творческую деятельность. А. . Скальковский был членом многих научных обществ России и зарубежных стран, членом-корреспондентом Петербургской Академии наук. Его еще при жизни называли «Нестором Новороссийского края». По поводу смерти А.А. Скальковского, М.С. Грушевский писал, что умер «самый старый из *украинских* историков современных и прошлых» [Хмарський, 1994. С. 3-4].

Среди многочисленных трудов ученого заметное место занимают исследования истории переселения, обустройства на новых местах расселения, статистика и культура задунайских переселенцев [Скальковский, 1848; 1853 и др.]. И, хотя А.А. Скальковский не выделял гагаузов в качестве самостоятельного этноса (впрочем, он одним из первых отметил «туркоязычность» части «болгар» Бессарабии), не упоминал он и этого этнонима, без обращения к его работам, касающимся «болгарских переселенцев», невозможно полноценно реконструировать первые десятилетия жизни гагаузской этнической группы в Российской империи.

В осознании самостоятельного статуса гагаузского этноса исключительную роль сыграл профессор Императорского Новороссийского университета в Одессе, один из основателей отечественного славяноведения Виктор Иванович Григорович.

В.И. Григорович родился в 1815 г. в г. Балта Подольской губернии (ныне – районный центр Одесской области Украины). Учился в Балте и Умани в базилианском училище, затем завершил курс в Харьковском университете, после чего продолжил обучение в Дерптском университете, специализируясь на философии и классической филологии. В 1839-1849 и 1854-1864 гг. работал на кафедре славянских наречий в Казанском университете, в 1849-1854 гг. – в Московском университете. В 1844-1847 гг. совершил научное путешествие на Балканский полуостров, результатом поездки стало известное сочинение «Путешествие по Европейской Турции...». В 1864 г. Виктор Иванович оставляет Казань и переселяется на юг. С 1865 г. он был назначен профессором основанного в этом году Императорского Новороссийского университета в Одессе и вслед за тем – первым деканом его историко-филологического факультета. 11 лет работы В.И. Григоровича в Одессе оставили по себе самые благодарные воспоминания и целую школу славистов, историков и археологов. Несмотря на относительно немногочисленность трудов, в истории науки В.И. Григорович занимает особое место, являясь одним из основателей научного славяноведения в Российской империи. В 1876 г. ученый подал в отставку и переселился в Елисаветград, откуда собирался делать экскурсии во все концы юга Российской империи, но в конце того же года внезапно скончался [Смольська, Дьомін, Самойлов, 2005. С. 349-353; Афанасьев, 1999. С. 98-102].

В сущности, В. И. Григорович впервые в мировой науке высказал суждение о неидентичности гагаузов болгарам и о существовании самостоятельного гагаузского этноса, он же впервые выдвигает оригинальную гипотезу о происхождении гагаузов. Совершая в 1869 г. ревизионную поездку по учебным заведениям юго-западных районов Российской империи, в том числе – народным училищам задунайских колоний, имея в виду, в частности, оценить возможность внедрения болгарского языка в преподавание, В.И. Григорович обнаруживает, что «...в болгарском поселении Бессарабии можно различать *несколько национальностей*, покрываемых одним именем – болгаре... значительную часть колоний населяют так называемые гага-узы. Это суть выселенцы из Добруджи и других восточных окраин Болгарии. Гага-узы говорят турецким языком и мало понимают болгарский. По моим соображениям гага-узы суть *потомки половцев*, поселившихся в Болгарии в XI и XII столетиях. Рано обращенные в христианство, они не усвоили себе славянский язык» [Донесения об испытаниях..., 1916. С. 136; см. также: Взыскание господина Иванова..., 1916. С. 152-153].

Таким образом, несмотря на то, что В.И. Григоровичу принадлежит лишь несколько коротких замечаний относительно гагаузов, его по праву можно считать зачинателем научного гагаузоведческого направления не только в Одессе и на Украине, но и в Российской империи в целом.

Определенную роль в развитии гагаузоведческих исследований сыграл другой профессор Новороссийского университета – Филипп Карлович Брун.

Историк, археолог, исторический географ Ф.К. Брун родился в 1804 г. в г. Фридрихсгам (Хамина) в Финляндии. В 1821-1825 гг. закончил философский факультет Дерптского университета. После этого работал в министерстве финансов, преподавателем в Витебске, Динабурге. В 1832 г. Ф.К. Брун переехал в Одессу, где его брат Генрих был профессором физики и математики в Ришельевском лицее, на базе которого впоследствии был образован Новороссийский университет. С 1832 г. Ф.К. Брун – адъюнкт, с 1836 г. – профессор истории и статистики Ришельевского лицея. В 1854 г. он вышел в отставку, но вскоре после открытия в Одессе университета, в 1866 г. он поступает в него на работу, на должность доцента, а затем – профессора. На этой должности он и ос-

тается до самой своей смерти в 1880 г. [Хмарський, Дзиговський, 2000. С. 151-153; Борзаковский, 1999. С. 105-110]

Основные научные интересы Ф.К. Бруна лежали в области исторической географии Северного Причерноморья в античный и средневековый период. В контексте своих научных интересов, опираясь на сведения средневековых турецких источников, исследователь впервые в мировой науке в 1880 г. выдвигает гипотезу об анатолийско-сельджукском происхождении гагаузов [Мутафчиев, 1993. С. 279].

В своем исследовании по средневековой истории Добруджи он пишет, что турецкий автор XVI столетия Сеид Локман свидетельствует: «еще в 1263 году область, именуемая Добруджей, была уступлена Михаилу VIII прежнему султану иконийскому Иццеддину, который туда перевел из Малой Азии 12000 – 15000 туркменских семей», и далее рассуждает: «Потомками их можно считать так называемых Гагаузов, которые ныне еще встречаются в Варне и в окрестностях этого города. Исповедуя христианскую веру, они, подобно малоазиатским Караманли, говорят по-турецки, но на письме употребляют греческие буквы. О сподвижниках Иццеддина нам известно, что те из них приняли православие, которые не могли переселиться во владения Берке-хана, освободившего султана из почетного его плена в Греции. Но так как, по Сеид-Локману, Туркмены или Огузы застали уже в Добрудже тюркских обитателей, которые легко могли смешаться с малоазиатскими их родичами, то в числе нынешних Гагаузов могут также находиться потомки вышеприведенных переселившихся тюркских племен, в особенности Половцев, так как они именно, после нашествия Монголов на южную Россию, в большом числе перебрались в Болгарию» [Брун, 1880. С. 333].

Несмотря на то, что гипотеза анатолийско-сельджукского происхождения гагаузов была впоследствии подвергнута уничтожающей критике П. Мутафчиева [Мутафчиев, 1993. С. 199-337], тем не менее, она находит немало приверженцев и в настоящее время. Кроме того, как видим, Ф.К. Брун взвешенно отводит не исключительную роль в формировании современных гагаузов сельджукам, а допускает участие в их этногенезе и так называемых северотюркских племен, в том числе – половцев.

Следует отметить и переводческую деятельность Ф.К. Бруна. Так, им, вместе с магистрантом В.Н. Палаузовым, был подготов-

лен перевод «Истории болгар» К.И. Иречека, впервые переизданный на русском языке в 1878 г. в Одессе. В этой книге одного из первых исследователей гагаузов Болгарии, определенное место занимает и рассмотрение некоторых вопросов, связанных с историей этого народа [Иречек, 1878].

Таким образом, несмотря на то, что в XIX в. в Одессе не вышло ни одной работы, специально посвященной гагаузам (впрочем, в этом веке трудно найти такое исследование во всей мировой науке), тем более, речь не может идти о формировании здесь некоей школы или направления в области гагаузоведения, некоторые идеи и собранные материалы, принадлежащие ученым, работавшим в Одессе, были передовыми для того времени. Более того, первый декан историко-филологического факультета Императорского Новороссийского университета Виктор Иванович Григорович в 1869 г. фактически впервые «открыл» этот народ для науки и широкой общественности.

Исследования в области гагаузоведения на Украине в 1918-1944 гг. не получили развития в первую очередь в связи с оккупацией Бессарабии Румынией. После окончательного включения южной части Бессарабии в состав Украины в 1944 г., возникли предпосылки для возобновления гагаузоведческих исследований в этой союзной республике. Однако особенности национальной политики в СССР, также как специфика развития инфраструктуры исследований этнических общностей страны, не позволили в послевоенные годы придти к существенному прогрессу в сфере изучения гагаузов в украинской науке.

В период до 1991 г. отдельные темы, касающиеся истории, лингвистики, этнографии гагаузов sporadически становились объектом научных интересов украинских, прежде всего – одесских, исследователей. Среди прочего, можно отметить (правда, далеко не удачное) исследование ойконимии гагаузских и гагаузо-болгарских сел, проведенное одесским филологом Ю.А. Карпенко [Карпенко, 1977; критика: Шабашов, 1999а], работы киевского этнолога В. И. Наулко, посвященные этнической географии и этнической демографии населения Украины, включая гагаузов [Наулко, 1965; 1966а; 1966б], исследования истории Буджака, в том числе придунайского края Украины [Бачинський, 1962; 1980; 1984 и др.], включая исследования истории некоторых гагаузских сел [Бачинский, Дихан, 1969].

Пожалуй, наиболее значимым событием в украинском гагаузоведении этого периода стали антропологические исследования киевского ученого Василия Дмитриевича Дяченко. Исследовав соматологические особенности гагаузов ряда сел Молдавской ССР и Украинской ССР, антрополог отмечает: «Антропологический тип гагаузов близок к таковому болгар и молдаван. Но при общем, безусловно, европеоидном типе у гагаузов в сравнении с болгарами, молдаванами и албанцами проявляется небольшая, но довольно определенная тенденция приближения к монголоидному типу. Заметим, что в некоторых гагаузских селах (например, Этулия, Чешмякье) встречаются семьи, в которых у женщин и детей комплекс монголоидных признаков выражен вполне отчетливо». В контексте этногенеза этого народа В.Д. Дяченко делает следующие выводы: «Таким образом, антропологические данные подтверждают участие в этногенезе гагаузов средневековых тюркских племен, характеризовавшихся наличием монголоидных элементов (в XI – XII вв. н.э. на территории Северного Причерноморья жили тюркские племена, переходившие через Дунай на Балканы). Эти данные свидетельствуют против теории, согласно которой все гагаузы являются отуреченными болгарами. Однако несомненно, что в состав гагаузов вошел и болгарский компонент. Он хорошо прослеживается в некоторых южнобессарабских селах, например в Камрате, Курчи, Вулканештах, Чешмякье» [Дяченко, 1952. С. 87; см. также: Дяченко, 1965; 1993].

Тем не менее, в УССР гагаузоведение не дифференцировалось в самостоятельное научное направление.

Новый этап в украинском гагаузоведении начинается после возникновения независимой Украины. Это связано с подъемом самосознания и национального движения у этнических меньшинств, наблюдавшимися с конца 1980-х годов, размежеванием гагаузской этнической группы между двумя независимыми государствами и формированием, таким образом, обособленной этнической группы гагаузов Украины (в рамках Советского Союза разделение гагаузов между двумя союзными республиками не играло в их развитии существенной роли и не препятствовало общению между ними), развитием этнологии на Украине и, в частности, возникновением кафедры археологии и этнологии в Одесском государственном (позднее – национальном) университете имени И. И. Мечникова – преемнике Императорского Новороссийского университета.

В 1990-х годах гагаузоведение формируется в самостоятельное направление в украинской этнологии. Первое исследование, специально посвященное этнологии гагаузов (сравнительному анализу гагаузской и болгарской систем терминов родства в контексте этногенеза и этнических связей между двумя этими народами), принадлежащее перу украинского исследователя, увидело свет на страницах российского «Этнографического обозрения» в 1995 г. [Шабашов, 1995] В дальнейшем А.В. Шабашовым был подготовлен целый ряд исследований [Шабашов, 1999а; 1999б; 2002; 2003а; 2003б; 2005; 2006а; 2006б; 2006в; 2008; Шабашов, Дыханов, 1997; Шабашов, Челак, Дыханов, 1999; Шабашов, Шабашова, 2002], в том числе монографических [Шабашов, 2002], рассматривающих терминологию и систему терминов родства гагаузов, проблему их этногенеза и этнических связей, эволюцию структуры семьи, историю отдельных поселений и др.

Впоследствии появились и другие авторы, посвятившие свои работы различным проблемам гагаузской этнологии, подавляющее большинство из них также так или иначе были связаны с вышеупомянутой кафедрой археологии и этнологии Одесского университета. Среди них, исследования календарной обрядности гагаузов В.Я. Дыханова [Дыханов, 1997; 1998; 1999а; 1999б; 1999в; 2000; 2001а; 2001б], этнокультурного [Бошков, 1997а; 1997б; 2000; 2006; 2008] и этнополитического [Чижов, 2007б; 2007в; 2008] развития гагаузов современной Украины, динамики их численности [Чижов, 2007а], религиозной культуре [Георгиев, 2008] и др. [Ярмоленко, 1998а; 1998б; 1999а; 1999б; 2000а; 2000б; 2001а; 2001б]

В полной мере оценить достижения современного украинского гагаузоведения можно будет только с течением определенного времени. Однако уже сейчас можно утверждать, что сформировавшееся на Украине, прежде всего, в Одессе в 1990-х годах этнологическое гагаузоведение занимает достойное, заметное место в мировой палитре этой научной дисциплины.

Литература

Афанасьев Г.Е. Воспоминания о Викторе Ивановиче Григоровиче // Новороссийский университет в воспоминаниях современников. К 135-летию Одесского университета. Одесса, 1999.

Борзаковский П. Филипп Карлович Брун // Новороссийский университет в воспоминаниях современников. К 135-летию Одесского университета. Одесса, 1999.

Бачинский А.Д. Центральне болгарське училище в Комраті, 1868 р.: (З історії російсько-болгарських культурних зв'язків в другій половині XIX ст.) // З історії південних та західних слов'ян. Одеса, 1962.

Бачинский А.Д., Дихан М.Д. Червоноармійське // Історія міст і сіл УРСР. К., 1969.

Бачинский А.Д. Возз'єднання придунайських земель з Радянською Україною і початок соціалістичних перетворень у краї // Український історичний журнал. 1980. № 7.

Бачинский А.Д. В семье советской: Социалистическое строительство в Придунайских землях Украинской ССР. Киев-Одесса, 1984.

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 // ЗІФ. Вип. 16. Одеса, 2006.

Бошков В.М. Гагаузская проблематика в телерадиопространстве Одещины (1990-2007) // Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. 2008. Вып. 2.

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.

Взыскание господина Иванова // Григорович В.И. Собр. соч. Одесса, 1916.

Георгиев М.Г. Из религиозной культуры гагаузов. Село Александровка на Одещине // Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. 2008. Вып. 2.

Донесения об испытаниях в Тираспольском уездном училище, Кишиневской гимназии и о болгарских народных училищах в Бессарабии, представленные попечителю округа ординарным профессором Новороссийского университета В. И. Григоровичем // Григорович В. И. Собр. соч. Одесса, 1916.

Дыханов В. Я. Основные праздники календарного обрядового комплекса болгар и гагаузов Украины. 1. Гергьовден (Идерлес) и Димитровден (Касым): Генезис и семантика образов // ЗІФ. Вип. 5. Одеса, 1997.

Дыханов В. Я. Основные праздники календарного обрядового комплекса болгар и гагаузов Украины. 2. Гергьовден (Идерлес) и Димитровден (Касым): Обрядность // ЗІФ. Вип. 7. Одеса, 1998.

Дыханов В. Я. Культ умерших в календарной обрядности болгар и гагаузов Украины // История и культура болгар и гагаузов Молдовы и Украины. Сборник статей к 100-летию со дня рождения И. И. Мещеряка. Кишинев, 1999а.

Дыханов В. Я. Обряд жертвоприношения в традиционной духовной культуре болгар и гагаузов // Україна і Болгарія: віхи історичної дружби (матеріали міжнародної конференції, присвяченої 120-річчю визволення Болгарії від османського іга). Одеса, 1999б.

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., 1999в.

Дыханов В. Я. Традиционные системы календарных дат болгар и гагаузов // Археологія та етнологія Східної Європи: матеріали і дослідження. Одеса, 2000.

Дыханов В. Я. Календарна обрядовість болгар та гагаузів Південної України. Автореферат дис... канд. істор. наук. Киев, 2001.

Дыханов В. Я. Свята Різдваного поста у традиційному календарі болгар і гагаузів України // Етнічна історія народів Європи. Вип. 8. Киев, 2001.

Дяченко В.Д. Антропологическое исследование гагаузов Молдавской ССР // КСИЭ. Вып. 15. 1952.

Дяченко В.Д. Антропологічний склад українського народу. Порівняльне дослідження народів УССР і сусідніх територій. К., 1965.

Дяченко В.Д. Антропологический состав гагаузского народа (в связи с его происхождением) // Гагаузы. Исследования и материалы. М., 1993.

Иречек К.И. История болгар / Пер.: Брун Ф. К., Палаузов В. Н. Одесса, 1878.

Карпенко Ю. А. Топонимия болгарских сел Одесской области. (Вопросы топонимического взаимодействия языков) // Историческая ономастика. М., 1977.

Мутафчиев П. Мнимото преселение на селджушки турци в Добруджа през XIII в. // Мутафчиев П. Изток и запад в европейското средновековие. Избрано. София, 1993.

Наулко В. Етнічний склад населення Української РСР. Киев, 1965.

Наулко В. Карта сучасного етнічного складу населення Української РСР. Масштаб 1 : 1,5 млн. Киев, 1966а.

Наулко В. Географічне розміщення народів в УРСР. Киев, 1966б.

Скальковский А.А. Болгарские колонии в Бессарабии и Новороссийском крае. Одесса, 1848.

Скальковский А.А. Опыт статистического описания Новороссийского края. Ч. 2. Одесса, 1853.

Смольська А.К., Дьомін О.Б., Самойлов Ф.О. В.І. Григорович // Професори Одеського (Новоросійського) університету. Біографічний словник. Т. 2. Одеса, 2005.

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.

Чижов Г.П. К проблеме изучения динамики численности гагаузов Украины // Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. 2007а. Вып. 1.

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.

Шабашов А.В. Опыт сравнительного изучения болгарской и гагаузской систем родства (по материалам Южной Украины) // ЗО. 1995. № 3.

Шабашов А.В. Ойконимия болгарских населенных пунктов Юга Украины (Одесская, Кировоградская, Николаевская области) // Българска Бесарабия. Вып. 1. Болград, 1999а.

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. Мещерякова). Кишинев, 1999б.

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

Шабашов А.В. До реконструкції типології сім'ї болгар і гагаузів Південної Бессарабії у 10-х – 60-х роках XIX ст. 1. Постановка проблеми. Загальна типологія родини // ЗІФ. Вип. 12. Одеса, 2002б.

Шабашов А.В. До реконструкції типології сім'ї болгар і гагаузів Південної Бессарабії у 10-х – 60-х роках XIX ст. 2. Типологія та еволюція сім'ї у болгар і гагаузів // ЗІФ. Вип. 14. Одеса, 2003а.

Шабашов А.В. О некоторых антропологических особенностях гагаузов в связи с проблемой их этногенеза // Материалы Международной научно-практической конференции, посвященной 7-ой годовщине Гагауз Ери (Гагаузии) «О развитии научных исследований в области истории гагаузского народа и проблем экономического становления современной Гагаузии». 21-23 декабря 2001 г. Т. 1. История и этнография. Комрат, 2003б.

Шабашов А.В. Мир родства древних тюрков // Науковий вісник Миколаївського державного університету. Вип. 11. Історичні науки. Збірник наукових праць. Миколаїв, 2005.

Шабашов А.В. Динамика этнического состава Болградского района Одесской области в XIX–XX вв. Заселение района. 1810–1862 гг. // Юго-Запад. Одессика. Историко-краеведческий научный альманах. Вып. 1. Одесса, 2006а.

Шабашов А.В. Этногенез // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинэу, 2006б.

Шабашов А.В. Терминология родства и система терминов родства // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинэу, 2006в.

Шабашов А.В., Дыханов В.Я. Особливості традиційної календарної обрядовості гагаузів України // Етнонаціональний 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., Шабашова М.Н. Гагаузско-чувашские лингвистические параллели // Этногенез и этническая история гагаузов. Материалы и исследования, посвященные 150-летию В.А. Мошкова. Вып. 1. Кишинев-Етулия, 2002.

Ярмоленко М.І. Поселення гагаузів в Придунав'ї // Науковий вісник Ізмаїльського державного педагогічного інституту. 1998а. Вип. 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, 1998б.

Ярмоленко М.І. Гагаузи (історія і сучасність) // Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень. 1999а. Вип. 8.

Ярмоленко М.І. Общность элементов материальной и духовной культуры гагаузов и болгар, компактно проживающих на юге Украины // Наша школа. 1999б. № 2-3.

Ярмоленко М.І. Церква і школа – провідники освіти і культури гагаузького 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. Л., 2001б.

И.А. Субботина

РАССЕЛЕНИЕ ГАГАУЗОВ В РОССИИ

Россия является третьей страной на постсоветском пространстве, после Молдавии и Украины, где весьма значительна численность гагаузов. По данным переписи населения 1959 г., в России проживало лишь 3,0 тыс. гагаузов, причем наибольшей концентрацией гагаузского населения выделялись области и республики, входящие сейчас в Южный Федеральный округ (табл. 1). В них было сосредоточено свыше четверти (25,7%) российских гагаузов, или 0,8 тыс. человек, при этом самой большой численностью обладали Ростовская обл. (0,5 тыс. чел.), Северо-Осетинская АССР (0,2 тыс. чел.) и Чечено-Ингушская АССР (0,1 тыс. чел.).

Гагаузы Северной Осетии, Чечено-Ингушетии и Кабардино-Балкарии были сконцентрированы на небольшой территории, которая частями входила в состав этих трех республик в месте их пограничья. По мнению местных исследователей, гагаузы появились в этих краях в 1920-1930-х гг. [Коков Дж.Н., 1974. С. 156-157; 1979. С. 47].

Но автору удалось найти в Государственных архивах Кабардино-Балкарии и Северной Осетии материалы, свидетельствующие о том, что впервые гагаузы появились на Северном Кавказе, по всей вероятности, не в начале XX века, не 1920-30-е годы, а во второй половине XIX века, точнее, после отмены крепостного права в России [см. подробнее: Субботина, 2009], переселившись из Бессарабии и Таврической губернии, вначале арендовав, а затем купив в этих краях земли через Государственный крестьянский земельный банк. В 1918 г. их хозяйства были разорены и разграблены, вследствие набегов горцев, и гагаузы вынуждены были переселиться в Семипалатинскую губернию, а в 1925 г. обратились с просьбой к руководству КБР разрешить им «вернуться на Родину», т.е. на Северный Кавказ [Субботина, 2007. С. 249-263]. И именно это возвращение гагаузов из Семипалатинской губернии в места их прежнего проживания в Малой Кабарде

было воспринято исследователями как первоначальное появление гагаузов в этих краях.

Помимо южных районов России, перепись 1959 г. зафиксировала существенную численность гагаузов в Челябинской (0,4 тыс. чел.) и Курганской (0,1 тыс. чел.) областях. Это были остатки спецпоселенцев, депортированных с юга Молдавии в 1949 гг.: названные области РФ входили в число районов размещения этого контингента спецпоселенцев. «По данным на 5 августа 1949 г., среди 12 957 проживавших в Курганской обл. спецпоселенцев, высланных незадолго до этого из Молдавии, было 655 гагаузов» [Земсков, 2005. С. 156]. Всего же, по данным на 1 января 1955 г., среди 1 690 049 находившихся на разных территориях СССР спецпоселенцев было 1376 гагаузов [Земсков, 2005. С. 239], часть которых, возможно, осталась в районах поселений, где их застала перепись 1959 г.

В остальных областях и республиках России гагаузов или не было вовсе, или их численность была столь ничтожно малой, что, по результатам разработки и публикации материалов переписи 1959 г., гагаузы были объединены с представителями других народов в общую графу «другие национальности» и выделить их из общей численности населения не представлялось возможным.

К 1970 г. численность гагаузов в России возросла незначительно – с 3,0 до 3,7 тыс. чел., но картина расселения по территории республики стала более пестрой. В южных районах РФ, занимавших первые места по численности гагаузского населения среди российских регионов, где в 1959 г. было сосредоточено более четверти всех гагаузов России, абсолютная численность изучаемой этнической группы немного выросла – с 0,8 до 0,9 тыс. чел., но составила уже менее четверти всех гагаузов республики. Существенно сократилась численность гагаузов в Чечено-Ингушетии (в 4 раза) и Северной Осетии (в 2,5 раза), а также в Ростовской обл. (в 1,5 раза). Но одновременно с этим заметной стала численность гагаузов в Краснодарском и Ставропольском краях и Волгоградской обл. Вполне вероятно, что часть гагаузов в этот период переселилась из автономных республик Северного Кавказа в ближайшие «русские» области России.

Вторым по концентрации гагаузов регионом России в 1970 г. стал Северо-Запад, где перепись зафиксировала 0,8 тыс. гагаузов, или 21,5% их численности в РФ, причем наибольшим потенци-

алом гагаузского населения выделялись Вологодская область и Карелия. Заметной стала численность гагаузов в Архангельской обл., Коми АССР и г. Ленинграде. В вышеозначенных областях увеличение числа гагаузов было обусловлено их трудовыми миграциями, чаще всего – на лесоразработки, т.е. традиционным отходничеством.

Третьим по степени сосредоточения гагаузского населения был Приволжский регион, где в 1959 г. гагаузов практически не было, а к 1970 г. их число составило 0,6 тыс. чел., или 15,2% всех российских гагаузов. Самой большой численностью гагаузов в этом регионе выделялась Пермская обл., где в эти годы активно велась разработка леса.

В Уральском регионе численность гагаузов за прошедшие 11 лет (1959-1970 гг.) выросла с 0,4 до 0,5 тыс. чел., причем в Челябинской и Курганской обл. она заметно сократилась, а в Свердловской обл. составила 0,2 тыс. чел., что могло быть связано с межобластными миграциями гагаузов Уральского региона.

Существенной стала численность гагаузов в Центральном регионе (0,5 тыс. чел.), причем особенно заметно шло это пополнение в Москве и Московской обл., а также ближайших к столице Калужской и Тульской обл.

К 1970 г. становится заметной численность гагаузов в Сибири (0,3 тыс. чел.), прежде всего в Кемеровской обл., а также на Дальнем Востоке (0,1 тыс. чел.).

Таким образом, в период с 1959 по 1970 гг. география расселения гагаузов в России существенно расширилась. Если раньше районы их пространственного размещения ограничивались Ростовской обл., республиками Северного Кавказа, а также остатками спецпоселенцев в Челябинской и Курганской обл., то к 1970 г. гагаузы появились в Северо-Западных районах России (Архангельская, Вологодская обл., республики Коми и Карелия), в Поволжье (Пермская обл.), Центральных районах (Москва и Московская обл.), а также в Сибири (Кемеровская обл.) и даже на Дальнем Востоке.

Десятилетие 1970-79 гг. отличалось самым незначительным приростом гагаузского населения в России (с 3,7 до 4,2 тыс. чел.), но рисунок их расселения трансформировался, что было связано с изменением направлений внутрироссийских миграций гагаузов. По-прежнему, лидирующим по численности оста-

вался Южный регион (1,0 тыс. чел., или 23,1% всех гагаузов России) с доминантой в Ростовской обл. и Краснодарском крае. Но теперь вторым по значимости становится Центральный регион, где за прошедшее десятилетие численность гагаузов выросла более чем в полтора раза, составив 20,6% российских гагаузов, особенно увеличившись во Владимирской, Калужской обл. и Москве.

Заметно (почти в 3 раза) возросла численность гагаузов на Дальнем Востоке за счет Якутии и Амурской обл., составив 6,6% всех гагаузов РФ.

Несколько увеличилась численность гагаузов на Урале (за счет Тюменской обл.) и в Сибири (за счет Красноярского края и Иркутской обл.), но удельный вес этих территорий в общей картине расселения остался прежним.

Существенно снизилась численность и доля гагаузов (с 21,5% до 15,0%), проживавших в Северо-Западном регионе, за счет Вологодской обл. и Карелии, абсолютный потенциал гагаузов в которых сократился в 5-7 раз.

Уменьшилась численность гагаузов и в Приволжском регионе, за счет сокращения их числа в Пермской обл. в 2,5 раза.

Как видим, за прошедший период (1970-79 гг.) при незначительном росте численности гагаузов в России картина их расселения существенно изменилась: при сохраняющейся доминанте южных областей гагаузы продолжили свое движение по восток России. Прошедшая в предыдущее десятилетие по Северо-западу РФ «гагаузская миграционная волна» отхлынула к Центру, наполнив Москву и соседние с ней области заметным числом гагаузов, а затем, перевалив через Урал, прокатилась по Сибири к Дальнему Востоку, «встречь солнца», оставив «гагаузские островки» в Тюменской, Иркутской обл. и Красноярском крае.

Наконец, последнее перед распадом СССР десятилетие (1979-1989 гг.) стало «девятым валом» гагаузской миграции, увеличив численность гагаузов в России в 2,5 раза – с 4,2 до 10,0 тыс. чел. Особенно быстрыми темпами росла абсолютная численность гагаузов на Дальнем Востоке (в 6,2 раза): в Хабаровском крае (более чем в 20 раз), Якутии (в 6 раз), в Приморском крае (в 4 раза), Амурской обл. (в 3 раза). Столь значительный рост числа гагаузов на Дальнем Востоке привел к тому, что этот регион обогнал

по численности и удельному весу Южный регион традиционного расселения гагаузов в России, заняв третье место после Центрального и Уральского округов (соответственно 20,9%, 18,1% и 16,9% всех гагаузов России) (табл. 1).

Численность гагаузов в Центральном регионе росла в означенный период темпами, средними по России, став особенно заметной в Москве и Московской обл., Смоленской, Калужской и Владимирской обл.

Темпы роста числа гагаузов в Уральском регионе были выше средних по России: в прошедшее десятилетие их численность здесь выросла в 3 раза, главным образом за счет Тюменской обл. (где она увеличилась почти в 10 раз), в т.ч. Ханты-Мансийского АО (в 10,5 раз) и Ямало-Ненецкого АО (в 25 раз).

Несмотря на продолжающийся интенсивный рост абсолютной численности гагаузов на всей территории России, темпы этого роста были значительно ниже среднероссийских в Южном, Сибирском и Северо-Западном регионах, что привело к сокращению удельного веса этих районов в картине расселения гагаузов в России. Так, доля Южного региона снизилась с 23,1% в 1979 г. до 13,6% в 1989 г., Сибирского – с 9,9% до 7,5%, Северо-Западного – с 15,0% до 12,2%.

В Приволжском регионе темпы роста численности гагаузов были близки к среднероссийским, что позволило этому региону сохранить свою относительную численность гагаузского населения. В это десятилетие особенно заметным был приток гагаузов в Пермскую обл., Мордовию, Горьковскую (Нижегородскую), Куйбышевскую (Самарскую) обл.

11 лет спустя после распада Советского Союза, к 2002 году, времени проведения Всероссийской переписи населения, численность гагаузов в РФ выросла до 12,2 тыс. чел., или на 22%, по сравнению с 1989 г. Но темпы роста гагаузского населения этого десятилетия были в 6 раз ниже темпов предыдущего (1979-89 гг.).

К этому периоду обозначились два округа, в которых концентрация гагаузов была наибольшей: это Центральный ФО, в котором проживала почти треть (30,7%) всех гагаузов России, и Уральский ФО, где была сосредоточена почти четверть (24,1%) российских гагаузов. Во всех остальных федеральных округах России концентрация гагаузов достигала 7-11% (табл. 1).

Таблица 1

Динамика расселения гагаузов в России (чел.)

Регионы	1970 г.	1979 г.	1989 г.	2002 г.	1979 в % к 1970	1989 в % к 1979	2002 в % к 1989	2002 в % к 1970
В целом по России	3704	4176	10040	12210	113	240	122	330
Центральный	524	862	2097	3754	164	243	179	716
Северо-Западный	797	628	1228	1178	78	196	96	148
Южный	895	966	1365	1305	108	141	96	146
Приволжский	564	498	1269	1074	88	255	85	190
Уральский	510	585	1813	2951	103	310	163	518
Сибирский	336	414	748	1054	123	181	141	314
Дальневосточный	108	276	1698	894	256	615	53	828

Таблица 2

**Расселение гагаузов по областям и республикам России
(1959-2002 гг.) (чел.)
(по данным переписей населения 1959, 1970, 1979, 1989, 2002 гг.)**

Республики и области России	1959 г.	1970 г.	1979 г.	1989 г.	2002 г.
Всего по РФ:	3012	3704	4176	10400	12210
в том числе					
Центральный ФО:	Н/св.	524	862	2097	3754
Белгородская обл.	Н/св.	13	8	36	192
Брянская обл.	Н/св.	10	9	34	81
Владимирская обл.	Н/св.	5	102	142	173
Воронежская обл.	Н/св.	51	54	108	185
Ивановская обл.	Н/св.	14	27	103	104
Калужская обл.	Н/св.	98	144	184	323
Костромская обл.	Н/св.	5	45	83	103
Курская обл.	Н/св.	4	24	44	101
Липецкая обл.	Н/св.	2	11	52	68
Московская обл.	Н/св.	134	115	284	677
г. Москва	Н/св.	113	152	352	1001
Орловская обл.	Н/св.	1	3	30	32
Рязанская обл.	Н/св.	-	18	83	97
Смоленская обл.	Н/св.	1	48	250	187
Тамбовская обл.	Н/св.	5	4	24	51
Тверская обл.	Н/св.	7	35	107	125
Тульская обл.	Н/св.	54	40	80	150
Ярославская обл.	Н/св.	7	15	101	104
Северо-Западный ФО:	Н/св.	797	628	1228	1178
Республика Карелия	Н/св.	115	13	37	33
Республика Коми	Н/св.	88	126	201	155
Архангельская обл.	Н/св.	89	81	108	57
Вологодская обл.	Н/св.	270	49	68	70
Калининградская обл.	Н/св.	32	22	78	79
Ленинградская обл.	Н/св.	74	122	125	187
г.Санкт-Петербург	Н/св.	80	116	311	312
Мурманская обл.	Н/св.	31	57	150	118

Таблица 2 продолжение

Республики и области России	1959 г.	1970 г.	1979 г.	1989 г.	2002 г.
Новгородская обл.	Н/св.	15	20	50	76
Псковская обл.	Н/св.	3	22	97	91
Южный ФО:	775	895	966	1365	1305
Республика Адыгея	Н/св.	13	8	14	20
Республика Дагестан	Н/св.	29	25	8	7
Республика Ингушетия*	134	35	67	38	-
Кабардино-Балкарская Республика	Н/св.	26	13	25	34
Республика Калмыкия	Н/св.	35	4	2	5
Карачаево-Черкесская Республика	Н/св.	18	10	7	15
Республика Северная Осетия - Алания	154	63	68	83	48
Чеченская Республика*					7
Краснодарский край	Н/св.	142	179	313	321
Ставропольский край	Н/св.	93	117	157	170
Астраханская обл.	Н/св.	13	13	26	22
Волгоградская обл.	Н/св.	100	101	200	228
Ростовская обл.	487	328	361	492	428
Приволжский ФО:	Н/св.	564	498	1269	1074
Республика Башкортостан	Н/св.	43	18	51	65
Республика Марий-Эл	Н/св.	20	10	21	28
Республика Мордовия	Н/св.	5	19	188	16
Республика Татарстан	Н/св.	14	49	43	54
Удмуртская Республика	Н/св.	10	38	52	63
Чувашская Республика	Н/св.	40	4	13	19
Кировская обл.	Н/св.	17	16	55	57
Нижегородская обл.	Н/св.	65	58	168	170
Оренбургская обл.	Н/св.	23	20	95	96
Пензенская обл.	Н/св.	6	13	24	24
Пермская обл.	Н/св.	262	102	227	198
Самарская обл.	Н/св.	-	72	161	108

Таблица 2 окончание

Республики и области России	1959 г.	1970 г.	1979 г.	1989 г.	2002 г.
Саратовская обл.	Н/св.	45	67	119	116
Ульяновская обл.	Н/св.	14	12	52	60
Уральский ФО:	425	510	585	1813	2951
Курганская обл.	52	17	16	28	28
Свердловская обл.	Н/св.	228	204	316	202
Тюменская обл.	Н/св.	14	125	1205	2573
Челябинская обл.	373	251	240	264	148
Сибирский ФО:	Н/св.	336	414	748	1054
Республика Алтай	Н/св.	3	8	3	3
Республика Бурятия	Н/св.	2	13	34	29
Республика Тыва	Н/св.	-	1	-	2
Республика Хакасия	Н/св.	2	5	24	31
Алтайский край	Н/св.	40	42	47	62
Красноярский край	Н/св.	41	71	197	370
Иркутская обл.	Н/св.	27	67	131	257
Кемеровская обл.	Н/св.	150	100	135	81
Новосибирская обл.	Н/св.	33	18	31	48
Омская обл.	Н/св.	23	24	17	55
Томская обл.	Н/св.	5	45	53	51
Читинская обл.	Н/св.	10	20	76	65
Дальневосточный ФО:	Н/св.	108	276	1698	894
Республика Саха (Якутия)	Н/св.	13	65	386	297
Приморский край	Н/св.	36	58	211	116
Хабаровский край	Н/св.	23	29	626	215
Амурская обл.	Н/св.	13	58	177	129
Камчатская обл.	Н/св.	7	13	48	25
Магаданская обл.	Н/св.	6	19	71	22
Сахалинская обл.	Н/св.	4	20	52	37
Еврейская АО	Н/св.	-	5	100	42
Чукотский АО	Н/св.	1	9	27	11

* До переписи 2002 г. учитывалась в составе Чечено-Ингушской республики

Самый большой вклад в увеличение численности гагаузов Центрального ФО был сделан Москвой и Московской обл. Если в целом по территории округа численность гагаузов в период с 1989 по 2002 гг. возросла в 1,8 раза, то количество гагаузов в Москве за тот же период увеличилось в 2,8 раза, а Московской обл. – в 2,4 раза. Уральский ФО наращивал темпы роста численности гагаузов главным образом за счет Тюменской обл., где с 1989 по 2002 гг. абсолютная численность гагаузов выросла в 2 с лишним раза, особенно в Ямало-Ненецком и Ханты-Мансийском АО.

Таким образом, к 2002 г. в России сложилось несколько очагов повышенной концентрации гагаузского населения. Это, в первую очередь, Тюменская обл., где было сосредоточено 21,1% российских гагаузов, особенно такие ее субтерритории как Ханты-Мансийский АО и Ямало-Ненецкий АО. Вторым крупным очагом сосредоточения гагаузов явились Москва и Московская обл., на территории которых было сконцентрировано 13,7% гагаузов России.

В РФ можно выделить еще несколько областей и республик, где доля гагаузов составила от 2 до 4% всего гагаузского населения России: это Ростовская обл. (3,5%), Красноярский край (3,0%), Краснодарский край (2,6%), г. Санкт-Петербург (2,6%), Калужская обл. (2,6%), Якутия (2,4%) и Иркутская обл. (2,1%) (табл. 2).

Пополнение всех этих территорий России гагаузским населением шло исключительно за счет активных миграций сюда представителей этого народа.

Литература

- Земсков В.Н. Спецпоселенцы в СССР. 1930-1960. М., 2005.
 Коков Дж.Н. Адыгская (черкесская) топонимика. Нальчик, 1974.
 Коков Дж.Н. Адыгские этнонимы. Нальчик, 1979.
 Субботина И.А. Гагаузы: расселение, миграция, адаптация. М., 2007.
 Субботина И.А. К истории появления гагаузов на Северном Кавказе // Курсом изменяющейся Молдовы. Т. 7. Гостеприимств и ярмарки как институты соционормативной культуры. М., 2009. С. 386-402.

С.С. Булгар

ГАГАУЗЫ ГРЕЦИИ

Гагаузы Греции – это одна из самых малоисследованных групп гагаузов Балканского полуострова. Первые сведения о них, а точнее – об их предках «сургучах» (гагаузах, проживающих в окрестностях г. Андрианополя) – в конце XIX в. даёт Константин Иречек в статье «Неколко белешки върху остатоците от печенези, кумани, как то и върху тѣй наречените народи гагаузи и сургучи в днешка България». Он пишет: «Уголок сургучей я знаю понаслышке. Их становище – 5 – 6 сёл в Одринском округе и несколько поселений в Хафсе и Баба-Ескиси, по пути из Одрина в Царьград. В Кызел-Агаче в Восточной Румынии в низовье Тундженской долины я слышал, что их называют также Зелевци. Они, должно быть, абсолютно похожи на гагаузов; они – православные христиане, говорят по-турецки и в большинстве своем – виноделы».

В 1903 году русский этнограф В.А. Мошков совершил путешествие на Балканский полуостров, в ходе которого побывал у сургучей (гагаузов) Андрианопольского вилайета. В.А. Мошкову удалось посетить лишь одно из гагаузских сёл под названием Кара-Касым, хотя исследователь упоминает о семнадцати «сургучских сёлах». По его подсчётам, сургучей-гагаузов в казах (волостях) Андрианополя, Демоника, Узун-Кёпрю, Баба-Эски и Лозенград проживало 7330 «душ обоего пола». Гагаузов-сургучей В.А. Мошков смог посетить только на короткий срок, хотя за один день пребывания в с. Кара-Касым он смог собрать «довольно порядочно материала и составил этнографическую карту ближайших окрестностей Адрианополя» (Едирне). В этой местности гагаузы-сургучи жили в сёлах Азатлы, Кара-Касым, Олпаша, Шараплар, Аслаан, Кулели, Имам Пазар, Османлий, Карасыклий, Татаркиой. Гагаузы жили также в городе Хавса и недалеко от города Димотика в селе Инджекиой. В.А. Мошков отметил, что сургучей в Адрианополе «называют не только этим именем, но ещё и гагаузами». Относительно языка гагаузов-сургучей Мошков пишет, что он «чрезвычайно близок к наречию болгарских гагаузов» [Градешлиев, 1998. С. 434]. Оставаясь верным

себе, Мошков указывает на диалектные отличия языка сургучей. В частности, интересно, что гагаузы-сургучи, отвечая на вопрос утвердительно там, где болгарские гагаузы говорят на болгарском «да», а османы «эввет», сургучи говорят, как немцы, «йа» или «йо». У гагаузов-сургучей Мошков нашёл сохранившийся культ камня. Он отметил, что гагаузы-сургучи, живущие в сёлах вокруг г. Адрианополя (Едирне), ставят на могилу камни, на которых рисуют человеческие фигуры и знаки профессии погребённого. Если «земледелец, то рисуется плуг, запряжённый волами, если скотовод, то человек, гонящий баранов, если женщина, то веретено» [Мошков, 2005. С. 58]. К сожалению, этнография гагаузов Греции почти не изучена, тогда как они сохранили очень много интересного фольклора, песен, танцев [Bulgar, 2001. S. 2].

Что касается термина «сургуч», то современным гагаузам Греции, потомкам выходцев из сёл Кара-Касым, Шараплы, Олпаша и др., он неизвестен. Почему-то не ведают о понятии «сургуч» и старые люди, с родителями которых встречался Мошков в 1903 г. Современные гагаузы Греции знают только этноним «гагауз». Объяснение этому феномену можно найти в средневековых османских документах, где упоминается такая категория населения, как «сюрюн» (т.е. переселенец, сосланный). Это подтверждается другими фактами. Во время русско-турецкой войны 1829-1830 гг. многие жители черноморского побережья Болгарии были переселены властями в другие регионы империи. Некоторая часть гагаузов обосновалась во Фракии. По свидетельствам старожителя г. Орестиада Антониоса Каитоса, село Шараплы, откуда родом его родители, было основано в 1830 г. Таким образом, понятие «сургуч», «сюрюн», «сюрюнч» является социальным, а не этническим. Во времена Мошкова понятие «сургуч», «сюрюн», «сюрюнч» ещё бытовало, но со временем социальное понятие утратилось, а национальное «гагауз» – сохранилось [Османская империя..., 1990. С. 152].

Болгарский исследователь К. Младенов в 1938 г. изучал переселенцев из Турции из села Азатлы, Татаркиой, Олпаша, которые поселились в Болгарии. Именно из этих сёл часть гагаузов переселилась в Грецию. К. Младенова интересовал также вопрос, кем себя считают переселенцы из этих сёл в этническом плане. Переселенцы считали себя гагаузами. Никто из них не назвал себя сургучом [Младенов, 1938. С. 55].

Некоторое количество гагаузов из вышеуказанных сёл, например, Азатлы, Татаркиой, Инджекиой, Лозенград, в 1923 году переселились в Болгарию, где они поселились в различных сёлах и городах. Переселенцы из сел Азатлы, Олпаша обосновались в Елховской околии, в сёлах Голям Монастир (40 семей), Каменна река (6 семей), Синапово (5 семей), Кирилово (50 семей), город Ямбол (100 семей). В Ямбльской околии и Крумово (5 семей), переселенцы из села Татаркиой осели в Меден Кладенец (15 семей), Ботево (10 семей), Межда (10 семей), Генерал Тошево (15 семей), несколько семей из Инджекиой и Лозенграда поселились в городе Хасково, и ещё ряд семей разошлись по городам Нова Загора, Стара Загора и Бургас [Младенов, 1938. С. 54].

Приведём в качестве примера основные фамилии и имена гагаузов из села Азатлы: Шополар, Джелязкоолар Танаш, Мирлиолу Тодор, Караиованолу Миту, Карыйоланолу Добри, Караколю; из села Олпаша: Карагенчоолар, Ютебири Иван, Камбуролу Йорги, Дедеоулу Костанди, Чулиувек Желю, Бекяр Ристу, Камбос Анасташ, Питоулу Димиш, Ангел Паскалоулу, Тонулу Анасташ, Стянуолу Димиш, Кукаулу Танаш, Баджук Димитро, Чапкынолу Димит [Младенов, 1938. С. 60].

В Восточной Фракии гагаузы жили до 1923 года в 26 сёлах, к востоку от реки Эврос (Марица, Мерич) и к северу от реки Эргинис (Эргене), между городами Андрианополь (Эдирне), Саранда Эклисьес (Кыркларели), Артискос (Бабаэски) и Макра Гефира (Узункёпрю).

До 1923 года гагаузы, проживавшие в окрестностях города Андрианополя (Едирне), а также близ города Лозенград (Кыркларели), в период первой балканской войны в 1911 г. и второй балканской войны в 1913 г., во время первой мировой войны 1914 г. и войны Турции с Грецией в 1919-1922 гг., пережили много лишений и страданий. Все гагаузские сёла неоднократно оказывались в зоне боевых действий, в результате чего жители покидали свои жилища, а их имущество было разорено и уничтожено.

В 1922 г., в соответствии с Лозаннским соглашением, гагаузы, проживавшие в Турции вместе с греческим населением, переселились в Грецию, а турецкое население из Греции – в Турцию. Переселение осуществлялось в сложных политических условиях.

Гагаузские переселенцы обосновывались в основном в двух районах Греции, находящихся на значительном удалении друг

от друга. Большая часть гагаузов, переселившихся из Турции, поселилась в греческой Фракии. Здесь были основаны города Неа Орестиада, Тригоно, Кипринос и сёла Ано Сагини, Като Сагини, Ано Инои, Като Инои, Лепти, Фурио, Аммовуно, Керамос, Спилео, Дилофо, Филадельфия, Евгенико, Амфия, Неа Каллисти, Асома-ти, Состис, Газарос, Месорахи, Митруси, Калохори, Периволаки, Лангадас.

Одним из 26 сёл гагаузов в Восточной Фракии было и Шарап-лар, называемое также Шербеттар или Краснохори. С обменом населением прибывшие в 1923 году в Грецию беженцы-гагаузы села Шараплар обосновались на окраине города Неа Орестиада, основав село Инои. Вскоре село разделилось на два поселения, на Като (нижний) Инои и Ано (верхний) Инои, которые в настоящее время составляют 2 из 7 прилегающих пригорода города Неа Орестиада. Название Инои является греческим толкованием названий Шараплар и Краснохори, старого села этих гагаузов-беженцев, которые означают «винное село».

Город Неа Орестиада также был создан в период 1923 года гагаузскими и другими греческими беженцами из Восточной Фракии. Город расположен в северо-восточном краю области Эврос в Западной Фракии, в долине одноимённой реки, недалеко от её русла и является экономическим и административным центром одной из крупнейших равнин Греции. Это растущий город, и вместе с 7-ю пригородами он насчитывает около 20 тысяч человек, большая часть из которых – гагаузы.

Вторая группа гагаузов – это в основном переселенцы из села Кара Халил (в окрестностях Лозенграда), которые основали новое село Хрисохорафа в греческой Македонии [ΑΡΓΥΡΙΑΔΗΣ ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΔΑΣΚΑΛΟΣ..., 2002. С. 173-175].

Третья группа гагаузов проживает в Греции в городе Неа Зихни, но гагаузы там не являются переселенцами. Они – коренные жители этого города. Необходимо пояснить, что в десяти километрах от Неа Зихни находится старинная крепость Зихна и развалины села Зихна. В исторических источниках крепость Зихна упоминается с XIII в. В легендах и преданиях зихненских гагаузов рассказывается о том, что их предки жили рядом с крепостью и пережили времена османского нашествия и захват самой крепости. Гагаузы, проживающие в городе Неа Зихни, считают себя «хасыл гагаузами» [ΠΡΑΖΙΟΥΤΗΣ ΔΑΣΚΑΛΟΣ..., 1998. С. 165-167].

Гагаузы также проживают (но в меньшинстве) в городах Ираклия и Салоники, и сёлах Канадас, Пиргос, Клисос, Залтос, Агиос Христофорос.

Признанным центром культуры гагаузов Греции является город Орестиада, где проживает около 25 тыс. жителей, большинство из которых – гагаузы. В этом городе создано культурное общество «Гагаузос», руководит которым Янис Пападопулос (Попазоглу). Именно это общество установило связь с гагаузами Молдовы и в 1996 г. пригласило делегацию гагаузов из Молдовы, а также коллектив «Кадынжа» для участия в фольклорном фестивале в Греции. После установления связей делегация греческих гагаузов побывала с визитом в Молдове. Связи гагаузов Греции и Молдовы окрепли с 1996 по 2009 гг. Различные делегации, студенческие группы, фольклорные коллективы побывали у гагаузов Греции. В 2007 году в г. Орестиада прошёл фестиваль фольклорных коллективов гагаузов Греции, куда была приглашена и делегация из Гагаузской автономии Республики Молдова.

В 1991 г. гагаузы поселения Ано Инои создали фольклорное и культурное общество «Красохори», которое называли так в честь их старого села в Восточной Фракии. Деятельность общества является многогранной и касается, главным образом, защиты и распространения богатого культурного наследия жителей Ано Инои, знакомства с нравами, обычаями и музыкально-танцевальными традициями гагаузов. В обществе действуют танцевальные группы для детей и взрослых, которые участвуют на различных фестивалях народных танцев, танцуют и поют народные танцы и песни Ано Инои, одетые в подлинные фракийские гагаузские народные костюмы.

Общество установило ежегодно, 27 августа, по случаю престольного праздника часовни Святого Фанурия в Ано Инои, организацию культурных мероприятий, посвященных селу Шарплар (Красохори), незабываемой родине гагаузов в Восточной Фракии. Оно также организует культурные мероприятия и на престольном празднике центрального храма Ано Инои, посвящённого Святому Великому мученику Димитрию.

Цели общества включают в себя активизацию деятельности жителей Ано Инои, направленных на охрану окружающей природной среды, культуру и благоденствие, а также на сбор и про-

движение их богатого фольклора. Исходя из этого, общество призывает всех, кто придерживается той же идеи, поддержать эти усилия по обеспечению лучшего и более качественного будущего для новых поколений.

Необходимо отметить, что большое влияние на активизацию национального самосознания гагаузов Греции оказали прошедшие в Комрате два Всемирный конгресса гагаузов (в 2006 и в 2009 гг.). На I Всемирном конгрессе гагаузов выступил на гагаузском языке Георгиос Гонас (Греция) и сказал: «Мы приехали на Всемирный Конгресс гагаузов с большим желанием и интересом. Уже несколько лет мы поддерживаем связи с гагаузами Молдовы. Наше село называется Хрисохорафа, оно расположено в греческой Македонии. К нам приезжало несколько делегаций из Гагаузии. Наконец-то мы здесь, на конгрессе. Очень нам понравилось, как организован конгресс. Города и сёла красивые и аккуратные. Желаем всего самого наилучшего гагаузам и народам Молдовы» [Первый Всемирный конгресс гагаузов, 2006. С. 58].

В настоящее время одним из очагов гагаузской культуры в Греции является село Хрисохорафа, основанное гагаузами – переселенцами из села Кара Халиль в 1922 г. По рассказам старожил, в селе Кара Халиль жили зажиточные крестьяне, имевшие достаточно земли, занимавшиеся также разведением крупного рогатого скота. Как память о былых традициях, в селе Хрисохорафа сохранилось единственное в Греции поголовье буйволов. По легенде, переселенцы искали место для поселения у реки или озера. Так было выбрано место у озера. Владелец фермы по разведению буйволов, Гонас Георгиос, один из знатоков гагаузской культуры.

В 50-е годы XX в. сотни жителей села Хрисохорафа эмигрировали в США. Большинство из иммигрантов обосновалось в пригороде Бостона, став процветающими предпринимателями. Тем не менее, они сохраняют связь со своим селом.

В селе Хрисохорафа создан фольклорный коллектив, хорошо известный в регионе. Коллектив восстановил и исполняет старинные танцы «Талим хавасы», «Калинон», «Пирпириконтас», «Трит пит хавасы», «Нтохили», «Кавал», «Атбик хавасы», «Нтеми хавасы», «Топал хавасы», «Рава хавасы», «Пипери», «Тавшан хавасы» [Χρήτος Στ. Κοζαρίδης, 2009. С. 263-279].

Необходимо отметить, что рост национального самосознания гагаузов Греции проявляется также в том, что из их числа появляются исследователи истории, культуры, музыки гагаузов. Примером тому является изданная в 2009 г. книга автора Христоса Казаридиса «Этногенез гагаузов».

Литература

- Градешлиев И. Гагаузы. // Одесса, 1998.
- Мошков В.А. Турецкие племена на Балканском полуострове. Отчёт о поездке на Балканский полуостров летом 1903 г. // Chişinău, 2005.
- Османская империя. Государственная власть и социально-политическая структура // Москва, 1990.
- Первый Всемирный конгресс гагаузов. Chişinău, 2006.
- ΑΡΓΥΡΙΑΔΗΣ ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΔΑΣΚΑΛΟΣ. ΚΑΡΑ ΧΑΛΗΑ Η ΧΑΜΕΝΗ ΠΑΤΡΙΔΑ. Χριστοφωρα Σερρων 2002.
- Bulgar S. Greþiya gagauzlarə.Sabaa yəldəzə. 2001, № 15.
- Младенов К. Одринские гагаузы // Архив за поселищни проучвания // София, 1938.
- ΠΡΑΞΙΟΥΤΗΣ ΔΑΣΚΑΛΟΣ Ι.Γ. Η ΖΙΧΝΗ ΔΙΑ ΜΕΣΟΥ ΤΩΝ ΑΙΩΝΩΝ. 2η ΕΚΔΟΣΗ. Νέα Ζιχνη 1998.
- Χρηστός Στ. Κοζαρίδης. Εμεις οι Γκαγκαβουζήδες (Ταυτότητες – Ιστορικές πηγές και η πορεία μας μέσα στο χρόνο). ΠΑΡΑΤΗΡΗΤΗΣ. Κομοτηνή 2009.

РАЗДЕЛ II

АКТУАЛИЗАЦИЯ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ – ВЫЗОВЫ ВРЕМЕНИ

В.И. Сырф

УСТНОЕ НАРОДНО-ПОЭТИЧЕСКОЕ ТВОРЧЕСТВО ГАГАУЗОВ

Устное народно-поэтическое творчество 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 других 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*, 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 функцио-

нальной направленности. В целом, всё устное народно-поэтическое творчество гагаузов может быть дифференцировано, на наш взгляд, по следующим разделам:

1. Песенные жанры (*türkü janraları*).
2. Прозаические жанры (*annatma janraları*).
3. Афористические жанры (*özlü söz janraları*).

4. Отдельно от данных разделов следует рассматривать вопрос о так называемом «*дастанном эпосе*» [Чимпоеш, 1997]. На наш взгляд, корректнее 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, поющими 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. Все это объясняется тем, что у гагаузов намного сильнее развиты традиции сказочного эпоса, чем героического и/или романтического.

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. С. 18]. Версии общетюркского прозаического *дастана* «*Тахир и Зохра*» 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 janraları*) на протяжении долгого времени находились в центре внимания известного гагаузоведа Л.А. Покровской, в одной из последних работ ею была предложена их окончательная классификация [Покровская, 2008. С. 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 *таани*.

В своем песенном творчестве гагаузы различают *türkü* – длинную песню и *таани* – короткий лирический куплет, их образно-эмоциональный строй в большей степени выглядит контрастным.

По форме гагаузские *таани* – 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 традиция [Arnaut, 1999]. Такие куплеты считаются в востоковедении исконным и наиболее типичным жанром/видом тюркской народной поэзии [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 a b b*

<i>Дере бойу дўне-дўз,</i>	Реки берег ровен-ровен,
<i>Файтон гидий уза-уз.</i>	Фаэтон едет прямо-прямо.
<i>Файтон кыз-дилбер долу,</i>	Фаэтон 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 йáримá,</i>	Чулки связала я любимому,
<i>Айакларна уймуш му?</i>	Не знаю, впору ли они ему?

(с. Карбалия, 1960, Василиса Кцсд (Варналы))

Пример *таани* со схемой рифмы *a a b a*

<i>Индим чóшмá башына,</i>	Спустился я к истоку родника,
<i>Йазы йаздым ташына.</i>	Письмо оставил на ее камне.
<i>Севда недир, бíлмедим –</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 бийáз.</i>	На деву глянул – лицом бела.
<i>Кесейй салдым – пара ааз,</i>	К кисету кинулся – денег мало,
<i>Етáр-éтмáз бütүн йаз.</i>	На все лето едва ли хватит.

(п. Вулканешты, 1981, Булгар, родом из Карбалии)

Близкие по своему содержанию, образному и мелодическому строю *таани* 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 *таани* широкая гамма ее разновидностей. Первое место

1 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.

среди них принадлежит *обрядовой поэзии* (*adet peetleri*), являющейся, как известно, одной из самых древних форм словесной культуры любого народа. Обрядовая песня условно делится на следующие разновидности: 1) *календарно-обрядовая песня* (*kalendar adet türküsü*) и 2) *семейно-обрядовая песня* (*aylā adet türküsü*).

К числу календарно-обрядовых песен, бытующих у гагаузов Молдовы и связанных с земледельческой обрядностью, относятся так называемые «лазарская» песня (*lāzari türküsü*), «пирируда» (*pirirūda türküsü*), рождественская и новогодняя колядка (*kólada türküsü*).

В гагаузском обрядовом фольклоре сохранилось большое количество семейно-обрядовых песен различных подвидов: а) *колыбельная песня* (*ıyutma / ıyku / sállangaç / nāni türküsü*); б) *сиротская песня* (*üüsüz türküsü*); в) *свадебная песня* (*düün türküsü*); г) разряд *похоронно-поминальных песен* (*aalama türküleri*) включает в себя *причитание* и *плач* (*dizmək / 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 tellärkän*; во время бритья жениха – песня *traş edärkän*; 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 [Мошков, 1904. С. 314]. Поминальные песни представляют собой лиро-эпические плачи, сложенные по поводу безвременной смерти покойного [Покровская, 1989. С. 66-67].

Как особый подвид гагаузских народных песен выделяются *духовные стихи* (*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. [Мошков, 1904. Ноты, с. 1-2].

В гагаузском песенном фольклоре значительное место занимают *баллады* (*balāda 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 balāda türküsü*); 2) трагическая баллада на семейно-бытовую тему (*güçlü balāda türküsü*); 3) трагическая баллада, отражающая: а) эпоху османского ига (*osman zulumnuk için balāda*), б) разбойную деятельность хайдуту (*haydut türküsü*). Более подробная классификация гагаузских баллад дана фольклористом и краеведом М.А. Дурбайло в ее академическом сборнике [Дурбайло, 1991. С. 5-26].

Подвид *исторических песен* (*istōriya 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 занимает *лирическая песня* (*lirika türküsü*) на любовную тему. Она воспеваает 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»), «*Огланнар*» («Парни»), «*Кожа кары*» («Ах ты, старая!») [см. Бабоглу, 1969. С. 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 первозданном 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 происхождении хвоста у ласточки или панциря у черепахи [Манов, 1938. С. 155]) и другие этиологические повествования, связанные с попытками объяснить те или иные явления природы (например, о Млечном Пути (*Saman yolu*) [Гайдаржи, 1960а], о красном цвете Солнца при закате [Танасоглу, 1992. С. 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 (*ciicä*) и великанах (*dev*), о ведьмах (*cadi*) и чертях (*şeytan*) и т. п. [с.м., *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 достоверность 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 гагау-

зов определил В.А. Мошков в своем фольклорном сборнике «*Наречия бессарабских гагаузов*» [Мошков, 1904. С. 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. С. 20-24]. Она основывается на вере, 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, религиозную функцию.

Большой интерес, с точки зрения исторического прошлого гагаузов, представляет такой фольклорный вид их устно-поэтического творчества как *предание* (*evelďän gelmä annatma / evelki oluşlar için annatması / gerçek anlatması*) – 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 преда-

ния 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 [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 [Трефилова, 2007].

Особую разновидность гагаузских народных преданий представляют *топонимические* предания, повествующие об истории происхождения географических названий отдельных местностей, сел, рек и т. п. [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 annatmaları*) гагаузов в видовом отношении схематично может быть представлен в следующем порядке: сказка о животных или зооморфная сказка, волшебная сказка, включая богатырскую, религиозную и бытовую сказку [Сырф, 2006б].

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 [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 им раскрываются образы зверей. Для зооморфных сказок характерно поведение животных в реальных человеческих обстоятельствах: животные разговаривают, обманывают, женятся и т. д. Забавные ситуации, потешные выходы, хитрые проделки – все это увлекает слушателей в своеобразный мир животных.

В сказках о животных нашли отражение разные национальные формы обращения: *"efendi"*, *"batü"*, *"bey"*. Животные могут иметь свои имена: *Marivka* – имя овцы, *Kotaran* или *Mır-Mır* – 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, т.к. такая сказка не поддается, на наш взгляд, достаточно четкому отграничению от собственно волшебной сказки [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 тюркоязычных 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 [Sârf, 2001].

Впервые группу гагаузских народных сказок религиозного содержания определил В.А. Мошков в своей работе «Наречия бессарабских гагаузов» [Мошков, 1904. С. 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, 1994б], а также отдельные публикации в прессе [Экономов, 1992].

Религиозная сказка (*din masalı*) 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; все тайное становится явным; человек в раю; человек, обещанный дьяволу [Сырф, 2008].

Бытовая сказка (*yaşayış için masal*) условно делится на тематические группы: социально-бытовая (*cütnä masalı*), семейно-бытовая (*aylä masalı*) и новеллистическая сказка (*derişli 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 [Сырф, 2006а].

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 «*Тахир и Зохра*» в фольклоре гагаузов Молдовы сохранились в редуцированном виде и рассказываются по сказочному канону («*TTahri, Zuhroyka hem Karaçul*» / «*Daril, 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 и 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 распространенности и количеству зафиксированных единиц в сравнении с *забавной историей* или *байкой* (*porezen*) из обыденной жизни и *небылицей* (*palavra*) [Çimpoş, 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 [Baboglu, 1997. С. 4-5]. Наиболее популярными персонажами анекдотов и забавных историй выступают остроусловы и хитрецы *Hoca Nastradin* [Танасоглу, 1959. С. 155-163; Бабоглу, 1969. С. 241-255; Чеботарь, 1992]. *Balakir* [Танасоглу, 1959. С. 123-124]. *Çönu Mäl* [(Куругло, 1983. С. 97], *Kösä* [Мошков, 1895].

Примеры: *Бир чыфытлан бир попаз бааса конмушлар, кимин религиясында таа чок айоз вар. Ким енсей□ек, о таа чок тел сач өбүрүн сакалындан йола□ек. Попаз демии: “Свети Никулай” да чекмиш чыфыдын сакалындан бир тел сач. Озаман чыфыт демии: “Авраам хем Яков”*

да чекмиш попазын сакалындан ики тел сач. Попаз чок дүйүңмеммиш да деммиш: “Кырк айоз” да капмыш чыфыдан хепси сакалыны [Колца, 1959б] (Поспорили раввин с попом, в какой из их религий больше святых. Кто победит, тот больше выдеренет 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» и выдернул всю бороду раввина) (Перевод автора. – В.С.);

Достунун бири Хожайа сормуш: «Бу сенин карын, ба дост, не окадар чок гезер?». «О аз гезер», – деммиш Хожжа. – «Чок гезайиди, евә дә гележейди, осайды хеп аалемдә дурэр...» [Бабоглу, 1969. С. 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. С. 204], и как разновидность присказки, где встречается, как правило, в зачинах и концовках сказок, но к их содержанию никакого отношения не имеет [Гайдаржи, 1960б]. Однако и в том, и в другом случае вымысел доведен до абсурда, чем достигается комический эффект.

Редко встречаемыми произведениями народного творчества гагаузов являются *притчи* (*pilda*) – 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 [Сырф, 1994а].

* * *

Афористические жанры (*özlü söz jánraları*) в гагаузской фольклористике различаются в зависимости от функциональной направленности:

1) функция поучения – *пословица* (*söleyiş*), *скороговорка* (*yanılmaç / şaşırma / dil dolaştırma(k) / dil kösteklemä(k) / dil kırmak*), *загадка* (*bilmeycä*);

2) функция моделирования – *поговорка* (*deyim*);

3) функция прогнозирования – *поверье* (*inanış*) и *примета* (*nışan*), *гадание* (*bilgiçlik / fal*);

4) функция магии – *благопожелание* (*du(v)a*) и *тоска* (*tost*); *проклятье* (*betva*); *заговор* (*okutmak*); *клятва* (*emin*);

5) функция развлечения – *присказка* (*masal açımı*) и *присловье* (*demäk*), *потешка* (*iilenmäk*) и *прибаутка* (*gülmäsä*); *каламбур* (*söz oyunu*); *считалка* (*sayılmak / badaşmak*); *дразнилка* (*yansılama*).

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. С. 273-282; Колца, 1981; Покровская, 2003а; Покровская, 2003б; Zajączkowski, 1962] и *загадка* [Мошков, 1904. С. 267-272; Zajączkowski, 1960; Zajączkowski, 1966. С. 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 *таани*).

Примеры: *арабасына пинежән, онун түркүсүнү чалажан погов.* петъ под чью-либо дудку (*букв.* в чей воз полезешь, того и песню петъ будешь); *аттан инди, еийä пинди погов.* променять сапоги на лапти, променять шило на мыло (*букв.* с коня слез, на ишака сел) (о невыгодном обмене) [Покровская, 2003б. С. 71-72]; *сакал гитсин, кафа калсын* пропадай борода, была бы голова целая; *сел гидер, кум калэр* караван проходит, пустыня остается (*букв.* поток уходит, песок остается) [Колца, 1981. С. 309-310].

Загадка называется по-гагаузски «*bılmeşä*» (от отрицательного глагола «*bılmetä*» – «не знать», «не ведать»). Наиболее ранние образцы этого жанра/вида устного фольклора у тюркоязычных народов запечатлены в половецком письменном памятнике культуры XIII в. «Codex Cumanicus» [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 др. 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: *сендä вар, бендä вар, бир куру далда да вар* у тебя есть, у меня есть, и у сухой ветки есть (*о гөлгä* тень); *йеди деликли токмак, ону бılмейан* – ахмак колотушка с семью дырками, кто ее не знает – тот глупец (*о кафа* голова) [Мошков, 1904. С. 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 [Капица, 1928. С. 76]. Песенки-потешки (*uşak iilenmek 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 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 заыпание ребенка;

в) обрядовый фольклор, который взрослые в настоящее время перестают исполнять. Так, обряд колядования *Kólada / Krêçun* или обход домов ряжеными в ночь накануне Св. 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: *Sûrvâki, Lâzari, Pipirûda* [Курогло, 1996; Soroçanu, 2006. С. 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: народная песня (*halk türküsü*), эпические сказания (*dastan*), лирические куплеты-четверостишия (*maani*), волшебная сказка (*büüli masal*).

Гораздо в меньшей степени изучены остальные жанры и виды гагаузского устно-поэтического фольклора, дальнейшее исследование

дование 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 и установит объективный и закономерный характер связей гагаузов с родственными и соседними народами.

Литература

- Бабоглу, 1969 – Гагауз фольклору / Собр. и сост. Н.И. Бабоглу. Кишинев, 1969.
- Бартольд, 1962 – Книга моего деда Коркута: Огузский героический эпос / Перевод В. В. Бартольда. М.; Л., 1962.
- Гайдаржи, 1958-1981 – Гагаузский фольклор, собранный Г.А. Гайдаржи в период с 1958 по 1981 гг. в населенных пунктах МССР и УССР. Рукописные материалы хранятся в личном архиве собирателя.
- Гайдаржи, 1960а – Млечный Путь. Инф. И.И. Калчу, 63 года. МССР, Тараклийский р-н, с. Карбаля, 1960. Запись Г.А. Гайдаржи. Рукописный архив Сектора Этнология гагаузов Академии наук Республики Молдова (АН РМ).
- Гайдаржи, 1960б – Ванчу в темном царстве. Инф. К.М. Дерменжи, 46 лет. МССР, Вулканештский р-н, с. Дерменжи, 1960. Запись Г.А. Гайдаржи. Архив автора (АА).
- Гаркавец А.Н. Codex Cumanicus: Половецкие молитвы, гимны и загадки XIII–XIV веков. М., 2006.
- Гордлевский В.А. Из наблюдений над турецкой песней // Гордлевский В.А. Избранные сочинения. М., 1961. Т. II. С. 224-260.
- Дурбайло, 1991 – Баллада тякялери: Сцлпет топлуму / Хазырл. М.А. Дурбайло. Кишинев, 1991.
- Капица, 1928 – Капица О.И. Детский фольклор. Песни, потешки, дразнилки, сказки, игры. Изучение. Собираение. Обзор материалов. Л., 1928.
- Кашгари, 2006 – Кашгари М. Дивану лугат-ит-тюрк (Словарь тюркских наречий, первый перевод на русский язык, Зифа-Алуа Ауззова-Эрмерс). Алматы, 2006.
- Колца, 1959а – Три брата и ведьма. Инф. А.С. Колца, 43 года. МССР, Комратский р-н, г. Комрат, 1959. Запись Е.К. Колца. АН РМ.
- Колца, 1959б – У кого больше святых? Инф. Н.И. Гаргалык, 45 лет. МССР, Комратский р-н, с. Дезгинжа, 1959 г. Запись Е.К. Колца. АА.
- Колца Е.К. Из предварительных наблюдений над фразеологией гагаузского языка // Лексикол. и фразеолог. лимбий молдовенешть контемпоране (Лексика и фразеология современного молдавского языка). Кишинэу, 1981. П. 307-317.
- Корш Ф.Е. Древнейший народный стих турецких племен // Записки Восточного отд. Русского археологического общества. СПб., 1909. Т. XIX, вып. 2-3. С. 139-167.
- Курогло С.С., Воробьева Л.П. Детский песенно-обрядовый фольклор гагаузов // Știința. Chișinău, 1996. № 6. С. 7, 12.

- Курогло С.С., Маруневич М.В. Социалистические преобразования в быту и культуре гагаузского населения МССР. Кишинев, 1983.
- Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. М.–Л., 1951.
- Манов А.И. Потеклото на гагаузите и техните обичаи и нрави. Ч. 1-2. Варна, 1938.
- Мошков В.А. Гагаузские тексты // Изв. Общества археол., истории и этнографии при Имп. Казанском ун-те. Казань, 1895. Т. XIII, вып. 2. С. 70-83.
- Мошков, 1904 – Образцы народной литературы тюркских племен, изд. В. Радловым. Часть X. Наречия бессарабских гагаузов / Тексты собраны и переведены В. Мошковым (с двумя прибавлениями). СПб., 1904.
- Покровская, 1950 – Звезда Керван кыран. Инф. Е.Ф. Грекова. МССР, Чадыр-Лунгский р-н, с. Тришполи, 1950. Запись Л.А. Покровской. АН РМ.
- Покровская Л.А. Народные песни гагаузов Молдавии и Украины // Первый конгресс балканских исследований (София, 26 авг. – 1 сент. 1966 г.): Сообщения сов. делегации. М., 1966. (Отдельный оттиск)
- Покровская Л.А. Гагаузские пословицы, поговорки и фразеологизмы // Acta linguistica petropolitana. Труды Института лингвистических исследований. СПб., 2003а. Т. I. Ч. 3. С. 269-288.
- Покровская Л.А. Черты прежнего быта гагаузов в пословицах, поговорках и устойчивых словосочетаниях // Малый диалектологический атлас балканских языков: Материалы пятого рабочего совещания. Санкт-Петербург, 20 декабря 2002 г. СПб., 2003б. С. 71-79.
- Покровская Л.А. Жанровая классификация гагаузских народных песен // Revista de etnologie și culturologie. Chișinău, 2008. Vol. IV. P. 124-128.
- Покровская Л.А., Чернышева М. Б. Народные песни гагаузов, М., 1989.
- Сырф, 1994а – Выбор будущей жены. Инф. М.А. Колиогло, 55 лет. РМ, Тараклийский р-н, с. Копчак, 1994. Запись В.И. Сырфа. АА.
- Сырф, 1994б – Архангел Михаил дает совет человеку. Инф. А.М. Бабогло, 63 года. РМ, Тараклийский р-н, с. Копчак, 1994. Запись В.И. Сырфа. АА; Архангел Михаил как крестный отец. Инф. А.М. Бабогло, 63 года. РМ, Тараклийский р-н, с. Копчак, 1994. Запись В.И. Сырфа. АА.
- Сырф, 1996 – Тарил, Зухройка и Карачул. Инф. А.М. Хаджи, 75 лет. РМ, Комратский р-н, с. Дезгинжа, 1996. Запись В.И. Сырфа. АА.
- Сырф В.И. Сказки о животных у гагаузов: Общая характеристика // Anuarul Institutului de Cercetări Interetnice / AȘM. Chișinău, 2004. Vol. V. P. 119-122.
- Сырф В.И. Классификация сюжетов гагаузской народной бытовой сказки // Anuarul Institutului de Cercetări Interetnice / AȘM. Chișinău, 2006а. Vol. VI. P. 123-128.
- Сырф В.И. Проблема классификации сказочного эпоса в гагаузской фольклористике // Проблемы классификации, типологии, систематизации в этнографической науке: Материалы Пятых Санкт-Петербургских этнограф. чтений. СПб., 2006б. С. 117-120.
- Сырф В.И. Элементы традиционных верований в православном христианстве (на материале народной прозы гагаузов Буджака) // Revistă de etnologie și culturologie. Chișinău, 2008. Vol. III. P. 135-142.

Танасоглу, 1959 – Буджактан сеслдр: Литература йазылары / Хазырл. Д. Танасоглу. Кишинев, 1959.

Танасоглу Д. Ана дили: Окумак хем грамматика 4-жу класс ичин. Кишинев, 1992.

Трефилова О.В. Легенды, предания и мифологические рассказы из гагаузского села Болгарево // Живая старина. 2007. № 4. С. 44-47.

Чеботарь, 1992 – Бизим дост Настрадаин / Сост. и лит. обработка П. Чеботаря. Комрат, 1992.

Чимпоеш Л.С. Дастанный эпос гагаузов. Кишинев, 1997.

Экономов, 1992 – Курбан. Ерлештирди С. Экономов // Ана сцзя, 1992, 15 февраля.

Arnaut F.I. Gagauz folklorunda maani nevi (Türkiye ve Azerbaycan mani-bayati örnekleriyle karşılaştırma): Filoloji ilimleri adayı sunulmuş tez çalışmasının özeti. Bakı, 1999.

Baboglu N., Baboglu İ. Gagauz literaturası. Hrestomatiya VIII-ci – IX-cu klaslar için. Chişinău, 1997.

Ciachir M. Explicația numirilor turco-tătare ale oraşelor, comunelor, cătunelor și fermelor din Moldova dintre Prut și Nistru și unele tradițiuni păstrate în legătură cu aceste numir // Revista societății istorico-arheologice bisericești din Chişinău. 1921. Vol. XIII. P. 41-55; 1922. Vol. XIV. P. 57-88; 1924. Vol. XV. P. 76-82.

Çimpoeş L. Gagauz fıkraları ve nükteleri (Milletlerarası türk halk edebiyatı ve folklor kongresi. Konya, 1993) // Erciyes. Kayseri, 1998. No: 245. S. 16-18.

Durbaylo, 2001 – Gagauz halk türküleri / Toplayan hem hazırlayan M. Durbaylo. Havalan seçän, notalara geçirän hem muzıka redaktoru P. Stoyanov. Chişinău, 2001.

Kowalski T. Ze studjow nad forma poezji ludów tureckich. Kraków, 1922.

Sârf V. Povestea fantastică găgăuză: Autoreferatul tezei de doctor în filologie. Chişinău, 2001.

Sırf, 2001 – Sırf V.İ. Gagauz büülü masalında pelivan-personajların süretleri // Sabaa yıldızı. Komrat, 1999. № 10. S. 20-23.

Soroşanu E. Gagauzların kalendar adetleri: Etnolingvistik araştırması (Гагаузская календарная обрядность: Этнолингвистическое исследование). Kişinöv, 2006.

Zajăczkowski Wl. Gauskie teksty folklorystyczne // Езиковедско-этнографски изследвания в памет на акад. С. Романски. София, 1960. С. 855-886.

Zajăczkowski Wl. Пословицы и поговорки гагаузов из Болгарии // Folia Orientalia. Kraków, 1962. Vol. V. P. 127-164.

Zajăczkowski Wl. Język i folklor Gagauzow z Bulgarii. Krakow, 1966.

Д.Ф. Гагауз

НАРОДНОЕ ПЕСЕННО-ИНСТРУМЕНТАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ ГАГАУЗОВ

На протяжении долгой и непростой своей истории гагаузский народ, наряду с самобытной материальной культурой, создал также свой неповторимый духовный мир.

Еще в далекие времена своей беспокойной кочевой жизни предкам нашего народа свойственны были размышления о бренности человеческого бытия, попытки объяснения обрушивавшихся на людей несчастий и страданий. Постоянно обращенные в таинственное небо молящиеся взоры, полные надежд, просили помощи у всемогущего древнетюркского бога (*Tengri*), сопровождая в некоторых случаях свои просьбы различного рода ритуальными жертвоприношениями (*kurban*) и культовыми песнопениями. Вместе с тем, им не чужды были и моменты радостного беззаботного времяпрепровождения; время от времени ими устраивались веселые народные игры с танцами, с музыкой.

Вся эта разнообразная гамма душевных переживаний и настроений находила свое воплощение во многих образцах народного творчества, передававшихся в изустной форме из поколения в поколение талантливыми представителями народа – в сказках, легендах, пословицах, поговорках, балладах.

Из всего богатого кладезя гагаузского фольклора, тем не менее, выделялись разножанровые песни и инструментальные наигрыши, которые, обладая несравненно более эмоциональной силой, оказывали на людей вдохновляющее действие, помогали им легче переносить тяжелые времена, сплывали их в минуты опасности.

Обе эти области (певческая и инструментально-игровая), иначе называемые народное музыкальное творчество или музыкальный фольклор, издревле (повторимся), являясь отражением жизненных реалий и выражением внутренних ощущений людей, у гагаузов сформировались в своем окончательном (классическом) виде в период проживания их на Балканском полуострове. Одна-

ко в народной музыкально-художественной практике гагаузов, наряду с общими элементами (чаще всего это касается метроритмики), характерными также для музыкального фольклора многих других народов этого полиэтнического региона Юго-Восточной Европы, сохранились сугубо свои, древнетюркские, фольклорные традиции, наблюдаемые, главным образом, в ладо-интонационных компонентах мелоса.

Классификация музыкального фольклора

В традиционном музыкальном быту гагаузов сформировались три относительно самостоятельных жанра народного творчества, каждый из которых имеет свое характерное название:

1. *Türkü*, означающий «протяжная песня» (*uzun havalar* – длинные напевы);
2. *Maani* – короткие напевы четверостишных куплетов (*kısa havalar*);
3. *Hava* – наигрыш, мотив, исполняемый на каком-либо музыкальном инструменте (*çalgı havalar*).

Первые два жанра относятся к сфере вокальной музыки и, следовательно, связаны с исполнением голосом, т. е. нараспев.

Из всех трех жанров первый – *türkü* – по своему месту и значению является основным народным музыкальным жанром гагаузов, поднявшимся до большого уровня обобщения черт национального характера народа. Он поистине является музыкально-поэтической классикой гагаузов и, по сравнению с жанром *maani*, отличается более обширным охватом жизненного содержания, разнообразием и гибкостью форм; стремится к серьезной и углубленной передаче явлений, событий из жизни народа, к раскрытию тонких душевных переживаний человека.

Поэтические тексты *türkü* отражают широкий спектр тематики: пастушеские (чабанские), эпические, исторические, обрядовые, семейно-бытовые, любовно-лирические, шуточные и песни духовного содержания. Из них особо следует выделить эпические песни, ярко воплотившие образы славных народных героев и героинь. Их мы находим в таких широко известных балладах как: *Hay, marî*, *Tudorka!*, *Stuyâni oolum* («Сын Стуян»), *Padişahant kiyat geldi* («От падишаха приказ пришел»), *Marînkî* и другие. Необходимо отметить,

что своим появлением гагаузские эпические песни обязаны эпическому творчеству балканских народов, в особенности болгар. Но, как верно заметила первая исследовательница песенно-поэтического творчества гагаузов Л.А. Покровская, «это обстоятельство ничуть не снижает идейно-художественной ценности указанных песен и их роли в гагаузском песенном творчестве; оно лишь свидетельствует об идейной близости гагаузского народа к героическому болгарскому народу» [Покровская, 1953. С. 8].

Для наглядности приведем пример гагаузской героической баллады *Padişahant kiyat geldi* (вышеупомянутой), записанной автором от талантливой народной исполнительницы Акулины Бас (г. Комрат) в 1969 г. В ней повествуется об отважной девушке Тудорке, заменившей своего старого отца на непосильной военной службе в османской армии.

Пример № 1

*Padişahant kiyat geldi:
Oolu olanın oolu gitsin,
Ya olmanın kendi gitsin.
Vanoında üç kızı var,
Een küçük kızı da Tudorka,
Een küçük, een arif ta.
Vano geldi evä hem aalêr.
Aalâma, bobam, oflâma!
Haydi gidelim paneyira,
Alalım bana bir beygircik
Hem bir da sıra asker rubası.
Vano gitti paneyira,
Aldı Tudorkaya asker rubası,
Hem da bir ii beygircik.
Tudorka onu oyna-oynadıp
Aykrladı, geçti Tınayı.
Dokuz yıl oldu, evä döndü:
Kız gittim, kız geldim,
Kimsey beni tanımadı,
Kimsey beni acımadı.*

От падишаха приказ пришел:
Сына имеющего, сына прислать,
Сына не имеющего, самому прибыть.
У Вано только три дочери,
Самая меньшая – Тудорка,
Самая меньшая, да самая смелая.
Вано домой пришел, плачет.
Не плачь, отец, не печалься!
Пойди-ка лучше на базар,
Купи мне резвого коня
Да воинские доспехи.
Вано уходит на базар,
Покупает дочери доспехи,
А также лучшего коня.
Тудорка на коне играючи
Перескакивает через Дунай.
Девять лет прошло, домой вернулась:
Девушкой ушла, девушкой пришла,
Никто меня не узнал,
Никто меня не жалел.

(перевод Д.Ф. Гагауза)

Мелодия этой баллады, также характерная и для других образцов баллад, богата орнаментированным опеванием звуков, форшлагами, разнообразна по ритмическому рисунку (синкопы,

1 Máî – обращение к девушке или к молодой женщине у гагаузов.

триоли), выдержана в неспешной импровизационной манере. В ладовой основе лежит дорийский минор.

Раскрывая далее особенности рассматриваемого жанра гагаузского народного музыкального творчества, нельзя не заметить, что само название его, *türkü*, совпадает с родо-племенным названием гагаузов *türk* или *türk soyu*, т. е. тюркское племя, что, по всей вероятности, изначально подчеркивает его (жанра) предназначение как главного выразителя (или носителя) национального духа народа, наглядно демонстрируя и его этническую сущность.

Напевы большинства песен (в дополнение к уже отмеченным в балладах) характеризуются, наряду с новыми балкано-бессарабскими веяниями, древнейшим слоем восточной интонационности, выразительной повествовательностью, богатством ладовых красок, в которых, впрочем, преобладает минорный строй, что роднит гагаузский жанр *türkü* в целом с общетюркской любовно-страдальческой лирикой *aşık garip*.

Подтверждением этому являются пользующиеся большой популярностью у гагаузов, как, собственно, у многих народов, песни с любовной тематикой. Они носят печать грусти, страдания, порожденных неразделенной любовью или тоскою по любимому человеку. В гагаузских любовных песнях чаще, конечно, отображаются переживания девушки. Однако встречаются и такие любовные песни, в которых в роли «страдальца» выступает мужчина. Показательными образцами этого вида песен являются песни *Oglañ, Şu baa çotucaanda* («У того виноградного куста»), *Menêvşa* и многие другие, отличающиеся проникновенной, щемящей сердце мелодикой.

Пример № 2.

Oglañ, oglañ, kalk, gidelim, – 2 k.
Tüna nehrî boyunda koyun güdelim. } 2 k
Ne gözâl oglañ, yalabık çoban! } 2 k.
Kırmızı fesini giyin sâñ başına,
Pek özledim bân seni, gelsânâ yanıma.
Ne gözâl oglañ, yalabık çoban!
Oglañ, oglañ, boynuma dolan,
Elim yaptı saçımdan sana bir yorgan.
Ne gözâl oglañ, yalabık çoban!

Kızgın bakışların çıkmêêr aklımdan,
Uzaktan işit benim sevda sesimi.
Ne gözâl oglañ, yalabık çoban!
Oglañ, oglañ, ne gözâlsin sâñ!
Yandı artık üreciim, bekleyip seni
Ne gözâl oglañ, yalabık çoban!

Оглан¹, оглан, встань, в путь пора, – 2 р.
 Выведи овец своих ты к Дунай-реке. } 2 р.
 Ах, ты свет-оглан, милый мой чабан! } 2 р.
 Фескою красной ты нарядись,
 И иди скорее ко мне, жду я, не дождусь.
 Ах, ты свет-оглан, милый мой чабан!
 Оглан, оглан, паренек, обними мой стан,
 Из красивых кос своих соткала йорган³.
 Ах, ты свет-оглан, милый мой чабан!
 Взгляд твоих жгучих глаз не забыть никак,
 Ты услышь в степной дали зов моей любви.
 Ах, ты свет-оглан, милый мой чабан!
 Оглан, оглан, нет тебя родней!
 Как же стосковалась я, ты вернись скорее!
 Ах, ты свет-оглан, милый мой чабан!

(перевод Д.Ф. Гагауза)

Не менее популярны среди гагаузов и песни шуточного характера. Их содержание также разнообразно: тут находит место юмор, порою острая ирония по поводу семейных дразг, высмеиваются жадность, леность и безделье, безобидное подтрунивание над влюбленными и т. д.

Для шуточных песен не характерна широкая распевность, наоборот, мотивы в них отличаются симметричностью строения, светлой мажорной ладовой основой (в большинстве случаев). По своей игривости шуточные песни близки двум другим гагаузским жанрам: ‘*maani*’ и ‘*hava*’, что дает возможность певцам пританцо-

1 Оглан (гаг.) – юноша, парень.

2 Nehir (турецк.) – проточная вода, ручей, река; ср derâ (гаг.).

3 Йорган (гаг.) – теплое шерстяное одеяло.

вывать во время пения. Наиболее яркими примерами этого типа песен являются: ‘*Çekîrgä*’ («Стрекоза»), ‘*Canım aarêr*’ («Душа моя болит»), ‘*Sûra beygir*’ («Серый конь») и другие.

Пример № 3.

<i>Ah, çekîrgä, çekîrgä,</i>	Ах, шалуныя-стрекоза,
<i>Sivri butlu çekîrgä!</i>	Вся стройна и хороша!
<i>Çekîrgeyi nalladım,</i>	Стрекозу я подковал,
<i>Stambulaya yolladım.</i>	На базар в Стамбул послал.
<i>Beş para verdim elinä,</i>	Дал я ей монеток пять,
<i>Tuz-sabun alsın gelinä.</i>	Чтоб невесте мыла взять.
<i>Tuz-sabun almamış gelinä,</i>	Только мыла не купила,
<i>Bir lülä almış kendinä.</i>	Себя трубкой наградила.
<i>Ah, çekîrgä, çekîrgä,</i>	Непоседа-стрекоза,
<i>Kahn üzlü çekîrgä!</i>	Без стыда вся, егоза!
<i>Almamış bîşey gelinä,</i>	Всё несешься с песней гулкой,
<i>Salt lülä almış kendinä.</i>	Да дымишь повсюду люлькой.

(перевод Д.Ф. Гагауза)

* * *

Второй вокальный жанр гагаузов *taani* по своим общим свойствам как бы противостоит жанру *türkü*. Если последний (как отмечалось ранее) отличается серьезностью и значительностью тематики и соответствующими приемами воплощения своих образов (кроме последнего рассмотренного типа – шуточных песен), то жанр *taani* призван раскрыть народный оптимизм, веселую беззаботность, радость человеческой жизни.

Весь жанр *taani* характеризует подвижная ритмика, четкий ритмический рисунок, квадратность построения с обязательным четверостишным текстом. В каждой строфе, как верно заметила Л.А. Покровская, не должно быть более восьми и менее пяти слогов, но чаще всего встречается семисложный размер [Покровская, 1953].

Для мотивов *taani* присущи простота и ясность, что дает возможность приобщиться к пению широкой любительской среде народа. В ладовом отношении часто встречаются параллелизм мажора и минора. Тематически *taani* не особенно пространны и охватывают чаще всего следующие поджанровые виды: обрядовые, бытовые, любовно-шуточные и сатирические.

В качестве яркого образца второго песенного жанра гагаузов, с оригинальной метро-ритмической структурой (смешанно-переменный, сложный 15-дольный размер), можно привести *taani* под названием *Pênçeredä su durur* («На окне кувшин с водой»), записанного автором в 1969 г. в с. Копчак от Прасковьи Пачалы:

Пример № 4¹.

<i>Pênçeredä su durur;</i>	На окне кувшин с водой,
<i>Benim yärim kudurur:</i>	Мой любимый сам не свой.
<i>Bân kuvêrim – o durur;</i>	Я спросила: «Что с тобой?»
<i>Söylemâz hiç ne zoru.</i>	Он стоит, как пень, немой.
<i>Pênçeredän bak beni,</i>	Ты смотри, не прогляди,
<i>Eer benärsan, al beni,</i>	Вмиг меня к себе бери.
<i>Eer benmäärsan, brak beni,</i>	Долго будешь выбирать,
<i>Git aara başkasını.</i>	Счастья тебе не видать!

(перевод Д.Ф. Гагауза)

С рассматриваемыми вокальными жанрами в непосредственной взаимосвязи находится певческая культура гагаузов. Последняя в своей основе имеет одноголосную природу и выдержана в традиции сольного исполнения. В народной среде гагаузов в моменты праздничных застолий или долгих зимних посиделок, в общем, не наблюдалось, как у многих других народов Балкан или Бессарабии, совместного коллективного пения (быть может, кроме последнего времени).

Как правило, обычным явлением были такие эпизоды из времяпрепровождения гагаузов: «*Ey, Lânka-mâri! Ya, sölesäna bizä bir türkü!*» («Эй, Лянка! Спой-ка нам, пожалуйста, песню!»). Лянка, польщенная этой просьбой, не спеша затягивает балладу. Все, затаив дыхание, внимательно ее слушают, не пытаясь даже подпевать ей, потому что любое вмешательство в индивидуальное пение воспринималось как неуважение к исполнительнице. В конце пения последняя непременно говорит: «*Şen olun!*» («Веселитесь!»), что означает пожелание всем приятного веселья.

Однако следует все же заметить, что у древних предков гагаузов в определенных случаях практиковалось и коллективное пение. Но такое пение, главным образом, являлось результатом исполнения песен в унисон, т. е. главную тему (мелодию) песни

¹ – Каждая строфа поется по 2 раза.

все участники (обычно группа мужчин) пели одним голосом, без подразделения этой самой мелодии на другие голоса (партии).

Этого способа они придерживались вовсе не по причине того, что лишены были способности к многоголосному пению или не стремились разнообразить и гармонически обогатить звучание исполняемой песни. Дело заключалось в том, что пение в унисон содержало в себе очень важную для их жизни символику – символику единения. Для большинства тюркских народов, в том числе и для гагаузов, даже при их иной религиозной приверженности, такое унифицированное пение призвано было действительно способствовать единству духа, рода, племени и вековых традиций (*adet*). Последнее слово – *adet*, *adetlär* (обычай) – для гагаузов всегда являлось понятием священным.

Что бы они (гагаузы) ни задумывали или ни совершали в своей жизни, это не должно было противоречить веками утвердившимся правилам и нормам. Все осуществлялось с оглядкой на гагаузское «общественное мнение» '*İnsan maana bulmasın*' («А что люди скажут?»). Отсюда у гагаузов тот укоренившийся консерватизм, замеченный еще В.А. Мошковым [Мошков, 2004. С. 188-189], помогавший им на протяжении веков сохранять свою тюркскую идентичность в столь многообразном и многочисленном иноэтническом окружении.

Поэтому-то и отклонение от единой линии главного голоса в пении, любая вольность в певческом процессе воспринимались не иначе как нарушение устоявшихся обычаев, как покушение на святая святых – родовое единство. При кажущейся простоте и некоей примитивности такое пение в унисон, в особенности при участии большого количества народа, тем не менее обладало впечатляющей силой и организующим действием. Как ни какое другое средство, оно действительно содействовало монолитности племени, а впоследствии и единству народа.

Даже в совсем недавнем прошлом (40-50-е годы XX в.) во время гагаузских новогодних праздников (*kólada*) такое унисонное пение можно было услышать от групп колядовавших, красочно наряженных гагаузских парней 18-25 лет, называемых в народе *jar*, чему свидетелем в свои юные годы был автор этих строк. До сих пор в памяти запечатлелся их живой, мощный и в то же время красивый, завораживающий душу, мужской горделивый унисон.

Позднее, в 1960–1970-е годы, в советской системе самодеятельного художественного творчества во многих сельских и городских центрах культуры (ДК, клубы), на предприятиях, в организациях и учебных заведениях гагаузского региона были организованы и новые певческие коллективы, в которых утвердилось и полноценное хоровое (многоголосное) пение. В их репертуарах звучали, наряду с общеизвестными советскими хоровыми произведениями, и аранжированные гагаузские народные песни в двух-, трех-, четырехголосном исполнении.

* * *

Третий жанр гагаузского музыкального фольклора – '*hava*' – представляет, как уже отмечалось выше, инструментальную область, которая, в свою очередь, подразделяется на три поджанра:

- *oyun havaları* (танцевальные наигрыши);
- *türkü havaları* (песенные наигрыши);
- *uzun (çoban) havaları* (протяжные (чабанские) наигрыши).

Oyun havaları связаны непосредственно с народной хореографией гагаузов, охватывающей немалое количество типов танцевальных движений и, собственно, самих танцев. Каждый танец сопровождается своей характерной мелодией и метро-ритмическим рисунком. Наиболее же распространенными гагаузскими танцевальными мелодиями являются мелодии, выраженные в различных смешанных размерах: 5/16, 7/16 и, в особенности, 9/16.

Последний метр, являясь основой самого, пожалуй, популярного среди гагаузов танца под названием *Kadınca*, а также встречающийся во многих образцах *türkü* и *maani*, более всего выражает национальную сущность гагаузской народной музыки в целом. Сопровождающей *Kadınca* мелодии присущ энергичный, темпераментно-радостный характер, свидетельством чему может послужить следующий общеизвестный образец:

Пример № 5.

Кроме '*Kadınca*', известными гагаузскими танцевальными мелодиями и, соответственно, танцами являются: *Elcä*, *Maramca*, *Firli kundak*, и, в особенности, *Düz hórú* или *Düz hava*. Последний, выдержанный в медленном, четырехдольном метре, широко применялся в общенародных хороводах (*hórú*), проводимых в недав-

нем прошлом в гагаузских селениях. В настоящее время, являясь своеобразными национальными музыкальными символами, названия *Kadınca* и *Düz ava* носят гагаузские профессиональные ансамбли народного танца и народной музыки.

В основе второго поджанра (*türkü havaları*) лежат мелодии популярных гагаузских или ионациональных песен, переработанных на инструментальный лад и исполняемых специально для слушания. Некоторые образцы этого типа наигрышей, благодаря талантливым народным музыкантам, приобрели новые высокохудожественные формы (*kırağa havası*).

Третий поджанр – *uzun (çoban) havaları* – представляет собой самостоятельный вид гагаузских инструментальных (*çalgi*) наигрышей, основанных на оригинальной мелодии, проникнутой неспешным, повествовательно-импровизационным характером. Такого рода наигрыши рождались, главным образом, в чабанской (пастушеской) среде, на лоне природы, во время выпаса скота, и исполнялись, как правило, сольно на духовых инструментах – *kaval*, *çirtma*, *düdük* (все типы свирели). Примером таких мелодий может служить *Pornâla* («Пастушечья») из коллекции В.А. Мошкова [Мошков, 1904].

Народные инструменты

Непосредственно с гагаузской народной музыкой связаны и распространенные в народной среде музыкальные инструменты. Гагаузские народные музыкальные инструменты делятся на три группы: струнные, духовые и ударные.

К струнной группе относятся два смычковых – *kauş*, *kemençä* и два щипковых – *kobza*, *tambura* – инструмента. В группу духовых инструментов входят: *kaval*, *gayda (tulum)*, *çirtma*, *düdük* и, иногда, *komuz (drimba)*. Ударную группу представляют, главным образом, барабан среднего размера с колотушкой (палочкой) и редко применяемые в последнее время звеняще-шумовые инструменты типа бубна. Барабан же имеет два названия: тюркское – *daul* или молдавское – *doba*.

Кроме этих, сугубо фольклорных инструментов в среде гагаузских народных музыкантов широко используются и классические музыкальные инструменты: скрипка, контрабас, кларнет, труба, саксофон и, в особенности, аккордеон, пришедший на смену некогда распространенной гармонии.

Все вышеназванные музыкальные инструменты могут применяться как индивидуально, так и в составе небольших самодельных ансамблей или оркестров.

В связи с народными инструментами нельзя не назвать и ряд славных имен гагаузских мастеров-изготовителей музыкальных инструментов. Это – *Георгий Стаматов* (Комрат), *Александр Келеш* (Чадыр-Лунга), *Петр Петкович* (Джолтай).

Исполнители народной музыки

Во все периоды своей долгой истории в гагаузской народной среде всегда появлялись талантливые самородки-музыканты, которые в своих песнях или инструментальных импровизациях отражали происходящие в жизни народа как печальные, так и радостные события. Этих своеобразных «баянов» нынче не часто встретишь в гагаузских селениях, но, по свидетельству некоторых очевидцев, в недавнем прошлом они выглядели такими – сидящими в окружении любопытной толпы, распеваящими какую-либо балладу и подыгрывающими себе на кауше (трехструнном смычковом инструменте) или скрипке (кеманче). Так, в частности, до сих пор в народе не угасает молва о слепом комратском скрипаче *Иване Юварлаке*, жившем в первой половине XX в., знавшем много народных песен, инструментальных мелодий и вдохновенно их исполнявшем. Автору посчастливилось в конце 1960-х годов записать несколько песен у дочери талантливого музыканта – Зинаиды Ивановны Георгиевой, отличавшейся не меньшим дарованием.

Кроме них, из самобытных гагаузских музыкантов, в разное время созидавших на ниве народного музыкального творчества и находившихся в самой гуще народа, благодарная память народная сохранила и другие славные имена: певцов – Елены Димовой (Копчак), Михаила Мечкаря (Чадыр-Лунга), Тудорки Дукал (Казаклия), Марии Радовой (Комрат), Акулины Бас (Комрат), Прасковьи Пачалы (Копчак) и других; скрипачей – Степана Лазарева (Чадыр-Лунга), Афанасия Дишли (Александровка, Украина); кавалистов – Петра Кара (Конгаз), Петра Петковича (Джолтай); трубачей – Григория Данаджи (Казаклия), Ивана Гергеледжи (Гайдар); гармонистов-аккордеонистов – Ивана Ерыгина (Комрат), Ивана Данаджи (Казаклия), Михаила Орманжи (Чадыр-Лунга) и многих других.

В некоторых селах гагаузского региона создавались и в настоящее время хорошо известны интересные вокальные и инструментальные народные коллективы. Среди них наиболее известны: вокальные ансамбли ‘*Sedef*’ (Бешалма), ‘*Sevda*’ (Казаклия), ‘*Busaan yıldızları*’ (Конгазчик); народно-эстрадный ансамбль ‘*Arzu*’ (Джолтай); семейный оркестр ‘*Danaci*’ (Казаклия); фольклорный оркестр ‘*Gagauzlar*’ (Вулканешты).

Особая страница в истории народной музыкальной культуры гагаузов связана с именем *Диониса Николаевича Танасоглу*. Знаменитый гагаузский писатель, поэт, ученый-филолог был наделен и прекрасным музыкальным талантом. Создавая свои самобытные песни и пьесы для скрипки, он сам же их и исполнял перед широкой аудиторией, восхищая всех своим пением и игрой на скрипке.

Собиратели гагаузского музыкального творчества

Интерес к музыкальному фольклору гагаузов, к практическому его собиранию и изучению впервые был проявлен в конце XIX – начале XX вв. известным русским этнографом В.А. Мошковым.

Наряду с другими сторонами жизни малочисленного тюркского народа, его живо интересовал и музыкальный быт гагаузов, что подтверждается записанными им на слух свыше ста образцами народных песен, лирических куплетов-четверостиший (*maani*) и инструментальных мелодий, помещенных в приложении его труда «Наречия бессарабских гагаузов» [Мошков, 1904. I-е прибавление. С. 1-21].

Музыкальным фольклором гагаузов в 1940-1950-е гг. интересовался и турецкий музыковед-фольклорист гагаузского происхождения *Veysel Arseven* (В. Н. Ёкюзю), опубликовавший две статьи о гагаузской народной музыке [Arseven, 1947-1948; Arseven, 1952].

Следующий, наиболее продуктивный период в собирании, научном исследовании и творческом использовании гагаузского музыкального фольклора наступил после окончания Второй мировой войны в Советской Молдавии.

Важную и систематическую работу в познании природы гагаузской народной музыки, организации ее сбора проводили три государственных учреждения: Республиканский Дом народного творчества, кафедра фольклора Кишиневского института искусств им. Г.В. Музическу и отдел этнографии и искусствоведения Академии наук МССР.

В 1960 – 1970-е годы в этих трех фольклорных центрах Молдавии успешно трудились такие известные фольклористы и композиторы как *Н.Г. Киоса*, *Л.С. Беров*, *М. М. Колца (Колса)*, *Д.Ф. Гагауз*, *П.Ф. Стоянов*, *О.С. Тарасенко*. На протяжении 60 лет(!), начиная с 1940-х годов, свой бесценный вклад в общее дело собирательства и изучения гагаузского музыкального фольклора вносила и российский исследователь *Л.А. Покровская*, а позднее *М.Б. Чернышева* [Покровская, Чернышева, 1989а].

Их совместными усилиями было собрано свыше 1,5 тысяч гагаузских фольклорных песен и инструментальных мелодий, написан ряд научных работ, среди которых: «Песенное творчество гагаузов» [Покровская, 1953], «Музичний фольклор гагаузів і деякі його ладові риси» («Музыкальный фольклор гагаузов и некоторые его ладовые черты») [Колца, 1983], «Музыкальный фольклор гагаузов Буджака» [Гагауз, 1972], «Gagauz türklerinin halk müziği» («Народная музыка гагаузских тюрков») [Gagauz, 1997], прочитано множество докладов на различных междунаrodnых, всесоюзных и республиканских конференциях и симпозиумах по фольклору, выпущены сборники с нотными фольклорными материалами [Стоянов, 1972; Колца, 1982; Покровская, Чернышева, 1989а; Durbaylo, Stoyanov, 2001], альбомы пластинок и кассет с записями гагаузских народных исполнителей [Колца, 1980; Покровская, Чернышева, 1989б; Çimpoş, Çebotar, 2001; Kolsa, 2001].

Кроме этого, в советские годы впервые началось творческое освоение гагаузского мелоса. Композиторы стали делать хоровые и оркестровые аранжировки, которые звучали как на местном, так и на республиканском и даже всесоюзном уровне. Несомненно, эти годы дали мощный импульс развитию народной музыкальной культуры гагаузов. С утверждением же в 1994 году Автономно-территориального образования Гагаузия окрепла надежда на ее дальнейший прогресс.

Литература

Гагауз Д.Ф. Музыкальный фольклор гагаузов Буджака. Кишинев, 1972. (В рукописи)

Гагауз Д.Ф. Прошлое и настоящее музыкального искусства гагаузов // Revista de etnologie și culturologie. Chișinău, 2008. Vol. 3. P. 220-226.

Колца, 1980 – Стерео С 30-14791-94 (комплект из 2 пластинок-гигантов). Музыка гагаузов. Запись 1980 г. / Сост. М. Колца. М., 1980.

Колца, 1982 – Гагауз халк түркүлери хор ичин а *cappella* = Гагаузские народные песни для хора а *cappella* / Обработка и сост. М. Колца. Кишинев, 1982

Колца М.М. Музичний фольклор гагаузів і деякі його ладові риси // Українське музикознавство. 1983. № 18.

Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда: (Этнографические очерки и материалы). Кишинев, 2004.

Мошков, 1904 – Образцы народной литературы тюркских племен, изд. В. Радловым. Часть X. Наречия бессарабских гагаузов. / Тексты собраны и переведены В. Мошковым. СПб., 1904.

Покровская Л.А. Песенное творчество гагаузов: Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Л., 1953.

Покровская Л.А., Чернышева М.Б. Народные песни гагаузов. М., 1989а.

Покровская, Чернышева, 1989б – Моно (1 пластинка-миньон с образцами полевых записей). Покровская Л. А., Чернышева М. Б. Народные песни гагаузов. 1-е изд. М., 1989

Стоянов, 1972 – Мелодий де жокурь гэгэуз // 500 де мелодий де жокурь дин Молдова / Алкэт. П. Стоянов. Кишинэу, 1972.

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.

Çimpoeş, Çebotar, 2001 – Gagauz halk türküleri. Türkücülär Beşalma küüyündän / Kasetayı hazırladılar L. Çimpoeş, P. Çebotar. Kişinöv: Moldova Devlet Radio studiyası, 2001.

Gagauz D. Gagauz türklerinin halk müziği // Musiki Mecmuası. İstanbul, 1997. No: 459. S. 12-15.

Durbaylo, Stoyanov, 2001 – Gagauz halk türküleri / Toplayan hem hazırlayan M. Durbaylo. Havaları seçän, notalara geçirän hem muzika redaktoru P. Stoyanov. Chişinău, 2001.

Kolsa, 2001 – Gagauz halk müziği. Etnik müzik / Hazırlayan ve banda alan M. Kolsa. CD. Komrat, 2001.

Л.С. Чимпоеш

ДАСТАННЫЙ ЭПОС ГАГАУЗОВ

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. Поэтому 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 патристических чувств новых поколений.

Дастанные традиции гагаузов получили своеобразное национальное преломление. Это – богатое эпическое огузское наследие, впитавшее в себя новый социальный и духовный облик оседлого кочевника, подвергшегося 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 нарушили 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 – самоубийство, приключения [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 романтические 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 романтических дастанах прослеживаются элементы романтических произведений древних тюрок: бездетность правителей, обращение к богу, обещания женить своих будущих детей, сватовство героя, семилетняя разлука влюбленных, спасение героя дочерью врага, возвращение героя после скитаний в день свадьбы своей возлюбленной и т.д. В романтическом дастане провозглашается право женщины на любовь, воспевается прекрасный мир чистых движений человеческой души и возвышенной любви.

Гагаузский героический и героико-романтический 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 в сравнении со 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 иносказательном 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 очарование отражены в эпитетах: «Я роза из Азбашче, я жизни твоей завиток у виска». Какими яркими поэтическими выражениями описана внешность приемного сына Кёроглу:

...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 реалистическая тенденция отражения жизни всего общества (сословная иерархия, будни средневекового города, восточный базар, тюрьмы и т. д.) выражена 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 [Манов, 1938. С. 96], 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 *Karşu* (*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 показывает ход современных исследований, 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 пепла 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-романтический жанр эпических произведений – это поздние по времени сложения дастаны, в них сочетаются героические и романтические 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» [Gökçü, 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-Манап» [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,
Hem 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 XIII-XVII вв. сло-

жилась 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» [Пътувания, 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» [Пътувания, 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 с. 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 diil, bizim insan garip. Ay olum ouz olsun*» (Сын мой, подобный месяцу, оузом будет) [АА, 1987].

В фольклорных произведениях присутствует этноним *узэ*, *оузэ*. 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 земледельческим 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, сделанные 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.И.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. 189-191].

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 их 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 – *синчи*, через чуткие руки которого проходят горячие эпические кони – аргамаки, 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, лучшего из лучших, но внешне неказистого коня» [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 отец 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 [Borotav, 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 Зохране» 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.

«Гёрмединми ол живан алынымы Туна бойунда Балчик йолунда» (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 Владимиром Зайончковским, который свидетельствует о том, что Гарип, прощаясь с матерью, говорит, что выходит на Варненскую дорогу. Мать упрощает сына не уходить, дорога трудная, а семь лет – это большой отрезок жизни.

– Нине бан йоландым Варна йолуна,
Гел аиле дойунжа сарыл бойнума.
– Гитме Гарип, гитме йоллар чамурдур,
Йеди йыл дедиклери хайли омурдур.
Гарибин урежи таштыр демирдир.

– 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:

Ах, Туна, Туна, канны Туна,
Сан алдын аттын бени Туна-Тунам,
Шу гурбетлик багрымы делди, ох, оман, оман.
Сан уйу булбулум бан уйнайым,
Куру кавак ешилленди,
Ески да дердим таазеленди...

Ах, Дунай, Дунай, в крови Дунай,
Ты взял и отбросил меня Дунай, мой Дунай.
Тоска по Родине сводит меня с ума.
Ты поспи, 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 фолькло-

ре 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, эпизодов, 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 особенно указываем 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 – борца 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 наблюдаем 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, представляющее во 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, вырабатывавшейся столетиями напряженной бытовой и общественной жизни.

Литература и источники

- АА 1987 – 1993.
 Гайдаржи Г. А. Гагаузский язык // Российский этнограф. М., 1993.
 Губогло М. Н. Гагаузы // Наука и жизнь. 1969. №10.
 Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. Л., 1974.
 Карриев Б. А. Эпические сказания о Кёр-оглы у тюркоязычных народов. М., 1968.
 Короглы Х. Г. Трансформация заимствованного сюжета // Фольклор. Поэтическая система. М., 1977. С. 106-125.
 Короглы Х. Г. Турецкая ашыкская поэзия // Советская тюркология. М., 1983. № 3. С. 22-28.
 Липец Р. С. Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. М., 1984.
 Манов А. Потеклото на гагаузите и техните обичаи и нрави. Варна, 1938.
 Мирбадалев А.С. Туркменский романический эпос // Хурлукга и Хемра. Саят и Хемра. Туркменский романический эпос. М., 1971.
 Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда (Этнографические очерки и материалы) // Этнографическое обозрение. 1900. Кн. XLIV. № 1. С. 1-89; 1901. Кн. LI. № 4. С. 1-80.
 Покровская Л. А. О происхождении этнонима «гагауз» // Педагогический журнал. 1994. № 2. С. 59-63.
 Пътуване на Евлия Челеби из българските земи през средата на XVII век. Прев. От турски Д.Г. Гаджанов // Периодическо списание на Българското книжовно дружество. Кн.70. София, 1909.
 Рогалевич М. И. Карабаирская лошадь // Конские породы Средней Азии. М., 1937.
 Толстой Н.И. Статьи о фольклоре. М.-Л., 1966.
 Чимпоеш Л. С. Дастаный эпос гагаузов. Кишинев, 1997.
 Чимпоеш Л. С. Гагаузские народные гуляния. // История и культура болгар и гагаузов Молдовы и Украины. Кишинев, 1999. с. 164-276.
 Borotav P. N. Koroglu destanı. İstanbul, 1931.
 Borotav P. N. Folklor ve edebiyat. I. İstanbul, 1939.
 Zajackowski Wl. Język i folklor gagauzow z Bulgarii. Kracov, 1966.
 Gökyay Orhan Şaik. Dedem Körkudun Kitabı. İstanbul, 1973.
 Diez H. F. Denkwürdigkeiten von Azien. Bd.I-II. Berlin, 1811-1815.

Е.Н. Квилинкова

ГАГАУЗСКАЯ ТРАДИЦИОННАЯ НАРОДНО-МЕДИЦИНСКАЯ ПРАКТИКА

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. Что касается магии и заговоров, то они хорошо сохранились в связи с тем, что народные лекари использовали индивидуальный подход к больному и лечили те болезни, которым официальная медицина не уделяла должного внимания (от заикания, от испуга и т.д.).

До недавнего времени многие из женщин, а не только знахари, знали различные способы лечения, основанные на заговорах и заклинаниях. Широкое знание населением заговоров и врачевательной магии является, на наш взгляд, результатом сохра-

нения у них пережитков той древнейшей эпохи, когда знание заговоров было всеобщим, так как и в настоящем практически каждая женщина (особенно пожилого возраста), имеющая детей, знает заговоры от сглаза, головной боли и др. Если собственные заговоры не помогали, обращались обычно к соседкам, которые обладали способностями 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 удалось записать различные архаичные способы лечения. 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 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 хранивших свои тайны, бабушки с охотой передавали свои знания и другим женщинам, которые желали научиться этому. Однако, основным условием было «ухватить» эти знания (*karmaa*), так как за-

писывать 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, которых называли *ilaççı* (от глаг. *ilaçlamaa* – лечить) и *okucu* (от глаг. *okutaa* – заговаривать). У каждого из них был свой набор лечебных средств и заговоров и даже своя «специализация» (круг болезней, от которых они излечивали). Одни лечили 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 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. В то же время материалы этнографических исследований показали, что во многих гагаузских населенных пунктах нередко обращаются к знахаркам. При ряде заболеваний, а также когда лечение, предлагаемое врачами, неэффективно, прибегают к средствам народной медицины. Некоторые информаторы пожилого возраста сообщили нам, что при лечении определенных болезней и в настоящее время они используют лекарственные растения.

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 büyük dualı iş*» / Трава, собранная на Хедерлез, 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 лекарственными травами 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 селе существовало определенное место, которое наделялось особыми магическими свойствами. В селах сбор трав осуществлялся не коллективно, а индивидуально бабками-лекарками, которых в селе было 2-3. Каждая из них собирала 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 [ПМА, 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 другие праздники, например: накануне дня Св. Маккавея, Крестова дня, 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 Воздви-

жения Креста Господня, в Маккавеев день и др. В обычае освящения трав в церкви проявляются элементы культа растений. Освященные травы сплетали в венок (венчик) и хранили под иконой. При недомогании, от головной боли, от разных болезней из венка брали пучки 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 перекрещивалась, произносила молитву («Отче наш»), поливала корень растения освященной в церкви водой (*ayazma*) и клала туда кусочек хлеба с солью [ПМА, 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* [ПМА, с. Джолтай]. Они выполняли 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 варьировать. Курс лечения обычно составлял 1 неделю. Более действенным считалось, когда процедура совершалась самой знахаркой, которая трижды купала больного (*yıkardi*). 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.

Значительную часть растений использовали при изготовлении лечебных отваров или для растираний. Некоторые из них применяли в лечебной магии как предохранительное средство – оберег от нечистой силы (№№ 7, 14-16). К сожалению, не всегда представлялось возможным дать сколько-нибудь подходящий перевод 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 указанной травы [ПМА, с. Джолтай].

2. «*5 parmak otu*» («трава 5 пальцев»). Листья этого растения стелятся по земле. Его использовали при приготовлении отвара от порчи (*uramađ* – букв. набрести), от испуга, от 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 («*baaraştırtı*»). С тех пор 12 братьев стали как один, то есть вместе [ПМА, с. Джолтай].

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) [ПМА, с. Джолтай].

5. «*Köpek otu*» («собачья трава»), использовалась при лечении от «собачьей болезни» [ПМА, с. Гайдар].

6. «*Genger*» (чертополох). Согласно сведениям, приведенным в гагаузском словаре, для обозначения данного растения

употреблялись и иные названия – *çökelek*, *şeytan yıldızı* (букв. чертова звезда) [ГРРС, С. 168, 626]. Употребленное информатором слово «*bembecik*» при описании данного растения, вероятно, следует рассматривать как указание на цветовую характеристику его цветков – «*rembecik*», то есть светло-вишневые. 9 цветков этого растения, срезанные накануне праздника Драгайка с произнесением молитвы (*okumaklan*), клали в мешок с другими травами, после того как они высыхали [ПМА, с. Джолтай].

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 (*kürpəcik*) желтой акации, произнося при этом заклинание: «*Sân da ol koorucu onnara!*» / Ты же будь для них защитником! [ПМА, с. Джолтай].

8. «*Salkım çiçüü*» – букв. «цветок, имеющий форму кисти». Для его обозначения используется название «*ruja*» (возм. календула). Из него делали отвар, который пили от воспаления и от цирроза печени [ПМА, с. Джолтай].

9. «*Papuşoy püskülü*» – кукурузные рыльца. Из них делали отвар, который пили вместо воды как мочегонное и желчегонное средство [ПМА, с. Джолтай].

10. «*Lüläka*» / «*leläka*» (сирень). Использовали для приготовления спиртовой настойки при болезни ног – от ревматизма [ПМА, с. Бешгёз]. По сведениям В.А. Мошкова, отваром из сиреневой коры лечили зубную боль [Мошков, 1901. № 4. С. 18].

11. Названия многих растений в народе забыты. Говоря о них, использовали метод описания: растение росло на полях и имело красные стебли (*kırmızı sapları*); *sarı çiçek* (букв. желтый цветок) – для обтирания ног, когда они болели. Некоторые наименования растений, зафиксированные в гагаузском словаре, не относятся к широко известным, например: *brıçka otu* (подорожник) и др. [ГРРС. С. 104].

12. «*Yası naanı*» – сорт мяты, который использовался при лечении от насморка. У этого растения листья шире, чем у обычной мяты (*kara naanı* – «дикая мята»), и оно не горчит.

13. «*Ren kökü*» (корень хрена). Использовали при изготовлении средства от боли в пояснице.

14. «*Kenevir otu*» (конопля). Применяли при изготовлении отвара от поноса.

15. «*Çor otu*» (тмин). В народе считалось, что данное растение обладает сильнодействующим охранительным и оберегающим свойством. Его использовали при изготовлении талисманов-оберегов (*muská*).

16. «*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 различные «*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.

Болезни, вызванные нервными расстройствами

1. «*Urama*» – 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); перекашивалось лицо; парализовало; терялся рассудок. В таких случаях говорили *uradı* (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. Однако считалось, что сильно заболеть можно и в том случае, если наступить на место,

где была вылита вода от постиранного белья (*giisi suyu*). Поэтому, согласно традиционным нормам, запрещалось выливать бельевую воду туда, где ходят люди.

Многие информаторы отмечали, что при наведении порчи чаще всего использовали яйцо, «мертвую воду» (*ölu suyu*), в которой купали умершего, или какой-то предмет (цветок, веревку 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» (*yıkêr*) больного в заговоренной воде. Для этого используется «молчаливая вода», которую берут из трех колодцев. Больной приносит с собой стакан меда, бутылку водки и чистое 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 «урама» было чтение специальных молитв-заговоров, например: «*Kem saat için*» (букв.: несчастливый, трудный, тяжелый час), и др.

2. *Nazar* – сглаз «лечили» в основном при помощи заговора, который знала практически каждая гагаузка, имевшая детей. Приводим один из распространенных текстов:

Bir iiri babu gitti bir iiri daya. Saadı iiri süt, çaldı iiri piinir. Çıkardı sattı-laa. Görän aldı, görmeyän – şaştı. Adamdansıydı – saçını silksin. Karıdansıydı – memesi çatlasın. Daadansıydı – daa yapakları silksin. Taştansıydı – taş patlasın / «Одна кривая бабка пошла в один кривой лес. Надоила кривого молока, приготовила кривую брынзу. Вынесла на продажу. Видавшие такое покупали, а невидавшие – удивлялись. Если это от мужчины – пусть его волосы осыплются, если от женщины – пусть лопнет ее грудь, если от леса – пусть у него осыплются листья, если от камня – пусть камень лопнет».

3. От страха (*korkudan*) и связанного с ним заикания (*kekele-mää*), являющихся, как правило, результатом сильного испуга, использовали различные способы «лечения», которые в основном дополнялись чтением заговора.

Korku basından, korku saçlarından, korku gözlerinden, korku burnusundan, korku azından, korku dişlärindän, korku arkasından, korku güüsündän. İsuzum, bu canı дәül vakıtka kederlemiş (örselemiş). Da bu can zeetlener, baarêr, çaarêr, yalvarêr Panayaya, Panaya kurtarsın onu. Gök Bobanın özü-niinnän Panaya onu kanatlarınnan saarêr, bu canı duşmandan kurtarêr. Duş-manı atêr daya-taşa. Can da İsuzun kuvedinnän kuvetlenee, raatlanêê, alışêê. / «Страх от головы, страх от волос, страх от глаз, страх от носа, страх от рта, страх от зубов, страх от спины, страх от груди. Иисус, дьявол эту душу испугал и эта душа мучается, кричит, зовет, просит Богородицу, чтобы Богородица спасла ее. Силой Отца небесного Богородица накрывает ее своими крыльями и эту душу спасает от врага (дьявола), а дьявола бросает на каменную скалу. И эта душа силой Иисуса Христа становится сильнее, успокаивается, выздоравливает».

Некоторые знахарки «заговаривали» в печной трубе кукурузную муку (*okardı bacalıhta papuşoy uununnan*), которую затем отдавали больному. Придя домой, мать больного клала кукурузную муку в железную посуду и нагревала ее на плите до тех пор, пока от нее не начинал идти запах (*papuşoy uunnu tütedärdi*). Ребенок должен был дышать эти запахом, накрывшись одеялом [ПМА, с. Бешгёз].

В печной трубе заговаривали также пшеничную муку (*pak un*) или отруби (*kepek*). Основу такого способа лечения составлял заговор, произносившийся с целью изгнания болезни в иной мир: *Daya-taşa gitsin. Bendän yok olsun. Bana yaklaşmasın. Sendän yok olsun. Sendän yıraklaşsın. Sana yaklaşmasın!* / «Пусть уйдет в пустырь (возможно, 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, 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 магичес-

кого действия заключается в уничтожении болезни при помощи ее «выпивания». Остатки воды уносят домой и в течение трех дней обмывают ребенку лицо, руки и ноги. 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! [ПМА, с. Баурчи]. В с. Гайдар в лечении большое значение уделялось магическим действиям, совершавшимся с использованием освященных предметов.

Существовали и несложные способы лечения этой болезни, 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 повторяли три раза [ПМА, с. Баурчи].

Действенным считался 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: , *Allahım, korkumu içirim. Pakla benim canımı!* / «Эй, Боже, выпиваю свой страх. Очисти мою душу!».

Один из способов тесно связан с религиозной обрядностью. В настоящее время многие прихожане приносят в церковь воду в банках, на которых написано имя больного ребенка. Ее оставляют возле алтаря. В течение недели священник «читает» над ними молитвы (*Allahın sıraları*). Затем ее дают пить ребенку 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 пути, «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: «*Naş 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 [ПМА, с. Гайдар].

5. **От постоянного плача ребенка** тоекратно в течение 3 дней проносили на утренней заре под мостом (*köprü altından – alçacık*) (с. Гайдар). По сведениям информаторов, раньше ребенка проносили (*gecerârdilâr*) через, так называемую, водяную дыру (*su delii*). Целью совершения данного магического действия было «очищение» ребенка от негативного воздействия, оказанного на него потусторонней силой. Из приводимых В.А. Мошковым данных видно, что аналогичный обряд существовал у гагаузов 100 лет назад, что свидетельствует о его древнем происхождении [Мошков, 1901. 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 gidârkânâ*) собрать в огороде 9 черенков (*çibık*). 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 трёх дней [ПМА, с. Гайдар].

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*). Согласно народным представлениям, ею болевают те дети, у которых мать, будучи беременной, пнула собаку ногой [ПМА, с. Гайдар, с. Бешгёз, г. Чадыр-Лунга], или

если ребенок долгое время находился возле собаки [ПМА, с. Баурчи]. С целью очищения от этой болезни читали заговор и проносили ребенка через, так называемую, «водяную дыру» (промоины, сделанные в земле вешними водами) [ПМА, с. Баурчи], купали ребенка в воде, в которой прежде искупали щенка (г. Чадыр-Лунга).

8. *Kancık memesi / köpek memesi* – медицинский термин «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 (*çati parçası – didärdi onu*), 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*) [ПМА, с. Бешгёз]. Одна из знахарок с. Баурчи лечила эту болезнь при помощи молитвы-заговора и прикладывания к больному месту черного камня, привезенного из мест паломничества.

10. *Püsür yakmaa* – букв. «безобразное жжение». Название болезни происходит от действия, вызванного появлением на теле крупного прыща (*porpka*), вокруг которого все становилось красным. В прежние времена болезнь лечили при помощи чтения заговора и яйца (*okardılar yımirtylan*). 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*) [ПМА, с. Джолтай].

11. *Kara yanık* – букв. «черное сторевшее». При данном кожном заболевании на теле появлялось что-то наподобие бородавки черного цвета, которая нестерпимо жгла (как уголек – *koor gibi*). В середине этот прыщ был коричневого цвета, а по краям – красного. Информатор упомянула лишь об одном способе «лечения»

указанной болезни, применявшемся еще ее бабушкой, – чтение молитвы «Отче наш». Обычные бородавки (*bradavița*) прижигали эссенцией.

12. *Kızamak / kızmak* – корь, краснуха. Считалось, что 3 дня она высыпает (*kızareê*), 3 дня «стоит» (*durêr*) и 3 дня «убывает» (*geeri urêr / geçerer*). В течение этих дней соблюдали запрет на купание.

13. *Su çiçää / çiçek bozumu* – ветряная оспа, ветрянки. Народное название этой болезни связано с ее основным признаком. Прыщики, наполненные жидкостью, называли «водяной цветок» (*su çiçää*), иногда *süt çiçää* «молочный цветок». Процесс протекания этой болезни аналогичен при кори и краснухе (9 дней карантина – изоляции от других детей).

Во время болезни ребенка соблюдали ритуальный запрет на использование острых предметов. Запрещалось шить и стирать, чтобы у ребенка не осталось после болезни шрамов [ПМА, с. Бешгёз]. Известна и другая форма кожного заболевания со схожим названием – *çiçek / halis 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, состоящим из серы (*kükürt*), перемешанной с каким-то средством для опрыскивания виноградников (*göktaş*) [ПМА, с. Баурчи]. Одним из способов лечения кожных болезней было купание больного в отваре из целебных трав, взятом у лекарки.

16. *Lişa* – лишай, парша. В народе известна разновидность лишая – *kara taun 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.

17. *Harpasık* – ячмень на глазу. Считалось, что он мог появиться в результате сглаза (*üstünä sölemişlär fâna laf nicä ani nazarlanêê*).

От «ячменя» читали специальный заговор, который завершался заклинанием, произносимым трижды: *Tfu, büün gördüm – yarın görmeyim! Hav, hav, hav!* / «Тьфу, сегодня вижу, а завтра, чтобы не видела! Гав, гав, гав!». После этого на больной глаз брызгали «заговоренной водой» [ПМА, 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. 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. Брели черную нитку и делали на ней 9 узелков. Затем ее завязывали на средний палец, который в народе называли «цыганский» (*çingenä parmaa*), и носили до полного выздоровления [ПМА, с. Бешгёз].

Заболевания внутренних и других органов тела и способы их лечения

18. *Babiça* – «бабица» – детская диарея (несварение желудка, тяжелая форма поноса). Понос называли также терминами *sürgü, pîrpirîça* (ГРМС), *ürek / ürek tutêr*, но за лечением к знахаркам обращались в основном при «бабице». Согласно 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. 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» [ПМА, с. Бешгёз].

Другой способ лечения, применяющийся и в настоящее время при тяжелой форме поноса у ребенка, основан на обряде. Лекар-

ка ставит кружку воды на огонь. В тарелку, находящуюся рядом, кладет коноплю (*kenevir otunu*), 3 нитки – пакли, нож, ножницы, 3 ложки. Затем 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. Затем эту жидкость дает ребенку выпить (*uşaa içdersin*). В конце паклю и коноплю кладет на пупок ребенка, чтобы «живот собрался» (*göbä toplansın*). Считалось, что ножом и ножницами «режут бабицу», ложкой разбрасывают, паклями сжимают и связывают болезнь (*kesirim babiçasını, daadêrim, sıkêrim, baalêrim*). Эту процедуру «лечения» необходимо было совершать в течение трех дней, до еды, три раза в день [ПМА, с. Гайдар].

Более простым и доступным способом лечения «бабицы» было натирание живота отваром из чеснока и употребление его внутрь [Мошков, 1901. С. 19]. Чесноком растирали руки и ступни, а также так называемое «узdeckko» (*damaani*), находящееся во рту под верхней губой [ПМА, с. Бешгёз].

19. *Dalak şiş / dalak olma* – заболевание селезенки, при котором вздувается живот и человек пьет много воды («болезнь, наподобие водянки»). Архаичный способ лечения этой болезни с использованием соли, воды и магического заклинания называется *kesmâi dalanı* (букв. «резать селезенку»). 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 dalanı kesirim!* / «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 (*izindân*), 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: *Nicâ tuz er(iy)e, uşaan dalaa da*

ölä erisin! / «Как соль тает, пусть также растает селезенка ребенка!» [ПМА, с. Гайдар].

20. *Solucan* – глисты. Считалось, что употребление в пищу сырых тыквенных семечек позволяет избавиться от глистов.

21. *Kisma* – паралич, костный туберкулез. Считалось, что если вовремя не лечить болезнь, человек может стать горбатым. Основным средством лечения было чтение заговора, во время которого знахарка делала на теле больного лезвием небольшие порезы (*okêêr hem lamıylan keseer*).

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 знахарка разбивала яйцо и, читая заговор, водила им (*gezdridi o yımirtıyı*) по животу [ПМА, с. Джолтай]. Где желток растекался (*daalêr*), там и находился больной орган. Считалось, что такая процедура способствовала исцелению. Некоторые знахарки для определения и лечения пораженного органа аналогичным образом использовали морскую раковину, привезенную из мест паломничества. Из приводимых В.А. Мошковым сведений видно, что способ лечения этой болезни при помощи раковины имел место у гагаузов и сто лет назад. Раковину, привозимую в Бессарабию из чужих стран, клали в чашку с водой. Через два часа, когда в воде покажутся звездочки, воду нужно было выпить [Мошков, 1901. С. 19].

23. *Sarılık* – желтуха. В народе известны различные ее разновидности, в частности *kara sarılık* – букв. «черная желтуха» [ПМА, с. Бешгёз]. Ее симптомами были физическая усталость, сонливость, но при этом цвет кожи больного не приобретал характерный при желтухе желтый цвет. При данном заболевании под языком и на внутренней стороне верхней губы появляется небольшой прыщик (*popkacık*). Знахарки прижигали (*yakardılar*) их кусочком стекла, нагретым на свече, или эссенцией. Другим способом было разрезание этих прыщей лезвием, в результате чего «плохая кровь» (*fâna 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 [ПМА, г. Чадыр-Лунга]. Известен и

иной способ лечения головной боли. Вокруг головы плотно повязывали специальными шерстяными нитями (*kafamı sıkardı kiliplän – yarpa kilin*), которые затем перекручивали (*kıvradardılar*), по-видимому, для того, чтобы сильнее их стянуть [ПМА, с. Бешгёз]. Когда боль проходила, их развязывали. В зависимости от времени года могли использоваться и разные способы лечения головной боли: летом на голову накладывали холодное полотенце, а зимой – холодную соленую капусту [Мошков, 1901 С. 18].

25. *Ak / ak benek* – бельмо на глазу. В прошлом бельмо лечили, «снимая его с глаза пухом, растущим на поверхности листа подсолнечника, если дело происходит летом, если же зимой, то вылизывают друг у друга языком» [Мошков, 1901. С. 18]. «Вылизывание» болезни с последующим ее «сплевыванием» – это один из архаичных способов лечения. Несмотря на то, что при его описании В.А. Мошков не упоминает о заговоре, можно все же предположить, что после «сплевывания» произносили какую-то заклинательную формулу.

26. *Çapak* – глазной гной излечивали при помощи сока, собранного при обрезке виноградной лозы. С этой же целью глаза смазывали слабой заваркой чая или мочой [ПМА, 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 листочек свежесорванного зеленого цветка (*yaprak eşil çiçektân*) (вероятно, от какого-то лечебного комнатного растения) и обводила им вокруг больного уха, читая заговор [ПМА, г. Чадыр-Лунга]. Боль в ухе лечили также при помощи луковичы порея (*praso*). Ее клали в горшок с горячей золой и держали над ним ухо. Затем сок от этой луковичы закапывали в ухо [Мошков, 1901. С. 18].

Одно из народных названий вирусного заболевания, известного как «свинка», отражает симптом болезни, затрагивающей область ушей: *kaba kulak* (букв. «мягкое ухо») [ГРМС, С. 224].

28. *Ürek aarısı* – 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 «раз-

вязался пуп» (*gübä çözölmüş*). Данное недомогание излечивали довольно просто. Для того, чтобы «собрать пуп» («*gübek saarmaa*» / «*gübeyni 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 лежать в таком положении некоторое время.

Пуп у человека мог «развязаться», если он надорвался на работе или сильно оступился при ходьбе. Интерес представляет 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. С. 19].

Схожий способ использовался при лечении женской болезни, называемой в народе «разваливание живота» (*açan ürek daalêêr*). При данном заболевании обращались к знахарке, которая делала специальный массаж и «собирала живот» (*ürek toplamaa*), «закручивала пуп», а сверху ставила банку. Напоследок она обвязывала женщине живот большим платком, с которым больная должна была проходить 2-3 дня.

29. Yılcıncık – 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.

30. При болях в пояснице готовили специальное согревающее средство из корня хрена, пропущенного через терку (*ren kökü*). Предварительно некоторое время его настаивали на спирту. Хрен выкладывали на платок, которым обвязывали поясницу.

31. От болей в ногах делали ванны из кипяченой воды с солью и держали там ноги. 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 относится к одной из наиболее распространенных в прошлом болезней. Основным ее симптомом был озноб (*titireder, üşüder*). Поэтому больного укладывали в теплое мес-

то и делали растирание. В ГРПС зафиксировано народное название этой болезни – *silkmäk* (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.

33. При простуде – suuklamak – и для общего оздоровления организма детей водили к бабкам-лекаркам. Они делали массаж (*uêrlar*), используя при этом свиной жир, ставили на спину банки (*banka urma*), а затем лезвием делали на спине небольшие порезы. Считалось, что втирание в тело свиного жира способствует приращиванию крови у ребенка. При воспалении у женщин половых органов делали согревающие процедуры: нагревали казан, накрывали его мешковиной и садились на него (*kızdırdı çaun da ot-rardı onun üstünä*).

34. От насморка – дума / дума olma – 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 (*kızdırdılar taşı*), который время от времени поливали вином, и дышали паром, накрывшись одеялом [ПМА, 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 понятие «*eşek üüsürüü*» (букв. «ослиный кашель») (ГРПС).

Известен и другой способ лечения от сильного кашля 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 (*pitacık*), наподобие мамалыги. Когда

она немного остывала, ее клали на грудь [ПМА, с. Бешгёз]. В качестве внутреннего согревающего средства употребляли подслащенное кипяченое вино с перцем (*kaynanmış şarap*).

36. **Ангину** – *buaz* – некоторые лекарки лечили путем, так называемого, «поднятия гланд» (*buazları kaldırmaa*). Знахарка делала на платке три узелка и «поднимала» гланды, после чего «они уменьшались и больше не увеличивались» (*onnar yasilêr, birtan(e) büümerlär*).

Болезни, особенно эпидемического характера, вызывали у людей панический страх и ужас, потому 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. Одним из образов болезней, довольно широко отраженных в фольклоре, является **Чума** (*Çima*). Образ Чумы был настолько страшным, что в одной из религиозных сказок имеется указание на то, что даже Бог боится чумы [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 вред [Мошков, 1901. № 4. С. 16].

Согласно народным представлениям, эффективным способом предохранения от эпидемических заболеваний являлось принесение умиловительных жертв. Если в давние времена жертвоприношение 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) готови-

ли обрядовую лепешку «за здоровье детей», которую смазывали медом (*ballı 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 (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. Позднее медовой лепешкой угощали в честь Св. Варвары, чтобы облегчить ее муки. В обрядности дня Св. Варвары тесно переплетены христианские и дохристианские представления. Св. Варвару почитали как целительницу от кори и оспы.

Одаривание «за здоровье» соседей лепешкой, смазанной сверху медом (или тарелкой муки со свечей – ПМА, с. Баурчи), имело место и в День Св. Харлампия (10/23 февраля) и совершалось с целью предупреждения у детей заболевания ушей [Манов, 1938. С. 115].

В народных представлениях ряд болезней являлся результатом несоблюдения ритуальных запретов, приуроченных к определенным праздникам. К таким относится **русальная болезнь**. Так, в Русальную среду (Преполование) 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, Русалии «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, 123, 132-133; ПМА]. 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 довольно длительное время сохранялась у задунайских переселенцев (гагаузов и болгар) после переселения в Бессарабию вплоть до начала XX в. Согласно сведениям В.А. Мошкова, жители сел Этулия, Аджяплы, Балбока и Пуциты (болг.) отмечали сбор на Троицу у колодца [Мошков, 1902. № 3. С. 54]. У гагаузов Молдовы для обозначения целебных вод используется понятие «*imdat verän sular*» (ГРРС).

4. 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 вв. 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, эти 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 бороться 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». Выход им виделся в том, чтобы самим оказывать помощь больным, для чего «полезно иметь понятие о лечении лихорадки и иметь в запасе у себя рецинное масло и хину». Расходы сполна окупятся пользой больным и доверием, которое священник «приобретет у благодарных своих прихожан» [Федоров, 1877. № 9. С. 386].

Однако, из историографического и полевого материала видно, что в XIX – первой половине XX вв. 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. Гайдар Чони-Кати, 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. По ее сведениям, священнику на тот момент исполнилось 105 лет [ПМА, с. Гайдар]. Со слов этого же информатора, 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*).

В настоящее время представители местного духовенства более строго соблюдают предписания официальной Церкви.

Отношение первых к народным целителям можно рассмотреть на примере одного из гагаузских сел. Так, информатор с. Джолтай сообщила, что она длительное время занималась сбором лечебных трав, приготовлением специальных отваров и врачеванием. Во время «лечения» она использовала крест или какой-либо железный предмет, клала руку на голову больного и читала молитву-заговор. Местный священник, приглашая женщину (в прошлом лекарку), более 30 лет вдовствующую, для приготовления в церкви просфор, выдвинул условие, чтобы она прекратила свою врачевательную деятельность. Она получила благословение на сбор трав и приготовление отваров. Запрет заниматься лекарством священник объяснил ей тем, что при непосредственном контакте с больным (при возложении на него руки), ей может передаться отрицательная энергия. На вопрос, откажет ли она в лечении пришедшему к ней больному ребенку, информатор ответила несколько уклончиво: тогда она должна будет совершить в церкви 50 коленопреклонений, то есть подвергнуться эпитимье после покаяния священнику. Со слов самого информатора, когда она начала работать в церкви, крестиком не лечила и «руку к больным не прикладывала, так как это грех» (*elimî koymazdım hastahlara – gūnaa*) [ПМА, с. Джолтай].

В целом, местное духовенство смотрит на народную медицину (лечение без колдовских приемов) довольно снисходительно, прилагая все же определенные усилия для борьбы с этим.

* * *

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 основана на традиционных воззрениях, сохраняющих свою значимость и в начале XXI в.

Многие из народных способов лечения основываются на многовековом опыте пастухов и крестьян. Они широко использовали отвары из лечебных трав, которые употребляли внутрь или использовали при купании; активно применяли согревающие процедуры из соли, отрубей; лечение паром и др. В подобных способах отчетливо сохранились традиционные лечебные при-

емы, 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. Вместе с тем отметим, что, по-видимому, под влиянием христианства в обычной жизни гагаузы не употребляют ни мяса, ни молока лошади.

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 по своему содержанию действие оказывал чеснок, который использовался при «лечении» как внутреннее, так и наружное средство от поноса.

Немалая часть народных способов лечения тесно связана с мифологическими взглядами 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.

Все болезни, особенно нервные, приписывали порче, сглазу или действию нечистой силы. С целью предохраниться от болезней носили талисман-оберег («муска»), соблюдали ритуальные запреты в определенные праздники, а также совершали жертвоприношения как от имени семьи, так и от всего сельского общества.

Многие из заговоров сопровождались совершением ритуальных действий с использованием магических предметов (нож, ножицы, 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 дейс-

тивях. 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 встречаются 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. Сохранявшиеся 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 было недостаточно. Помимо этого, в сознании крестьян достаточно глубоко укоренилось недоверие к лечению с помощью лекарств.

Таким образом, 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.

Литература

- Арнаутов М. Студии върху българските обреди и легенди. Т. II. София, 1972.
- Вакарелски Х. Етнография на България. Изд. 2. София, 1977.
- Дмитриева С. И. Слово и обряд в мезенских заговорах // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 36-49.
- 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 советской делегации. М., 1978. С. 210–226.
- Ильина И. В. Лечебная магия // <http://www.komi.com/Folk/komi/txt241>
- Казанакли П. Приход Твардица Бендерского уезда // КЕВ. 1873. № 18. С. 664-669.
- Календарни празници и обичаи на българите. Енциклопедия. София, 2000.
- Квилинкова Е. Н. Гагаузский народный календарь. Chişinău: Pontos, 2002.
- Квилинкова Е. Н. Гагаузы Молдовы и Болгарии (Сравнительное исследование календарной обрядности, терминов родства и фольклора). Chişinău: Pontos, 2005.
- Квилинкова Е. Н. Традиционная духовная культура гагаузов: этнорегиональные особенности. Кишинев: Buziness-Elita, 2007.
- Квилинкова Е. Н. Магия, заговоры, заклинания и обереги у гагаузов // Курсом развивающейся Молдовы. Материалы к III Российско-Молдавскому симпозиуму «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов». Т. 4. М., 2008. С. 339-372.
- Квилинкова Е. Н. Традиционная культура в условиях трансформирующегося общества: народные способы лечения у гагаузов // Этнорегиональные модели адаптации (постсоветские практики). М., 2008. С. 406-443.
- Квилинкова Е. Н. Сакральные места в жилище гагаузов, связанные с лечебной магией // Жилище и одежда как феномен этнической культуры. Материалы Седьмых Санкт-Петербургских этнографических чтений. Санкт-Петербург, 2008. С. 80-84.
- 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, 2009. С. 561.
- 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, 2009. С. 375-408.
- Квилинкова Е. Н. Сохранность традиционных знаний гагаузов о целебных растениях // Материалы конференции «Сохранение культурного наследия». Кишинев, 25 сентября 2008 г. Кишинев, 2009. С. 227-331.
- Квилинкова Е. Н. Разновидности оберегов в традиционной культуре гагаузов // Buletin științific. Revistă de Etnografie, Științele Naturii și Muzeologie. Vol. 9 (22). Chişinău, 2008. P. 190-198.

Кульчицкий С. О суевериях, обычаях и повериях жителей с. Ставучан Хотинского уезда // КЕВ. 1873. № 22. С. 813-824.

Манов А. Потеклото на гагаузите: техните обичаи и нрави. В две части. Варна, 1938.

Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда // ЭО. 1901. № 4. С. 1-52.

Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда // ЭО. 1902. № 3. С. 1-63.

Нефталимов Е. Посещение Его Преосвященством Преосвященнейшим Павлом, Епископом Кишиневским и Хотинским, церкви в селении Гайдар Бендерского уезда, 25 апреля 1873 года // КЕВ, 1873. № 12. С. 495-498.

Ожегов С. И. Словарь русского языка. М.: Русский язык, 1990.

Соколов И. И., Степанов В. В. Народная медицина – наука и традиционное знание. СПб., Гидрометеиздат, 2001. 63 с. // vvs@aari.nw.ru

Федоров М. Обыкновенные болезни в бессарабской деревне и их лечение (по материалам в болгарском селении Задунаевке Аккерманского уезда) // КЕВ. 1877. № 9. С. 382-386.

Щеглов Д. Народные поверья относительно болезней // КЕВ. 1885. № 11. С. 272-286.

Ciachir M. Obiceiurile religioase ale găgăuzilor din Basarabia // Viața Basarabiei. Chișinău, 1934. Nr. 6. P. 4-8.

Moldova gagauzların halk tıbbı / Toplayan hem hazırlayan E. Kvilinkova. Kiyiv: Инесса, 2003.

<http://www.ctp-sorbent.ru/idu.htm>

РАЗДЕЛ III

ИДЕНТИЧНОСТЬ И ИДЕНТИЧНОСТИ В МИРЕ КУЛЬТУРНОГО МНОГООБРАЗИЯ



Михаил Губогло и Степан Курогло –
студенты Кишиневского государственного
университета. 1959 г.



Степан Курогло (в центре), Мария
Маруневич (слева), Гаврил Гайдаржи
(второй ряд) среди студентов
Кишиневского университета. 1957 г.



Степан Курогло (первый ряд, в центре)
на военных учениях. 1967 г.



Целина. 1958 г.



С. Курогло с семьей
(мать, дочь, жена). 1968 г.



С.С. Курогло на заседании секции гагаузской литературы Союза писателей Молдавии. 1979 г.



Выступление С.С. Курогло (на трибуне) на Международной конференции, посвященной 130-летию М. Чакира. 1991 г.



С.С. Курогло перед студентами Кишиневского педагогического университета им. Крянгэ. 1992 г.



С.С. Курогло среди депутатов Парламента Молдовы. 1990 г.



Открытие памятника М. Чакиру. 1991 г.



С.С. Курогло среди членов Интерпарламента (Стокгольм, 1992 г.)



С.С. Курогло и М.В. Маруневич. 1991 г.



С.С. Курогло со старцами Святого Афона (Греция, 2000 г.)

И.Ф. Грек

**ПОЭЗИЯ, НАУКА И ПОЛИТИКА
В ЭТНИЧЕСКОЙ МОБИЛИЗАЦИИ ГАГАУЗОВ
(К 70-ЛЕТИЮ С.С. КУРОГЛО)**

Мы жили в одном городе, Кишиневе, с 60-х годов прошлого столетия, но наши пути пересеклись примерно во второй половине 1980-х гг. в стенах Академии наук Молдавской ССР. Встретиться раньше мы и не могли. Хотя мою и его малую родину – Гюлмян и Димитровка – отделяют всего каких-то 15–16 км, мой жизненный путь был связан до переезда в Кишинев с Тарутино, Белгород-Днестровским, Харьковом, а Степана Степановича – с Кубеем, Болградом, Кишиневом. Мы не только территориально отдалялись друг от друга, но и профессионально. То, чем он занимался как хобби – борьба – а также его поэтический дар были мне недоступны. Но у меня и у него было что-то такое, что нас сближало. Это что-то лежало в плоскости поиска нами нашей идентичности, наших исторических корней, осмысление нашей исторической судьбы. Он искал свою истину, «гагаузскую», а свою – «болгарскую». Он искал ее в стенах историко-филологического факультета Кишиневского государственного университета, а мне пришлось искать ее самостоятельно и в одиночку. И, несмотря на это, поскольку судьба наших предков, бессарабских болгар и гагаузов, многократно пересекалась до Балкан и на Балканах на протяжении более 10 веков, а в пределах Буджака – уже два столетия, мы просто не могли не встретиться, если не физически, то опосредовано, на страницах печати. Это объясняется тем, что каждый из нас после нахождения своей истины работал, в силу своих способностей и возможностей, на этническое и духовное возрождение наших бессарабских соплеменников, болгар и гагаузов. В конце концов, мы попадали в руки одних и тех же наставников: Степана Степановича учил познанию истории бессарабских болгар и гагаузов Иван Иванович Мещеряк в Кишиневском государственном университете, а же окончательно определил свой жизненный путь историка тогда, когда прочитал

книги и статьи Ивана Ивановича, посвященные истории задунайских переселенцев в Бессарабии. Кстати, многие из числа молодых болгар и гагаузов Советской Украины, кто начинал искать свои этнические корни и этнокультурную специфику, рано или позже оказывались в границах Советской Молдавии. Здесь они получали высшее образование, создавали свои писательские организации, издавали свои книги, печатались на страницах газет и журналов. Здесь они имели возможность окунуться в мир науки, чтобы найти ответы на мучившие их вопросы истории и культуры своих отцов, дедов и прадедов.

Мы со Степаном Степановичем тоже уроженцы украинской части бывшей Бессарабии, и нам там проявить себя было трудно. Как оказалось, такие же проблемы с этнической идентичностью и этнокультурной самореализацией испытывали не только мы с ним, но и многие другие болгары и гагаузы Украины, занятые поиском своих духовных истоков: К.А. Поглубко, П. Бурлак-Вылканов, Д. Пейчев, Н. Стоянов – со стороны украинских болгар, С.С. Курогло, С.С. Булгар – со стороны украинских гагаузов. Таким образом, наши субъективные устремления в сторону Кишинева обуславливались объективными реалиями Украины, где отношение к национально-культурным запросам болгар и гагаузов, как известно из ответов на письма Н.С. Хрущеву И.И. Мещеряку со стороны Одесского обкома КПУ, было резко негативным еще со второй половины 50-х гг. прошлого столетия.

Первая моя встреча с Курогло произошла примерно в 1987 г., вскоре после того, как в АН МССР был создан сектор Гагаузоведения в Отделе этнографии, искусствоведения и археологии и Степан Степанович был избран на конкурсной основе заведующим сектором. Чисто внешне он тогда мне запомнился своей красивой с проседью шевелюрой на голове, а также и тем, что говорил со мной на болгарском языке. Не могу сказать, что мне это не понравилось. Но когда я попросил его, чтобы он подарил мне экземпляр своей монографии, он мне отказал. Кстати, и сейчас, когда я пишу эти строки о Степане Степановиче и передо мной лежат многие из его публикаций, которые он мне предоставил во временное пользование, этой его монографии среди них нет. А автореферат своей кандидатской диссертации он мне вручил еще тогда с автографом: «Дорогому И. Грек – коллеге и земляку с добрыми пожеланиями в жизни, на творческой стезе. Високос-

ный год, месяц падающих листьев». Следовательно, это был уже конец 1988 г., октябрь месяц.

К этому времени или чуть позже я также стал сотрудником указанного Отдела этнографии АН МССР. Однако, не этим был интересен 1988 год, а тем, что Советская Молдавия, разбуженная перестройкой М.С. Горбачева, забурлила через край человеческими страстями, замешанными на этнических и этнокультурных различиях населяющих ее этносов, а также на геополитических проблемах истории Пруто-Днестровского междуречья. Мы со Степаном Степановичем Курогло всей своей предыдущей деятельностью подготавливали просвещенческую почву для этого, поэтому для нас это не было неожиданностью, и мы, не раздумывая, включились в эти национальные возрожденческие процессы, не подозревая, чем все это может закончиться.

Но вместе с тем, именно теперь проявилось не только то, что нас объединяло, но и различное понимание того, что надо делать, чтобы добиться искомого результата для болгарского и гагаузского населения Молдовы. Я считал, что, участвуя в Интернациональном движении «Унитате-Единство» и защищая равноправие языков и культур в многонациональной республике, выступаю за ее обновляющийся статус в рамках, как казалось, трансформирующегося государства СССР, в котором должны найти решения национально-культурных проблем болгар и гагаузов страны.

Степан Степанович, как мне кажется, тоже не верил в то, что СССР уже на пути распада, и его, как геополитический фактор, можно игнорировать. Но вместе с тем, он избрал другой путь решения гагаузских проблем в Молдавии, а именно: добиваться создания Гагаузской автономии в составе Молдавской республики. Идя же к этой конечной цели, необходимо было опираться, в том числе, и на общественно-политическую поддержку со стороны Интердвижения. Но в этом направлении лучше проявили себя покойная М.В. Маруневич, а также С.С. Булгар, В.Д. Капанжи и другие общественные деятели. Степан Степанович, насколько я информирован, больше уделял внимания научному обеспечению политических и национально-культурных требований гагаузов, выдвигаемых гагаузской общественностью перед партийными и советскими органами Москвы и Кишинева. «Научное» в данном конкретном случае означает его приверженность тюркской гипотезе происхождения гагаузов. В брошюре «О создании Гага-

узской Автономной Советской социалистической республики в составе Молдавской ССР», в которой обосновывается идеология образования гагаузской автономии в границах Советской Молдавии, эта гипотеза представлена следующим образом: «Гагаузы – потомки средневековых тюркских кочевых племен (печенегов, тюрков-огузов, берендеев, половцев и др., причисляемых в исторической литературе к исчезнувшим народам, кочевавшим в Северном Причерноморье, в том числе на территории их современного расселения в IX – XIII вв. задолго до появления турок-осман в регионе». Вообще-то Степан Степанович является последователем В.А. Мошкова, считавшего, что предками гагаузов были тюркские племена половцев, огузов и печенегов. Курогло с гордостью заявил, что «Мошков был и остается нашим проводником в поисках корней гагаузов, в изучении их быта и культуры, истории народа» [Курогло, 2004. С.482].

Моя позиция в вопросе этногенеза гагаузов отличается от подходов С.С.Курогло тем, что, на мой взгляд, в этногенезе гагаузов присутствует и тюрко-болгарский компонент, а на этапе этнической истории гагаузов, в том числе и в условиях Бессарабии, происходило поглощение ими части славяно-болгар.

В ходе общественно-политических баталий 1988–1989 гг. расхождения между болгарской и гагаузской научной и творческой интеллигенцией по вопросам этнической истории гагаузов получили гиперболическую политическую окраску. Это выражалось в том, что ученые-гагаузы, к которым, несомненно, принадлежит и С.С. Курогло, считали, что вся болгарская историография построена на основе болгарской гипотезы происхождения гагаузов: гагаузы – это отуреченные болгары. Справедливости ради следует подчеркнуть, что эта «болгарская этногенетическая карта» происхождения гагаузов была вытащена тогда из политической колоды, в том числе и некоторыми кругами болгар Молдавии. И не только она, но и турецкая. Политический смысл этих двух «карт» был очевиден еще тогда: в этногенезе гагаузов, считали в Народном Фронте Молдовы, нет ничего специфического, поэтому у них нет права на автономию.

Научная дискуссия по вопросу о происхождении гагаузов была вовлечена в решение политических и межэтнических проблем юга Молдавии в очень не спокойное время конца 80-х – начала 90-х гг. прошлого столетия. При их решении выявились принци-

пиальные расхождения стратегического характера между мною и Степаном Степановичем. Я поддерживал гагаузов публично во всех их начинаниях, о чем написал в своих воспоминаниях [См., например: Грек, 2009. С. 72-77]. Вместе с тем, я всегда выступал за совместные действия болгар и гагаузов на юге Молдавии, включая и создание общей Гагаузско-Болгарской автономии.

Степан Степанович придерживался иной позиции. Вместе с группой гагаузских ученых он выдвинул идею «создания в рамках ГАСРР (Гагаузской Автономной Советской социалистической республики – И.Г.) болгарского автономного национального района с центром в Тараклии» [О создании Гагаузской Автономной Советской социалистической республики в составе Молдавской ССР. Комрат, 1989. С. 54]. Чем бы ни объяснялось это их предложение, оно было не корректным по отношению к болгарам республики, политически ошибочным и стратегически проигрышным для двух этноязыковых общностей Молдавии. По этому вопросу, когда я из брошюры узнал о такой его идее, между мною и Степаном Степановичем еще тогда имела место серьезная дискуссия. В достаточно твердых и принципиальных возражениях я сказал ему о неприемлемости такой постановки вопроса, о том, что болгары не поддержат эту идею в части своего вхождения в гагаузскую автономию, что такие вещи надо совместно обсуждать и решать. Но, к сожалению, поезд ушел. Произошло то, что произошло.

Интересно, и это делает честь Степану Степановичу, что вскоре после образования АТО Гагауз-Ери, в декабре 1994 г., когда он увидел территориальную конфигурацию Гагаузской автономии, Курогло на каком-то собрании общественности, на котором я присутствовал, выступил и заявил, что это автономное образование – резервация для гагаузов по типу индейских резерваций в США. Но после 1994 г. вернуться и вступить в воду 1988–1989 гг. стало значительно сложнее, если это вообще возможно. Таким образом, Гагаузская автономия не смогла решить проблему политической, этнической и духовной безопасности гагаузов Молдовы.

В свете сказанного о разных подходах у меня и у Степана Степановича по отношению к этнополитическим и этнокультурным проблемам болгар и гагаузов Молдовы, возникает любопытный вопрос: чем это объяснить? Речь в данном случае идет не о том, кто прав, а кто не прав, а о том, почему два человека с возрож-

денческой внутренней энергетикой не смогли найти общий язык, просчитать варианты развития политического процесса в Молдове и вокруг нее и принять взаимоприемлемое решение? Объяснений много. Во-первых, совместного решения тогда не искали, его стали искать позже, когда позиции обозначились. Во-вторых, мы со Степаном Степановичем, без ложной скромности, относимся к числу идеологов, а не организаторов. В-третьих, была довольно влиятельная политическая сила в Кишиневе в лице тогдашнего руководства Компартии Молдавии и Народного Фронта Молдавии, которые никоим образом не хотели допустить объединения болгар и гагаузов. В-четвертых, среди самих болгар и гагаузов были и такие, кто имел связи с указанными двумя политическими силами в Кишиневе и выступал против совместной автономии. Были и другие причины, как объективные, так и субъективные.

Что же касается самого Степана Степановича, то, размышляя теперь на эту тему в ходе изложения своего отношения к нему и пытаясь определить его роль и значение в судьбе гагаузского народа Молдовы, я прихожу к следующему умозаключению.

Степан Курогло – это известный гагаузский поэт, известный гагаузский ученый и известный гагаузский общественный деятель. Но какая из этих трех его ипостасей – ведущая, определяющая его поступки и вытекающая из внутренней сущности его характера? На мой взгляд, это – его поэтическая душа. Душа гагаузского поэта. Я мало понимаю в поэзии даже на любительском уровне, и поэтому не собираюсь оценивать уровень поэтического дарования Степана Степановича. И, тем не менее, приведу три его стихотворения из сборника «Родословное древо», изданного в 1988 г.:

СТЕПНОЙ РОДНИК

Если вы попадете однажды
в степь Буджакскую издалека –
загляните в селенье и жажду
утолите у родника.
У воды, отдающей прохладой,
прерывается путника путь,
к ней тропинки сбегаются, рады
освежиться и передохнуть.
Если хочется сердцу покоя
и по песням тоскует душа,

у ромашки спроси, у левкоя.
У полыни степной не спеша
расспроси, как, изведавши жажду,
за водой приходили сюда,
и, увидев все это однажды,
оставались уже – навсегда.
... Кто захочет восстать, возродиться
И найти золотую строку,
Пусть в Буджакскую степь возвратится
И поклонится роднику.

* * *

Время четки лет перебирает,
будто камни скатывает с гор.
Над Вселенной эхо замирает
и ему внимающий простор.

Но сильней любых стихий природы
жизнь, которой вправду нет конца, –
на земле грядущее народы
созидают с верою творца.

**Созидает в Буджаке любимом
мой народ: родная речь слышна.
Старина его неистребима,
святость очага сохранена.**

Строимся – меджи нас выручает,
сын родился – так на радость всем!
И гостей, как праздники встречает
Мой народ, достойный всех поэм.

С Мартою, двухцветною повязкой,
и с сурваки, словно в старину,
что-то вносим в жизнь свою от сказки,
Новый год встречая и весну.

**А когда суровый час нагрянет,
то встречаем мужеством своим.**

**Хоть никто из праха не восстанет –
память предков пестуем и чтим.**

Время четки лет перебирает,
в мглу уходят годы и века,
будущее крылья расправляет –
в нем народ мой жив наверняка!

* * *

Горы меня на руках
не носили,
Над колыбелью
мне море не пело.
Степь Буджака,
что влила в меня силы –
В душу вошла и к судьбе прикипела.
**Наша судьба –
неразрывна, пожалуй,
В мир обновленный,
отвергнувший ретро,
Так мы входили,
что только дрожало
Эхо степного полынного ветра.**
Цвет твоих пашен, Буджак, –
в наших лицах,
В наших глазах –
твое плодоношение.
Пусть же не спится
и пусть же продлится
в сердце тревога, сомненье, смятенье
в небе высоком –
веселые лики
солнца степного,
просторного лета.
В поле – то шепот,
то жаркие крики
Радуги неповторимого цвета.
Видишь, жар-птицей
вспорхнула над степью

утренней зорьки
 звезда голубая –
 алое небо и звездные крепи –
 пятиконечна, бессмертна – любая...
Милый Буджак мой,
и плотью и кровью
Твой навсегда я,
и без суесловья
тотчас примчусь,
если кликнешь на помощь...
 Помнишь ли ты меня? Ты меня
 помнишь?

Напомню, стихи изданы в 1988 г., а написаны, естественно, раньше. Мне, как человеку, лишенному поэтического дара, импонирует в этих стихах внутреннее состояние поэта, смотрящего вглубь веков в поисках предков, любующегося степным Буджаком, трудолюбием и многовековыми традициями своего народа, сохраненными в его родном Буджаке, чувствующего себя неразрывно связанным с этим краем, с гагаузским народом, готовым тотчас примчаться к нему на помощь, как только позовут. Поэт чувствует дыхание грозного политического времени, в котором должна по-новому решиться судьба гагаузского народа, притом самим гагаузским народом, и он готов участвовать в устройстве его духовного благополучия.

Эти и другие стихи поэта Курогло, в которых он воспевают древнюю седину своего народа, ища на азиатских просторах родственные ему корни среди тюркоязычных народов, убеждают меня в том, что душа поэта нашла ответ на волнующий его вопрос о происхождении гагаузов:

В этот край мы пришли
 издалёка,
 путь наш долг был
 и тяжёл.
 Не припомнит дороги
 сокол –
 и не вспомнит –
 степной орел.
 Не найдет быстрокрылый

лебедь,
 только помнит языческий бог
 да ночное высокое небо –
 отражение тех дорог.

Небо –
 звездною данью богато,
 как трава,
 прошумели года.
Те края,
где мы жили когда-то,
скрыл от нас горизонт
навсегда.
След кочевий,
гортанные речи,
и над всем этим –
звезды – в ряд! –
будто бы поминальные свечи
над могилами предков
горят».

(Отрывок из «Степной баллады».
 Родословное древо. С. 146).

В поиске «следа кочевий» Степану Степановичу помогала наука. Ею Курогло занимался в стенах Академии наук Молдавской ССР. Здесь он окончил аспирантуру, защитил кандидатскую диссертацию, прошел служебную лестницу от лаборанта до заведующего Сектором гагаузоведения в Отделе этнографии, а затем заведующего Отделом в Институте национальных меньшинств АН РМ, издал ряд монографий, написанных им самим и в соавторстве с М.В. Маруневич, И.В. Дроном, множество научных и научно-популярных статей. И все они посвящены духовной культуре, антропологии, топонимии бессарабских гагаузов. Лейтмотив всех его научных изысканий – поиск этнографической гагаузской индивидуальности и этногенетических гагаузских истоков. Этот поиск привел его к тюркской гипотезе происхождения гагаузов, имеющей полуторастолетнюю научную историю, по меньшей мере. У этой гипотезы есть несколько ответвлений. Степан Степанович является сторонником той, которая отрицает присутствие тюрко-

болгарского компонента в этногенезе гагаузов. Эта гипотеза имеет своих сторонников и оппонентов, но она, на мой взгляд, наиболее отвечает его поэтическому восприятию истории предков гагаузов, а также тому, чтобы отстаивать независимость происхождения гагаузов от этногенеза других народов Балканского полуострова, прежде всего, славяно-болгарского. Степан Степанович имеет право на свое научное видение, которое совпадает с мнением и других исследователей гагаузского феномена.

Поиск Степаном Степановичем гагаузскости состояла не только и не столько в этнографическом исследовании бессарабских гагаузов, сколько в том, чтобы изучить географию расселения гагаузов на просторах Азии, Европы, Северного Кавказа. С этой целью он побывал во всех регионах их проживания, за исключением Латинской Америки. В частности, был в научных командировках или за собственный счет на Северном Кавказе, в Запорожской области соседней Украины, в Турции, Греции, Болгарии, Румынии. Им и другими работниками научного подразделения гагаузоведения Академии наук республики собран богатейший полевой материал, который, к сожалению, все еще не введен в научный оборот. Очень жаль будет, если это богатство распылится и не дойдет до следующего поколения исследователей истории и культуры гагаузского народа.

Из сказанного о Степане Степановиче, поэте и ученом, вытекает, что в нем произошло слияние его поэтического начала с научными изысканиями в нахождении своей гагаузской истины. Он нашел для себя ответы на мучившие его вопросы, и с этим он вступил в политическую борьбу за гагаузскую автономию. Гагаузы, как древний народ, считает он, имеют право на свою исконную территорию проживания, и эта территория – воспетый им Буджак.

Таким образом, выходит, что поэт Курогло родил этнографа Курогло и уже оба они родили Курогло-политика. Но если две его первые ипостаси, поэта и ученого, приносили ему удовлетворение и отвечали его внутренним ощущениям, то политическая стезя Курогло принесла ему, как мне кажется, одни огорчения. Ибо истинными поэтами и истинными учеными могут быть единицы, а те, кто в политику ударились в 1988 – 1989 гг. – их было пруд пруди. Среди политиков действуют другие общественные законы жизни, другая мораль. На том этапе общественно-поли-

тического процесса, когда необходима была разработка идеологии гагаузского движения, без Степана Степановича и ему подобных обойтись было невозможно. Но как только они «выдали на гора» необходимую продукцию, они стали лишними. Они стали мешать политикам, их стали отодвигать, они подвергались дискредитации, унижениям. Думаю, что Курогло-политик, как человек, удовлетворен в наименьшей степени. Но ему не стоит об этом переживать, потому что общеизвестно: невозможно соединить в одном человеке мораль и нравственность поэта и ученого с морально и нравственностью политика.

В начале начал общественно значимой личности Степана Степановича лежат его поэтические гены – они движут и управляют им. Иррациональный поэт Курогло обуславливает рациональные действия ученого и политика Курогло, следовательно, его рационализм очень сильно подвержен субъективному воздействию. Это, на мой взгляд, внутренняя сущность Степана Степановича, которая, как и у каждого человека, имеет два начала, в нем уживающиеся. Сказанное ни в коем случае не означает критику в адрес Курогло – это признание того, что ничто человеческое ему не чуждо. И этим он, как общественная личность, интересен для нас, его современников. Надеюсь, и для наших потомков тоже.

Курогло как художник слова, как ученый и как общественный деятель напоминает нам европейских деятелей просвещения и возрождения вообще, балканских, в частности. Для них было характерно многостороннее проявление своей личности в духовной сфере. В Болгарии периода позднего османского порабощения (XVIII – XIX вв.) их называли *даскали, възрожденци, будители*. Это – люди, которые учат своих соплеменников тому, как сохранить свою этническую, культурную, языковую идентичность. Призыв Паисия Хилендарского к болгарам «знать свой род и язык» указывал им путь, по которому им надо было идти, чтобы сохраниться как народ, как нация на Балканах. У гагаузов есть свой Паисий Хилендарский – Михаил Чакир. Степан Степанович Курогло – один из его духовных наследников:

Родина вручила лист бумаги,
утро – бездну света и огня,
сердце преисполнилось отваги
и на слово вывело меня.

Ветер веет, как судьбы веленье,
солнце, как прозрение, оно
мне перо вручило, – оперенье
золотым и алым быть должно.

Наделил народ меня душою,
и летит – звенящая стрела –
жизнь моя, – за вечною рекою
времени, за вымахом орла.

... И лечу я, сохранить пытаюсь
буйность чувств, зеленых, как трава,

ясный ум и чистые, как завязь,
и незамутненные слова.

Это стихотворение Курогло – из того же самого его сборника «Родословное древо». Его слово, – поэтическое, научное, политическое – стало достоянием гагаузского народа. Хочется пожелать ему дальнейших творческих успехов, рождения новых слов, умных, мудрых, устремленных в будущее, в которых, я уверен, нуждается гагаузский народ Молдовы, как ныне живущий и творящий свою историю, так и идущее ему на смену молодое поколение. Это к нему обращается поэт в своей поэме «Зимние голоса»:

Утро доброе, люди! –
вы позвали меня
из далекой легенды.
Я пришел к вам, родня!
мы не можем расстаться
с той надеждой большой,
жившей в шуме акаций,
каждой капле живой.
**Встаньте, люди, расправьте
плечи, гляньте в глаза –
хлынут новые травы,
вспыхнет снова роса.**
Ах, какое приволье,
чудеса, волшебство!

**Люди, выйдите в поле
и вспашите его.
В колыбель вековую
положите зерно,
как надежду живую, –
возродится оно!**

Литература

- Грек И. Преодолевая себя и обстоятельства. Кишинев, 2009.
Курогло С.С. Ученый-этнограф В.А. Мошков: возвращение в жизнь // Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда. Кишинев, 2004.
Куроглу Степан. Родословное древо. Кишинев, 1988.
О создании Гагаузской Автономной Советской социалистической республики в составе Молдавской ССР. Комрат, 1989.

П.М. Пашалы

КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ – ОСНОВА ЭТНИЧЕСКОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ (К 70-ЛЕТИЮ С.С. КУРОГЛО)

В социально-культурном развитии гагаузов во второй половине XX в. произошёл значительный интеллектуальный сдвиг, не уступающий по социальной значимости высоким достижениям в социально-экономическом развитии. Удельный вес гагаузов, получивших высшее образование, повысился за три десятилетия (1959-1989 гг.) в 32 раза, в то время как доля молдаван возросла в 13,5 раза, болгар – в 11,8, украинцев – в 5,8 раза. Ускоренное формирование корпуса гагаузских интеллектуалов объясняется чрезвычайно низкими стартовыми позициями в первые послевоенные годы. По численности лиц, имеющих высшее образование на каждые 1000 человек данной национальности в возрасте 10 лет и старше, гагаузы отставали в 1959 г. в 46 раз от русских, в 16 раз от украинцев и в 4 раза от молдаван.

Вместе с усвоением русского языка и повышением образовательного уровня расширялся мировоззренческий кругозор населения, росли духовные потребности, в том числе в знании и понимании истоков происхождения и культуры своего народа. Опубликованная в межвоенный период книга священника Михаила Чакира «История Бессарабских гагаузов» на румынском и гагаузском языках появилась на свет малым тиражом и оказалась маловостребованной и практически недоступной для широкого круга читателей. В то же время статья «Гагаузы», опубликованная в 1969 г. в журнале «Наука и жизнь», издающемся 7 миллионным тиражом, сыграла важную роль в духовном развитии гагаузов. Её переписывали от руки, читали ночами, передавали друг другу. Вместе с изданной десятилетием раньше первой книгой на гагаузском языке «Буджактан сесляр» («Буджакские голоса») она послужила появлению и становлению новых представлений о родном народе, о земле и деяниях гагаузов, о могилах героев, павших за родину.

Из среды гагаузов стали появляться сначала поэты, писатели, учёные, а вслед за ними профессиональные художники, композиторы, литературоведы и искусствоведы. Молодому отряду интеллектуалов предстояло взять на себя ответственность по духовному воспитанию своего народа, по возрождению и приумножению его культурного наследия, а, спустя всего два десятилетия, возглавить этническую мобилизацию, т.е. движение за самоопределение и за обретение на земле проживания своей государственности вместе с представителями других народов.

В ряду первой волны деятелей по возрождению гагаузской национальной культуры особое место занимает С.С. Курогло – выдающийся поэт гагаузского народа, известный учёный, крупный общественный деятель. Трудно переоценить его личный вклад в дело научного обоснования идеологии и программы, тактики и стратегии борьбы гагаузов за автономию, в дело становления и развития Комратского государственного университета, в дело воспитания новых поколений талантливой молодёжи.

Идея университета, как кузницы национальных кадров, возникла и побуждала к активному действию не на крикливых митингах в расчёте на поддержку охлократии, а в тишине кабинетов, где оформлялась зрелая мысль и трезвое понимание социокультурной значимости образования, обучения и воспитания. Историческое предназначение системы образования состоит в том, чтобы дать адекватное представление о богатстве гагаузской культуры и о памятниках, оставленных пращурами и духовными отцами прошлого.

Вдохновлённый идеей воспитания молодого поколения, Степан Курогло, выпускник историко-филологического факультета Кишиневского Государственного университета, в 1962 г. выбрал полем своей деятельности родное село Димитровку, Болградского района, Одесской области, где окунулся в стихию гагаузской самобытности. Насколько отсталым в культурном отношении было гагаузское сельское население в первые послевоенные годы, можно судить хотя бы потому, что родители не отпускали девочек в школу для учебы в 9-10 классах. Учителем вёл С.С. Курогло четыре года, в т.ч. директором школы проработал 3 года. Но даже за этот короткий период он внес заметное оживление в сельскую жизнь. Это заметили и в Болграде, и в Академии наук Кишинева. В отцовском доме семьи С.С. Курогло был открыт читальный зал

для учителей школы им. Федора Курогло. По инициативе талантливого воспитателя, молодежь была вовлечена в секции национальной борьбы, футбола, волейбола. Стали возрождаться народные обычаи, уважаемые односельчанами традиции предков. По инициативе и при участии Степана Курогло, при Доме Культуры впервые заработало на гагаузском языке сельское радио.

Шло время. В 1969 г. С.С. Курогло поступил в аспирантуру Академии наук Молдовы, закончив которую он перебрался с семьей в Кишинев.

В Кишинёве началась энергичная научно-педагогическая деятельность Курогло С.С., из которой он двадцать четыре года посвятил работе в Академии Наук Республики Молдова, пройдя по служебной лестнице от младшего научного сотрудника до заведующего Отделом гагаузоведения, избранного на конкурсной основе (1987-1991; 1991-1996). Как один из создателей Отдела гагаузоведения АН РМ, С.С. Курогло разработал проблематику исследований языка, культуры и истории гагаузов, осуществил (совместно с коллегами из Института этнологии и антропологии Академии наук СССР) первое масштабное этносоциологическое исследование гагаузов Молдавии, Украины и России (1989-1991 гг.), принимал активное участие в организации и проведении целого ряда международных российско-молдавских научных исследований (финансировавшихся фондами Сороса, МакАртуров, РГНФ), по проблемам социально-культурного и демографического развития народов Республики Молдова. Он возглавил более 15 научных фольклорно-этнографических экспедиций к гагаузам в различные регионы ближнего и дальнего зарубежья, в том числе в Россию (Кабардино-Балкария, Северная Осетия), Украину (Приазовье, Одесская, Кировоградская, Черновицкая обл.), Болгарию, Грецию, Турцию и др., материалы которых хранятся в архивах Отдела гагаузоведения АН РМ. Под его научным руководством подготовлено 4 докторанта, а также ряд дипломантов по этнологической и исторической тематике.

За время своей научной деятельности С.С. Курогло опубликовал более 100 научных работ, в том числе ряд монографий, как индивидуальных («Семейная обрядность гагаузов в XIX – начале XX вв.»), так и коллективных, написанных в соавторстве с М. Маруневич, М. Филимоновой, И. Дроном («Прошлое и настоящее гагаузской женщины» «Социалистические преобразования

в быту и культуре гагаузского населения МССР», «Современная гагаузская топонимия и антропонимия» и др.). В его работе «Семейная обрядность гагаузов в XIX — начале XX вв.», на основе обширных экспедиционных материалов, архивных и литературных источников, анализируются возникновение и развитие семейной обрядности гагаузов, раскрываются ее сущность и содержание, выявляются общие с соседними народами и самобытные черты в духовной культуре народа. Комплексное изучение истории, материальной и духовной культуры гагаузов осознается ученым как одна из важных и неотложных задач.

Тонкость аналитического анализа в научном творчестве С.С. Курогло сочетается с выдвижением смелых гипотез и аргументированных выводов. Так, например, изучив гагаузские надгробные памятники начала XIX в., имеющие антропоморфную форму, он пришёл к выводу о том, что они представляют собой реликт каменных памятников, которые древние тюрки устанавливали на могилах умерших. Изучение агнографического материала открывает большие возможности для прочтения полустёртых страниц вековой истории народа – её хронологию, черты повседневного быта, искусства и эстетических вкусов создателей памятника.

Как инициатор и организатор серии научных и научно-практических мероприятий С.С. Курогло внёс значительный вклад в дело пропаганды знаний об истории и культуре гагаузского народа. Он участник более 30 международных конференций, конгрессов и симпозиумов, состоявшихся в Азербайджане, Греции, Киргизии, Македонии, Молдове, Российской Федерации, Румынии, Туркменистане, Турции, Украине, четырех Пленумов тюркологического Комитета СССР (Москва, Чебоксары). С докладами и сообщениями по проблемам истории, языка и культуры гагаузского народа, межэтнических контактов и взаимовлияний, он выступал на Международных Симпозиумах по гагаузской культуре (Комрат, 1994, 1998; Едирне, Турция, 1996), на I-III Международных симпозиумах в Турции по проблемам развития бесписьменных культур тюркских народов мира (Стамбул, 1992; Анкара, 1993, 1994), симпозиумов «Интеграционные процессы в Западной Македонии» (Радовиш, Македония, 1997), «Живые монументы Каппадокии» (Нео Карвали, Греция, 2000), конференции «Культурное наследие Туркменистана: глубинные истоки и современные перспективы» (Ашхабад, Туркмения, 2000) и др.

С.С. Курогло проработал 9 лет в вузовской системе Молдавии, исполняя функции конференциара (Кишиневский педагогический университет, 1990-1996; Молдавский госуниверситет, 1990-1991, 1996-1996, 1999-2002). По мере создания на факультетах перечисленных вузов обществоведческих циклов, он разрабатывал учебные планы, подготавливал рабочие программы по курсам лекций: «Этногенез и этническая история гагаузов», «Этническая педагогика гагаузского народа», «Гагаузская ономастика», «Детская литература гагаузов», «Детские игры гагаузов», «Народные традиции, обычаи и обряды гагаузов», «История гагаузского народа», «История родного края» и др. Курсы его лекций по «Истории родного края» с интересом слушались на семинарах по переподготовке учителей гагаузского языка и литературы, проводимых Институтом педагогики и психологии Министерства образования РМ (1980-1990 гг.).

И в настоящее время, будучи доцентом Комратского Государственного университета, С.С. Курогло первостепенное значение придает методам исследования и собирания этнографических и фольклорных материалов, утверждая необходимость соединения практического опыта и теоретических знаний.

Поэтическое восприятие мира, родной Буджакской земли и чаяний своего народа, вместе с глубоким пониманием реальной ситуации в деле просвещения народа, позволили С.С. Курогло создать команду единомышленников, вместе с которыми он разработал аналитическую справку «О состоянии и перспективах обучения родному языку в школах с гагаузским контингентом учащихся», которая послужила основой для создания проекта специального постановления ЦК КПМ и Совета Министров МССР «О развитии общественных функций гагаузского языка и мерах совершенствования системы его изучения в школе».

В основу доктрины национального возрождения, разработанной С.С. Курогло вместе с М.В. Маруневич и другими учёными, положено понимание того, что русская культура и западная цивилизация представляют собой необходимое условие для социокультурного развития гагаузов. Чтобы быть на европейском уровне на рубеже тысячелетий, гагаузы должны освоить методы европейской культуры, сохранить свои и воспринять новые культурные ценности, «пожар в головах» дополнить свечением души,

отказаться от веры в предопределение (кысмет, зодия и т.д.), чтобы не сковывать внутреннюю свободу и инициативу человека.

Одной из сторон многогранной деятельности Степана Курогло является литература. Первые литературные опыты были опубликованы в 1969 г. в поэтическом сборнике «Бир кужак гюнеш» («Охалка солнца»). Вслед за ними вышла в свет книга рассказов на гагаузском языке «Иоллар» («Дороги»). В 1975 году Степан Курогло был принят в члены Союза писателей Молдавии, где он на протяжении многих лет возглавляет секцию гагаузских литераторов.

Уже в первых книгах критики отмечали тонкий лиризм, яркость выразительных средств музыки С. Курогло. В его стихах присутствуют серьезные раздумья о судьбе человека и его предназначении на земле. С лёгкой руки профессора М.Н. Губогло, за С.С. Курогло закрепились номинация: «Гагаузский Есенин».

Одна из важнейших тем в творчестве С. Курогло — война. Сборник рассказов «Йоллар» («Дороги») С.С. Курогло посвятил своему родственнику – Федору Курогло, расстрелянному фашистами в 1941 году. Стихотворения, посвященные войне и миру, занимают важное место и в различных поэтических сборниках. Военная лирика наполнена глубоким психологизмом. В стихах «Уйер Солдат» («Спит Солдат»), «Мезар Башинда» («Над Могилой»), «Докуз Лаапсыз» («Девять безымянных») С.С. Курогло размышляет о смерти и бессмертии, об исторической памяти. Его интересует психология человека, сознательно идущего на смерть и не теряющего мужества и достоинства.

Циклы стихов о родном Буджаке, о матери, о любимой женщине, содержат знаменательные строки о благородных человеческих чувствах. Особенно хороши стихи о любви. В них женщина воспевается в романтическом, возвышенном стиле.

Глубокое знание народного быта, истории, традиционных символов, фольклора придают произведениям С. Курогло особый национальный колорит.

Степан Курогло является автором целого ряда поэтических сборников, изданных как на родном, так и на русском языках, среди которых «Kızgın çiyılâr» («Горячие росы», 1974); «Kaş avalağı» («Напевы струн», 1977), «Üsek kuşlar» («Птицы поднебесья», 1982); «Soy aacı» («Родословное древо», 1988), «Yol yıldızı» («Путеводная звезда», 1999) и др.

Поэтические и прозаические произведения С.Курогло включены в учебные пособия для школ с гагаузским контингентом учащихся, в антологии по гагаузской литературе, изданные в республике и за рубежом.

Отдельные подборки стихов публиковались в переводах на молдавский, азербайджанский, алтайский, киргизский, татарский, турецкий, русский и украинский языки.

За заслуги в области литературы в 2000-м г. Степан Степанович Курогло был награжден медалью Эминеску.

С началом горбачевской перестройки и гласности С.С. Курогло в составе дискуссионного клуба «Гагауз Халкы» много сил и времени отдает общественно-политической деятельности. Совместно с коллегами — учеными Отдела гагаузоведения АН МССР М.В. Маруневич и Г.А. Гайдаржи и учеными Института этнографии АН СССР была подготовлена служебная записка «О состоянии межнациональных отношений в Молдавской МССР и предложения по их совершенствованию в условиях перестройки». По существу, это было одной из первых, в конце 1980-х годов, попыток обоснования создания национально-территориальной автономии гагаузов и болгар.

Борьба за легитимное признание Гагаузской автономии продолжилась в работе двух составов парламента Республики Молдова. Всего на прошедших 25 февраля и 10 марта 1990 г. выборах в Верховный Совет Молдавской ССР от Гагаузии по одномандатным округам было избрано 13 депутатов гагаузской национальности, в том числе и Степан Степанович Курогло, который с высоких трибун молдавского Парламента, Интерпарламента (Швеция, Стокгольм, 1992 г.) и Совета Европы (Франция, Страсбург, 1993 г.) страстно отстаивал право народа на самоопределение, идею создания автономии гагаузов, что не могло не вызвать недовольства отдельных националистически настроенных кругов молдавских парламентариев. Вот так описывает тревожные дни конфронтации с депутатами Парламента супруга С.С. Курогло — Надежда Павловна:

«Мне часто по вечерам звонили домой и угрожали расправой. Сегодня привезут труп Вашего мужа. Ждите. Мы пережили и необоснованное лишение депутатских полномочий, и разного рода провокационные предупреждения. Слава Богу, это все позади».

Парламентская комиссия по разработке законопроекта «Об особом правовом статусе Гагауз Ери — Гагаузии», консультантом которой в 1994 г. был С. Курогло, представила в Парламент Республики Молдова новое обоснование: «Гагаузская автономия — пределы возможного и необходимого». В результате длительных дебатов 23 декабря 1994 г. закон «Об особом правовом статусе Гагаузии (Гагауз Ери)» был принят.

После создания автономно-территориального образования Гагаузия в составе Республики Молдова началась стабилизация этнополитической ситуации и формирование солидарности народов, населяющих Буджак. В 2010 г. завершает свои полномочия уже четвертый всенародно избранный Башкан (Глава) Гагаузии. Действует четвертый состав законодательного органа автономии — Народное Собрание Гагаузии.

Однако, в последнее время средства массовой информации все чаще затрагивают проблемы практической реализации закона — О статусе Гагаузии. Вновь поднимаются вопросы, связанные с призывами либералов о воссоединении Молдовы и Румынии, а на этом фоне мулсируются беспочвенные идеи о конфликтогенном потенциале этого региона. При этом многие авторы считают своим долгом упрекнуть Правительство Молдовы, Президента страны в том, что нестабильность и медлительность в реализации полномочий автономии обусловлена исключительно позицией руководства страны, отсутствием государственной концепции по отношению к Гагаузии и Приднестровью.

Этнополитические и социально-экономические процессы развиваются взаимосвязано, по принципу сообщающихся сосудов. При формировании государственной политики по отношению к Гагаузии необходимо учитывать несколько принципиально важных факторов:

Фактор первый — геополитический. Надо исходить из того, что Молдова, в состав которой входит Гагаузия, всегда была и остается регионом сцепления стратегических интересов мировых держав. Именно этим определяется здесь наличие конфликтонесущих моментов, имеющих глубокие исторические корни. Следует сказать, что Россия переселила в Буджак гагаузов и болгар не для войны с молдаванами, а прежде всего для защиты своих геополитических интересов в жесточайшей борьбе за влияние на

Балканах. В новых условиях Россия обязана активно использовать все возможности, лежащие в глубинах или на поверхности гагаузско-приднестровских реальностей, для укрепления своих позиций. Равнодушное отношение Российской Федерации к 200-тысячному гагаузскому населению Молдовы, как и грубое вмешательство, с точки зрения современной политики, имеют одинаковые разрушительные последствия для Молдовы и России. Отсюда вытекает вывод, что в отрыве от России невозможно решение ни одного вопроса, в том числе в деле становления государственности Гагаузии, укрепления самостоятельности и независимости Республики Молдова.

Фактор второй — этнополитический. Современная Гагаузия — это своеобразный полигон для практической проверки идей, принципов и практики национальной политики в Молдове. Такие понятия, как народ, нация, национальное достоинство, национальные традиции глубоко вошли в быт и психологию народов, живущих в Молдове. Они являются органической частью их самосознания. Особое значение имеет тот факт, что 35 тысяч гагаузов Украины сегодня отделены молдавско-украинской границей, а этнический ареал простирается и на территорию соседних государств, теперь уже вошедших в состав Евросоюза — Болгарии и Румынии. Представители национальных движений заняты порой не столько проблемами развития культуры, языка, улучшения социально-бытовой жизни гагаузов, сколько борьбой за должность и собственность.

Приведенные факты свидетельствуют о том, что каждый гражданин Молдовы живущий в Гагаузии, каждый народ не только глубоко осознает свои ярко выраженные особенности, собственные интересы, но и все активнее отстаивает их. Ясно, что за счет интересов других народов и страны в целом этого не получится. *А при всей важности вышеперечисленных факторов каждый из них, так или иначе связан с состоянием экономики и социальной сферы в регионе.*

Экономический спад в автономии на заре нового века был и остается более значительным, по сравнению с другими регионами страны. Деграция производства привела к значительному росту безработицы и массовой трудовой миграции. Социально-экономические трудности — самая благоприятная почва для разжигания межнациональной розни и сепаратизма.

Настала пора от благих намерений и общетеоретических концепций переходить к практической политике децентрализации власти в стране и обустройства народа и территорий, к реализации на деле Закона о Гагаузской автономии. Сегодня нужны готовность и умение властей всех уровней спланировать людей во имя их благополучия, во имя будущего Молдовы.

В современных условиях рыночной экономики и осознанных стремлений по построению гражданского общества, а также в решении назревших и вновь возникающих вопросов, продолжают оставаться востребованными труды и идеи С.С.Курогло.

В 2000-м году С.С. Курогло присвоено звание «Почетного гражданина Гагаузии», а в декабре 2009 г., накануне 70-летия, руководство Гагаузии наградило С.С. Курогло юбилейной медалью в честь 15-летия Гагаузии. Эти награды — не только признание большого вклада в дело создания автономного образования Гагаузии («Гагауз-Ери»), но и оценка вклада крупного ученого в концептуальное обоснование создания Комратского государственного университета, оценка его подвижнической деятельности на благо и во имя процветания родного народа.

С.С. Савоскул

**КРАЕВЕДЕНИЕ И ОБРАЗ «СВОЕЙ СТОРОНЫ»
(по материалам Переславля-Залесского)¹
К юбилею Степана Курогло**

Где родился – там и пригодился
Русская пословица

Только сейчас, десятилетия спустя после начала нашей дружбы, принявшись за эти строки, я задумался, что же нас сблизило? Я уже и не помню, когда мы в первый раз повстречались. Впервые по-настоящему я запомнил Степана во время поездки на пикник в Кодры. Возможно, до этого я с ним и не встречался. Это было во время первой экспедиции этносоциологов московского Института АН этнографии СССР в Молдавию, о которой (и о пикнике тоже) я уже однажды писал. Шел 1972 г. Степан в то время, кажется, был еще аспирантом в отделе этнографии Молдавской академии. Следующий раз я попал в Кишинев через несколько лет. Мы вновь встретились. И хотя никаких совместных дел у нас с ним не было, но возник неизъяснимый интерес друг к другу. Не знаю, что он увидел во мне, а я почувствовал в нем большую человеческую талантливость, талантливость во всем. Привлекала его непосредственность, энергичность, чуткость, живость ума, чувство юмора, хорошая жадность на дружбу, на новые знакомства. Сближал нас и живой интерес к литературе. Я – тогда еще смутно – знал, что он пишет стихи. Сам я за всю жизнь так и не научился отличать «ямба от хорея», но литературу любил и люблю страстно. Конечно, было много разговоров на вечные темы, поднимаемые и классиками, и современными литераторами. Кстати, лишь сидя над этими заметками, я обратил внимание на интересное совпадение – оба кишиневские адреса Степы, где он на моей памяти проживал, – литературные. Первое его с Надей и детьми жилье, которое я посетил, находилось на ул. Льва Толстого – тихой, осененной большими старыми акациями улочке в самом центре города. Это был старый одноэтажный, чуть

¹ Работа подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России», проект «Героическое и повседневное в массовом сознании русских (XIX- нач.XXI вв).

ли не глинобитный домик, в котором помещалось несколько семей. Смутно помнится какая-то всеобщая веранда, выходившая на внутренний, небольшой, по-южному шумный дворик. А в какой-то очередной мой приезд после небольшой посиделки на троих во главе с «Зальбером Ивановичем»² Степан предложил съездить посмотреть на уже выстроенный, но еще не заселенный дом на улице Эминеску, в котором республиканский союз писателей выделил ему трехкомнатную квартиру. Проехав минут двадцать на троллейбусе, мы уже в темноте, спотыкаясь на глиняных комьях новостройки, не сразу, но все же разыскали нужный дом и на радостях выпили за предстоящее новоселье прихваченную с собой бутылку вина.

В этот многоэтажный дом на Эминеску, где у Степана впервые появился свой кабинет с видом на лесистый склон и озерко вдали, я приезжал не раз и всегда был привлечен и накормлен Степиной Надей и в меру (в этом деле, сами понимаете, очень важна мера) напоен Степаном Степановичем. Бывал я здесь и с некоторыми моими друзьями, которые вскоре становились друзьями Степана и Нади, – живые воспоминания одного из них воспроизведены и в этой книге. Не раз, конечно, и Степан жила в моем московском «чуме», а один раз приезжал и в наш, тогда только что перестроенный, тарусский дом.

Оглядываясь на так быстро промелькнувшие с первого нашего знакомства десятилетия, ясно вижу – главное в жизни моего друга было (и уверен – будет) активное служение его родному гагаузскому народу. И основную задачу всей своей многообразной деятельности – этнографических исследований, поэзии, общественной, политической и педагогической работы – он всегда видел именно в этом. Многие годы он каждый полевой сезон отправлялся в этнографические экспедиции по гагаузским селам Молдавии, соседних областей Украины, добирался до гагаузов в Казахстане, Болгарии и Турции. И каждый раз возвращался в свою родную Дмитровку, не только вдохновлявшую его Музу, но и служившую источником и для его этнографических работ. Я сам был свидетелем его постоянной готовности к записи какого-нибудь рассказа, необычного выражения, слова в самых, казалось бы, неподходящих, как это могло бы показаться

² «Зальбером Ивановичем» шуточно и вместе с тем уважительно называют местный сорт винограда и производимого из него темно-красного, почти черного, немного терпкого вина. По словам гагаузов и других буджакцев, этот виноград был в свое время (возможно, еще в XVIII в.) завезен немецкими переселенцами, приглашенными (наряду с болгарями, гагаузами, албанцами и пр. выходцами с Балкан) российским правительством для заселения пустовавших тогда причерноморских степей.

какому-нибудь научному педанту, местах. Например, в винном подвале старика-гагауза, у которого мы однажды оказались. И тут, заслышав что-то важное для себя, Степа доставал из кармана очередную твердую картонную карточку и что-то на ней записывал. Привыкшие к «чуждачеству» своего ученого земляка старики только посмеивались и время от времени подкидывали ему соленые шуточки, вроде заимствованного ими от соседей-болгар тоста: «Давай-ка, Степа, выпьем еще за то, чтобы жить нам долго и, чтобы в сто лет нас судили за курвство!»

Не случайностью было и то, что именно Степан Курогло организовал и возглавил в Молдавской академии наук сектор гагаузоведения, который выпустил немало научных работ по всестороннему изучению гагаузского народа. Одновременно он писал на родном языке великолепные стихи, выпускал свои поэтические сборники, постоянно ездил по родному Буджаку, вызывая своими страстными поэтическими выступлениями веру народа в свои силы, в необходимость дальнейшего развития гагаузского языка и культуры. Всей своей деятельностью он (конечно, вместе с другими гагаузскими интеллектуалами) формировал в головах и душах людей почву, на которой выросла идея гагаузской автономии, реальная возможность появления которой возникла лишь в конце советской эпохи и стала итогом нелегких усилий всего гагаузского народа. И именно тогда весь мир узнал из уст Горбачева о неведомых доселе «гагаузах».

К перестройке, вселившей в гагаузов надежду на обретение своей государственности, которая создала бы лучшие условия для развития народа, Степан был вполне готов. Просвещенный гагаузский патриот, широко известный в родных краях поэт и ученый был избран депутатом первого парламента независимой Молдовы, в котором проявил себя последовательным сторонником воплощения в жизнь идеи гагаузской автономии. Эту идею он в свое время донес и до европейских парламентариев в Страсбурге. И в заслугу создания нынешней гагаузской государственности со всеми ее институтами есть несомненная доля и Степана Степановича Курогло.

Личные и служебные обстоятельства почти пятнадцати последних лет не давали возможности для нашей со Степой встречи, но я знаю, что он и сейчас активно трудится на благо народа Гагауз Ери – его нелегкого настоящего и, будем надеяться, лучшего будущего. Именно в создании его будущего участвует он своей теперешней педагогической работой в Комратском университете. Словом, можно порадоваться за гагаузский народ, у которого есть такие сыны как Степан Курогло, и присоединиться к озорному тосту его земляка, но, конечно, без судебных последствий.

В ряде предыдущих публикаций я рассматривал, прежде всего, содержательный аспект локального (местного) самосознания (идентичности) [Савоскул, 2005, 2006, 2009]. В результате исследования на примере населения г. Переславля-Залесского было установлено, что базовой основой локальной идентичности является местное историко-культурное наследие, представление о современных социально-культурных особенностях края и его населения, а также местная природная среда. При этом, я предполагал, что для формирования массовой локальной идентичности ведущую роль играет образ «своего» края, конструируемый, прежде всего, на основе местной социально-культурной и природной реальности, в которой выделяются те или иные значимые явления, становящиеся более или менее постоянными локальными символами. Созданием же этого образа и внедрением его в сознание представителей локального сообщества занят самый широкий круг деятелей в сфере культуры, среди которых, как правило, немалую роль играют краеведы, как в самом широком, так и более в более узком значении этого слова. Исходя из этих посылок, задачей статьи является попытка определить, как на протяжении XX – начала XXI вв. и из каких основных компонентов формировался (и продолжает формироваться) местным краеведческим сообществом образ «своего» города и края.

Становление и один из наиболее продуктивных периодов краеведческой деятельности в Переславле-Залесском, как и по стране в целом, пришлось на 1920-е годы. Отцом-основателем здешнего краеведения, создавшим его институциональное основание в виде краеведческого музея и Переславского научно-просветительского общества (Пезанпроба) стал довольно известный к тому времени историк, фольклорист и этнограф М.И. Смирнов. [Смирнов, 1996. С. 5-18; Филимонов, 1971, 1990; Савоскул, Макашина, Рубцова, 2006. С. 166-169].

М.И. Смирнов был уроженцем пригородного переславского села Большая Брембола, выходцем из среды бедного провинциального духовенства, многие представители которого (в том числе и отец Михаила Ивановича) к концу XIX в. с тем или иным успехом занимались краеведением. Еще в период учебы в семинарии М.И. стал увлеченно собирать сведения о своем родном селе, включая и местный фольклор.

Позднее на основе собранного им материала была опубликована монография «Село Б. Брембола», ставшая первым краеведческим исследованием М.И. Смирнова. Итогом его последующих переславских краеведческих изысканий дореволюционных лет были вышедшая в 1911 г. книга «Переславль-Залесский. Его прошлое и настоящее» и несколько статей – о Переславской флотилии Петра I, о соколых помытчиках Переславля, о переславских монастырях, о Соли Переславской и пр.

После Февральской революции Смирнов, проживший свыше четверти века вдали от родины³, вернулся в Переславль. Вскоре ему удалось организовать Переславский музей и научно-просветительское общество, к работе в которых он привлек многих способных людей в городе и уезде. Помимо переславцев (по жительству или происхождению) Михаил Иванович старался привлечь внимание к Залесскому краю известных в сфере своей деятельности людей, хотя и не связанных с городом и уездом местом жительства или рождением, но способных, по мысли Михаила Ивановича, принести большую пользу научному изучению или художественному освоению края. В числе таких людей следует упомянуть известного фольклориста Ю.М. Соколова, не раз приезжавшего в первой половине 1920-х годов, по приглашению Смирнова, в Переславль, а однажды и привозившего сюда на практику своих студентов. Бывали в Переславле у Смирнова и такие известные ученые как историк С.В. Бахрушин, археологи А.А. Спицын и Н.Н. Воронин, гидробиолог Д.А. Ласточкин, географ В.Ф. Пиатровский.

Довольно продолжительной и плодотворной оказалась связь с Переславлем М.М. Пришвина, с которым Смирнов познакомился на одном из совещаний в Москве в 1925 г. и пригласил перебраться в Переславль. Писатель прожил здесь (вернее в мемориальной усадьбе «Ботик») полтора года, познакомился за это время со всеми краеведами, участвовал в их «экспедиции» по местным речкам Нерль и Кубря и вскоре написал чудесную книгу «Родники Берендея», внесшую свой вклад в создание образа края.

3 После окончания семинарии М.И. восемь лет проработал учителем – вначале в земской школе в Переславском уезде, а потом в образцовой школе при Вифанской духовной семинарии. Следующие двадцать лет он служил чиновником – большей частью в акцизном ведомстве (на Украине и в Нижнем Новгороде), а последние три года в ведомстве уделов управляющим удельными лесами в Нижегородской губернии.

Кроме большой организационной работы Михаил Иванович вел в эти годы активную творческую деятельность – прочел на заседаниях Пезанпроба огромное число докладов, напечатал в его «Докладах» и «Трудах» музея несколько солидных работ по истории, этнографии, топонимике, библиографии Залесского края. Нужно сказать, что успешная работа здешних краеведов и их руководителя в 1920-е годы не раз отмечалась в главном краеведческом органе и в этнографической периодике [Краеведение, 1923а. С. 66-67, 76; 1923б. С. 150-153; 1926а. С. 107; 1926б. С. 243; 1927. С. 292; 1929. С. 59-60; Этнография, 1926. С. 285-286].

В начале 1930 г. работа М.И. Смирнова в Переславле была насильственно прервана недолгим арестом, а затем (в конце того же года) новым арестом и ссылкой (в 1931 г.) в Нарымский край. В Переславль он уже не возвращался, но до самой кончины (в 1949 г.) продолжал активную творческую деятельность, в том числе и по переславскому краеведению. Но, несмотря на все его усилия, практически ничего написанного им в те годы опубликовать не удалось. Подготовленная в первой половине 1930-х годов новая книга о Переславле (над которой он, возможно, работал и в ссылке) была издана лишь в 1995 г. в Переславле-Залесском.

Заложив организационные основания переславского краеведения, М.И. Смирнов сформировал в своих трудах и развернутый очерк истории края, его культуры, в том числе народной, создал основы того образа Переславщины, который получил развитие в деятельности его последователей, работавших на протяжении всего XX в. и работающих до сих пор. Судя по его книге о Переславле и другим краеведческим публикациям [Филимонов, 1971. С. 322-324], опорные компоненты созданного им историко-культурного образа края включали представления о его многовековой истории, начиная ее с дославянских и славянских древностей, останки которых явственно сохранились на переславской земле – город Клецин, Александрова гора, Синий камень и пр. В эту картину входит также представление о том, что основанный Юрием Долгоруким Переславль-Залесский был одной из главных крепостей Владимирского Ополя, что он является родиной Александра Невского – одного из известнейших деятелей российской истории, что, войдя в состав владений московских князей уже в начале XIV в., Переславль сильно способствовал возвышению Москвы. Немалое место при создании образа родного края М.И. Смирнов уде-

лил истории местных монастырей и храмов, при этом, освещал ее в антирелигиозных тонах, отдавая дань как своему времени, так и обстоятельствам собственной судьбы. Одним из узловых элементов историко-культурного образа края, созданного Михаилом Ивановичем, является и представление о нем, как колыбели Русского флота, начало которого было заложено Петром I на Плещеевом озере. Таким образом, главным при формировании образа края у Смирнова была, прежде всего, опора на те моменты местной истории, которые были связаны с общезначимыми для всей российской истории событиями и деятелями. В число последних он впервые включил и В.И. Ленина, подробно остановившись на одном из эпизодов его ранней революционной деятельности – подпольном печатании одной из ленинских работ в имении Горки Переславского уезда, куда два-три раза приезжал и сам Ленин. Много внимания М.И. уделил также изучению локального варианта русской народной культуры, особенно духовной, опубликовав, в частности, два довольно значительных фольклорных сборника и большую работу «Культ и крестьянское хозяйство в Переславском уезде». Таким образом, не только история, но и местный вариант традиционной народной культуры был включен в созданный им образ Залесского края.

Достойными продолжателями работы М.И. Смирнова по изучению переславского варианта традиционной народной культуры стали ряд участников организованного им научно-просветительского общества. Особенно плодотворной была деятельность молодого талантливого краеведа С.Е. Елховского, собравшего огромную, ценную коллекцию фольклорно-этнографических материалов по Переславлю и Переславскому уезду. Но повсеместный разгром краеведческого движения, последовавший в начале 1930-х годов, прервал собирательскую и научную деятельность С.Е. Его уникальное рукописное фольклорно-этнографическое собрание (объемом около 80 а.л.) не было опубликовано и, к сожалению, не послужило делу формирования образа Переславского края [О С.Е. Елховском см.: Савоскул С.С., Макашина Т.С., Рубцова С.Б., 2006].

Свой вклад в формирование образа Залесья, вслед за краеведами, внесли некоторые писатели и художники. Наиболее важную в этом деле роль сыграли М.М. Пришвин и местный уроженец Д.Н. Кардовский – известный график и исторический живописец.

У Пришвина образ Переславля и переславского края наиболее ярко отражен в книге «Родники Берендея», опубликованной в 1925 г. в журнале «Красная новь», а в 1926 г. вышедшей отдельным изданием. Позднее под заголовком «Весна» она была включена писателем в книгу очерков «Календарь природы». Благодаря этой чудесной книге, образ переславской земли стал достоянием всех ее тогдашних и будущих читателей, явился дополнительным штрихом к общей художественной картине России, созданной в отечественной литературе. При этом базовые, знаковые составляющие образа Переславщины у Пришвина в целом те же, что отражены в трудах М.И. Смирнова и, видимо, в экспозиции созданного им музея. Это вполне понятно уже и из самой пришвинской книги – основным проводником автора по здешнему краю в ней выступает «местный историк», «переславльский собиратель земли» [Пришвин, 1983. С.175], которого Пришвин иногда называет и по имени – Михаил Иванович – т.е. М.И. Смирнов.

Почти в самом начале этой небольшой книги М.М. изображает вид Переславля с колокольни Горицкого монастыря: «множество монастырей и церквей древнего города и между ними поток деревенских людей на базар. Так тут все смешано в этом городе-музее: древняя обитель, где находится наш музей, называется *Пречистая на Горице*, а сама земля, на которой стоит Пречистая, называется *Вишвая горка*, и на Вишвой – улица *Свистуша*, теперь переименованная в улицу *Володарского*, потом *Соколка*, где жили когда-то соколиные помытчики Ивана Грозного, теперь же просто человек живет – гол как сокол. ... одна из церквей – *Сорок мучеников* – стоит при самом впадении Трубежа в озеро и названа в память утопленных в каком-то озере сорока мучеников; другая – как раз напротив, тоже на берегу Трубежа и Плещеева озера, называется *Введение*, потому, что, по объяснениям рыбаков, служит введением в лов знаменитой переславской селедки, а дальше опять высота, и на ней опять святыня – *Федор на Горе*» [Пришвин, 1983. С.174]. Уже здесь зримо возникает картина древнего города на берегу озера, с его основными ориентирами – церквями и монастырями, в одном из которых уже был расположен музей, городскими урочищами, рекой и озером с его знаменитой переславской селедкой (ряпушкой), удостоенной быть занесенной на герб города. При

этом автор тут же приводит и ряд топонимических легенд, в том числе связанных с историей города.

Вслед за этим в повести появляются и усадьба «Ботик» «с белым дворцом в память Петра Первого и колыбели русского флота, на другой стороне (озера – С.С.) – высота *Александровой* горы с погребенным в земле древнейшим монастырем, и названа эта гора Александровой в честь Александра Невского, переславлянского князя, а в народе гора называется *Ярилова плешь*» [Пришвин, 1983. С. 175]. По мере продолжения повести, отражающего дальнейшее освоение писателем переславского «текста», в нее вступают и другие значимые для последнего элементы – городище над озером (бывший город Клецин), рядом с Александровой горой, городской собор XII в., валы переславской крепости, Рыбацкая слобода.

И все это синхронно и диахронно развернутое пространство густо населено. Наряду с Александром Невским, Иваном Грозным, Петром I, тут и Никита Столпник, именем которого назван один из подгородных монастырей, и безвестные зодчие переславских храмов и монастырей, и крестьяне – особенно из с. Вельково, близ которого жил писатель, и переславские охотники, и краеведы, прежде всего, историк Михаил Иванович и энтомолог Сергей Сергеевич (Гиммельсон), и действующие лица традиционного обрядового представления «Крапивное заговенье», сохранившего отголоски языческих воззрений наших предков, и деревенская молодежь с песнями и частушками. Да и в целом все пришвинское повествование пронизано местным фольклором – тут и рассказы и легенды вельковских крестьян о Петре I (по одной из них в озере есть язь с золотым кольцом, а «пустил его Петр Первый») [Пришвин, 1983. С. 184], и выразительные описания и рассказы местных рыбаков о способах добычи рыбы, присказки, поговорки, топонимические и исторические легенды, бытовые рассказы, приметы, диалектизмы и образцы новояза.

Одним из главных героев пришвинской повести является Плещеево озеро – то ранней весной, все во льду и только отороченное узенькой голубой полоской заберегов, с плывущими над ним журавлями, то уже освободившееся из зимних оков, когда «весь небесный свод со своими градами и весями, лугами и пропелеями и простыми белыми барашками почивал там, в зеркальном озере, гостил так близко у нас, у людей...» [Пришвин, 1983. С. 218].

Словом, большинство символов, значимых для образа края и локальной переславской идентичности [Ср.: Савоскул, 2005. С. 64–67], нашло свое яркое отражение в повести «Родники Берендея», в которой писатель с присущей ему образностью отразил живой полнокровный образ переславской земли, ее современность, насквозь пронизанную историей.

Свою лепту в формирование переславского культурно-исторического текста внес Д.Н. Кардовский [Подобедова, 1957]. Он закончил Академию художеств в Петербурге, где был одним из лучших учеников Репина и Чистякова. Наибольшую известность ему принесли работы по иллюстрации русской классической литературы. Еще до революции он стал признанным художником, академиком живописи. Тяжелые и голодные послереволюционные годы они с женой (тоже художницей) О.Л. Дела-Вос-Кардовской провели в переславском доме Дмитрия Николаевича. В начале 20-х годов супруги переехали из Переславля в Москву, где Д.И. руководил мастерской живописи во Вхутемасе, а с начала 30-х и в ленинградском институте им И.Е. Репина. С 1916 г. они с женой каждое лето проводили в Переславле. В начале Великой Отечественной войны супруги переехали сюда и постоянно жили до смерти художника в 1943 г. Он был похоронен на территории краеведческого музея, картинная галерея которого названа его именем. Там же хранится и переславский цикл его работ, среди них наиболее значимые для локального текста картины и этюды 1920-х годов, особенно полотно «Парад Петровской флотилии на Переславском озере 21 августа 1692 года». На тему местной истории им, по заказу музея, написано и полотно «Ленин в Переславских Горках». Живя в Переславле, Дмитрий Николаевич и его жена создали немало этюдов о жизни крестьян пригородных слобод, о переславских рыбаках и Рыбацкой слободе, которая является заметной частью образа переславского края, что отражено в локальной идентичности горожан.

Вслед за Кардовским, работу над созданием визуально значимых элементов образа местного края продолжили и другие художники, как приезжие, так и переславские. Часть их работ, выполненных по переславским мотивам, экспонируется в городском музее. Говоря о визуальном отражении края, нельзя не упомянуть и о кино. Я уже писал, основываясь на собственном отрывочном опыте восприятия фильма «Александр Невский», о его сильном влиянии на формирование положительной переславской

идентичности [Савоскул, 2005. С. 58]. И до сих пор этот фильм Сергея Эйзенштейна, снятый накануне Великой Отечественной войны, широко известен в Переславле, поддерживая в сознании его жителей значимость ряда важнейших локальных символов.

Большой вклад в формирование и закрепление в местном самосознании образа переславского края, в создание локального культурного текста внес, несомненно, К.И. Иванов, сменивший в 1930 г. М.И. Смирнова на посту директора музея и занимавший эту должность сорок лет. Он первым из переславских краеведов напористо и последовательно на протяжении всех этих лет формировал через местную прессу (прежде всего публикациями в газете «Коммунар») собственный вариант образа переславского края и тем самым конструировал локальную идентичность. К.И. использовал все возможные поводы для рассказов о Переславле, об его истории, переславских историко-культурных памятниках, о местных героях как исторических, так и современных ему, в т.ч. героях Великой Отечественной войны, революционного движения, о переславских культурных деятелях (особенно Кардовском, в меньшей мере о Пришвине, и лишь в 1960-е годы о М.И. Смирнове, переславском хормейстере А.А. Козлове и пр.) и, конечно, о работе музея. Достаточно сказать, что за время работы в нем К.И. Ивановым было опубликовано около 500 статей и заметок на краеведческие темы. К слову сказать, Иванова печатали не только в переславской и областной газетах, было издано и несколько его популярных брошюр о Переславле и его историко-культурных памятниках, путеводители [См., например, Иванов, 1959; Пуришев, Иванов, 1986].

Но не менее важным (чем пропаганда в печати), а, пожалуй, самым главным фактором формирования локального текста и местной идентичности был руководимый К.И. музей, который за годы его директорства стал одним из важнейших символов переславского самосознания. К.И. Иванову принадлежала идея организации «Дня музея» в Переславле 2 мая каждого года. Массовое посещение (особенно в этот день) музея, ставшее местной традицией, имело большое значение для переславцев, систематически прививая им интерес к историческому прошлому и настоящему города и края, к его природе, создавая положительный образ Переславщины и тем самым интенсивно формируя переславскую идентичность.

К.И. Иванов родился в Переславле в семье рабочих фабрики Товарищества Переславской мануфактуры, на которой (уже переименованной в фабрику «Красное Эхо») и он начал работать учеником слесаря⁴. Недостаток в школьной подготовке К.И. постоянно восполнял самообразованием. Проявил он себя и в общественной работе, став секретарем фабричной комсомольской ячейки. В октябре 1929 г. (то есть накануне «великого перелома») 23-летнего передового рабочего-комсомольца выдвинули на работу в краеведческий музей, очевидно, с целью «идейного» укрепления его коллектива, сплошь состоявшего из беспартийных. Вначале он был музейным завхозом, затем, правда, недолго занимал должность научно-технического сотрудника. В начале 1930 г., после ареста М.И. Смирнова новым директором музея стал К.И. Иванов.

Сыграл ли он какую-либо роль в несчастной судьбе своего предшественника, не ясно. Но публично свое отношение к нему и в целом к прежнему составу музейного коллектива К.И. высказал однозначно отрицательное, утверждая на этом негативном (в его интерпретации) фоне собственные заслуги. К 15-летию создания музея, он пишет в переславской газете следующее: «Музей пережил два периода. Первый период — с 1919 по 1929 гг. В это время в музее прочно окопались консерватизм, аполитичность и прямая контрреволюция. Материал революционного содержания — экспонаты, показывающие быт дореволюционной деревни и фабрики — был скрыт от посетителя и не собирался. В штате музея состояли: княгиня, дворянин, поп, купец первой гильдии и две монашки. Во главе их стоял активный контрреволюционер Смирнов⁵. С 1930 г., после удаления этой публики, началась перестройка музея. Он был решительно реконструирован, были со-

4 Основные вехи биографии и деятельности К.И. Иванова освещены на основании его личного архива, хранящегося в фондах Переславль-Залесского музея-заповедника.

5 В своей критике Иванов, конечно, следовал в русле разоблачений «эсеровско-контрреволюционных» и «троцкистских» взглядов «старых буржуазных краеведов», которые ... стремились всячески дискредитировать партию большевиков и советскую власть». При этом безымянный (подписавшийся инициалами В.Г.) автор цитируемой статьи «За большевистскую бдительность в краеведении» (Советское краеведение. 1932. № 1) пишет: «В этом отношении почти всех старых краеведов-контрреволюционеров превзошел такой же махровый буржуазный краевед — «историк» Переславль-Залесского края М.И. Смирнов».

зданы новые отделы.... Сейчас музей является крепкой базой политико-просветительной работы в районе. Он стал неотъемлемой частью школы. Его роль особо возрастает в связи с постановлением СНК и ЦК ВКП(б) “О преподавании истории и географии”. Юбилей музея — праздник всех трудящихся района» [Коммунар. 12 июля 1934 г.].

Новые отделы музея, исходя из тогдашних установок, должны были показать посетителям, прежде всего, историю развития общественно-экономических формаций на материалах своего края, местный вариант истории революции и социалистического строительства, а также служить антирелигиозной пропаганде.

В конце 1930-х гг., в предвидении и ожидании войны, стал востребованным русский патриотизм. И тут уроженец Переславля, знаменитый русский полководец, борец с западным агрессором Александр Невский и Петр I – основатель русского военного флота пришлось весьма кстати. Это отразилось как в неоднократных газетных публикациях К.И. об этих исторических деятелях и их связях с переславским краем, так и в музейных экспозициях.

В самом начале Великой Отечественной войны Иванов ушел добровольцем на фронт. Он служил политбойцом, потом интендантом продотдела. С июля 1942 по август 1943 гг. был на должности инженера отдела техники и оружия в Военно-Морском музее Военно-Морского флота. В августе 1943 г. К.И. Иванова уволили в запас и направили начальником Переславского филиала Центрального Военно-Морского музея (т.е. «Ботика»), кстати говоря, должность, которую он уже занимал с 1940 г. и затем с 1943 г. еще десять лет. Одновременно К.И. вернулся и к руководству Переславским краеведческим музеем. И вновь в «Коммунаре» появились его статьи и заметки о музее, восстанавливаемом после возвращения из эвакуации наиболее ценных экспонатов, о появлении в нем отдела Великой Отечественной войны, об участии переславцев в боях за Родину. Продолжая историко-патриотическую тему, в первые послевоенные месяцы Иванов открывает в Спасо-Преображенском соборе филиал музея, посвященный Александру Невскому. Кроме этого в сороковые годы (начиная с 1944 г.) К.И. собирал местные частушки, обращая особое внимание на те, в которых отражены реалии военных лет [Переславль-Залесский, музей-заповедник, личный архив К.И. Иванова, ед. хр. 97].

В 1950-1960-е годы он уже заслуженный и известный не толь-

ко в Переславле музейный работник, обремененный множеством общественных обязанностей, получавший в свои юбилеи поздравления не только от городских и областных властей, но и из столичных и провинциальных музеев, научных организаций, московского экскурсионного бюро, от художников, в том числе учеников Д.Н. Кардовского, от его дочери, от академика Б.А. Рыбакова. Словом, за десятилетия своего руководства краеведческим музеем К.И. Иванов сам стал одним из символов Переславля, местным «культурным героем».

В последующем – с 1970-х годов и до наших дней – фигур, подобных покойному К.И. Иванову (а тем более М.И. Смирнову), в переславском краеведении не появилось. Но, обладая мощной, созданной в предшествующие годы базой в виде местного историко-архитектурного и художественного музея-заповедника с несколькими филиалами, переславское краеведение, конечно, продолжало развиваться, добавляя новые штрихи в постоянно конструируемый образ своего края. К тому же в последние два-три десятилетия прошлого века шло интенсивное изучение и реставрация архитектурных и других историко-культурных памятников Переславля. Большую роль в этом сыграли многие архитекторы и реставраторы, среди которых, благодаря своей многолетней, активной пропаганде памятников местного зодчества и в целом истории и современного развития города, стал наиболее известен московский архитектор-реставратор И.Б. Пуришев, опубликовавший ряд научно-популярных книг о Переславле-Залесском [Пуришев, 1970; Пуришев, Иванов, 1989].

Основу образа переславского края, судя, как по указанным публикациям Пуришева, так и по современной краеведческой литературе [Левицкая, Сукина, 2002; Сукина, 2002а, 2002б; 2007; Переславль-Залесский. Путеводитель..., 2006], по-прежнему составляют традиционные его элементы (Плещеево озеро, прежде всего), обозначенные и закрепленные предшествующим поколением краеведов. Вместе с тем, по мере развития города и его ближайшей округи, в этом образе стали постепенно появляться и новые элементы, со временем входящие в него. Так, уже в изданном в 1989 г. путеводителе, составленном И.Б. Пуришевым, рассказывается о новой городской достопримечательности – дендросаде, созданном местным лесоводом С.Ф. Харитоновым. В последующих краеведческих публикациях сад

упоминается уже постоянно, а в наши дни он стал, судя по исследованиям автора, одним из положительных символов в образе Переславля. С начала 1990-х годов, с возвращением Русской православной церкви большинства городских церквей и монастырей в переславский текст вернулась и заняла заметное место православная составляющая.

* * *

Сопоставление образа своего края, сформированного переславскими краеведами и другими причастными к краеведению творческими деятелями, со знаковыми символами этого образа, отраженными в обыденном локальном самосознании переславцев, исследованном в названных выше публикациях автора, позволяет сделать вполне очевидный вывод, если не о тождественности, то о значительном их совпадении. И эта близость свидетельствует, конечно, о ведущем влиянии результатов специализированной краеведческой (в широком смысле слова) деятельности на формирование массового локального самосознания. Связано это, прежде всего, с достаточно многообразными и широкими возможностями такого влияния – посредством музейных экспозиций, экскурсий, лекций, выступлений в местной периодической печати, на радио, телевидении, изданием путеводителей, альбомов, книг, художественными выставками, а в последнее время и курсами краеведения в школах и других учебных заведениях города и района.

Конечно, и специализированная творческая деятельность по освоению своего края, и обыденная локальная идентичность, включающая основные знаковые представления о своем крае и его оценки, отталкиваются от одной и той же реальности. Но специализированная краеведческая деятельность, в отличие от обыденного духовного освоения края, формируя его образ, выделяет из этой реальности наиболее значимые (на взгляд «краеведов») ее элементы и структурирует их в определенную систему, создавая тем самым некую конструкцию. Результаты такого рода специализированной деятельности как бы закрепляют образ данного края, делают его более наглядным и доступным для восприятия массовым сознанием и сами становятся одним из реальных явлений, влияющих на массовое локальное самосознание.

Литература и источники

- Иванов К.И. Переславль-Залесский. Путеводитель. Ярославль, 1959. Коммунар. 12 июля 1934 г.
 Краеведение. 1923. № 1; 1923. № 2; 1926. № 1; 1926 № 2.; 1927 № 2; 1929 № 1.
 Левицкая Н.В., Сукина Л.Б. 850 лет Переславлю-Залесскому. М., 2002.
 Переславль-Залесский. Путеводитель по городу. Переславль-Залесский. 2006.
 Подобедова О. Дмитрий Николаевич Кардовский. М., 1957.
 Пришвин М.М. Собрание сочинений в восьми томах. Т. 3. М., 1983.
 Пуришев И.Б. Переславль-Залесский. М., 1970.
 Пуришев И.Б. Переславль-Залесский. Путеводитель по историческим и архитектурным памятникам. М., 1989.
 Пуришев И.Б., Иванов К.И. Переславль-Залесский. Путеводитель по городу и окрестностям. Ярославль, 1986.
 Савоскул С.С. Локальная идентичность современных россиян (опыт изучения на примере Переславля-Залесского) // ЭО. 2005. № 3.
 Савоскул С.С. Местное самосознание в современной России (по материалам Переславля-Залесского) // Отечественная история. 2006. № 4.
 Савоскул С.С. Локальное самосознание современного русского населения Центральной России // Очерки русской народной культуры. М., 2009.
 Савоскул С.С., Макашина Т.С., Рубцова С.Б. Переславский краевед С.Е. Елховский и его фольклорно-этнографическое собрание // ЭО. 2006, № 5.
 Смирнов М.И. Переславль-Залесский. Исторический очерк 1934 г. Переславль-Залесский, 1996.
 Сукина Л.Б. История и культура Переславского края. Переславль-Залесский. 2002.
 Сукина Л.Б. Переславль-Залесский: главы по истории города. М., 2002; 2007.
 Филимонов С.Б. М.И. Смирнов – переславский собиратель земли // Отечество. Краеведческий альманах. Вып. I. М., 1990.
 Филимонов С.Б. Обзор архива М.И. Смирнова // Археографический ежегодник. 1971. М., 1971.
 Этнография. 1926. № 1-2.

В.К. Малькова

ПРИРОДА И ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ

Эту статью автор рассматривает как своеобразный призыв к коллегам из Молдовы провести сравнительное исследование и рассмотреть на материалах своей полиэтничной страны выделенную нами проблему – идеологическое использование природного фактора в формировании постсоветской этнической и гражданской идентичности

Молдавия... Молдова...

Какие ассоциации вызывают у меня эти слова?

Красивая, солнечная, музыкальная страна с мягкими и нежными зелеными холмами, как бы расчерченными вдоль и поперек виноградными полосами... Извивающиеся между могучих деревьев дороги, то плавно поднимающиеся на холм, то внезапно ныряющие вниз, что приятно захватывает дух. Вдоль дороги харчевни – каса маре, где можно вкусно перекусить и отдохнуть. В памяти возникают и живописные села Гагаузии с прудами и озерами, заполненными стаями белых гусей, с небольшими винными заводиками и лесными заповедниками... А еще вспоминаются золотистые в сентябре Кодры с шуршащими под ногами листьями, зажигательные молдавские танцы ансамбля «Жок» и многочисленные встречи с жителями Молдовы разных возрастов и национальностей.

В 1970-х годах мы, молодые тогда еще московские исследователи, неоднократно приезжали в составе первых в стране этносоциологических экспедиций в эту гостеприимную республику. И в Академии Наук Молдавии нас радушно встречали молдавские этнографы – В.С. Зеленчук, Р.В. Даниленко, С.Л. Нестерова, С.С. Курогло.

Курогло Степан Степанович, в то время молодой молдавский этнограф, эффектный, романтичный гагаузский поэт с красивой проседью в волосах, вызывал особый интерес. Вместе со своим знаменитым земля-

ком Михаилом Николаевичем Губогло, уже давно к тому времени ставшим москвичом и организовывавшим вместе с коллегами многочисленные этносоциологические экспедиции в Молдавию, Степан Степанович показывал нам красоты своего края, устраивал встречи с респондентами, помогал общаться с ними... Затем, в начале 1990-х, мы безошибочно узнавали его яркую внешность во время телевизионных трансляций с заседаний Молдавского парламента. В этот период, оставаясь исследователем-этнографом и поэтом, он стал и известным в своей республике общественным деятелем.

В настоящее время, спустя много лет после первых наших встреч, хочется не просто поздравить Степана Курогло с его очередным юбилеем, пожелать ему хорошего здоровья и всего доброго его близким, но отметить и то, что Молдова, эта красивая и гостеприимная страна, ищущая свой путь в истории, будет всегда ассоциироваться и с ее замечательными людьми. И Курогло Степан Степанович – этнограф, общественный деятель и поэт – несомненно среди них.

Локализация массового сознания, явно просматривающаяся в идеологиях постсоветских российских республик, несомненно, требует нового научного осмысления. В российских республиках этот этно-политический проект осуществляется примерно с конца 80-х годов с помощью активной пропаганды, опирающейся преимущественно на этнические и республиканские ценности. Это явление хорошо просматривается при научном анализе информации республиканских СМИ – одного из главных каналов, способствующих формированию массовых представлений людей об окружающей их реальности. А в последние годы, как показывают наши наблюдения, республиканские элиты стали настойчиво осуществлять его и в Интернет-пространстве.

Процесс локализации массового сознания можно оценивать двояко – со знаком плюс и со знаком минус. С одной стороны, кажется вполне естественным, что республиканские элиты, состоявшие в начале 90-х годов и утвердившие в общественном сознании свой республиканский суверенитет, защищавшие и укреплявшие свои права в последующие годы, нуждаются в поддержке местного населения. С этой целью они активно формируют у него локальную, этно-республиканскую идентичность, местный патриотизм, любовь к своей «малой родине», при этом делая идеологический акцент на «наших общих интересах». Население

республик как бы идеологически «скрепляется», оформляется в единое, несколько обособленное республиканское сообщество. Но, с другой стороны, при активном доминировании процесса формирования локальной идентичности в общественно-политическом пространстве страны слабеет и теряется общероссийская идентичность, и это может представлять определенную опасность для целостности страны в будущем.

Образы российских республик, создаваемые и представляемые этно-республиканскими идеологами на их официальных Интернет-сайтах, – важная составляющая идеологических локальных идентичностей. Эти образы республик, как и массовые представления о них, формируются с помощью информации о многих сторонах этно-республиканской жизни: об историческом прошлом и о современном состоянии республик, об автохтонном и о так называемом «пришлом» местном населении, о его ценностях и достижениях, о культуре и об этнических особенностях жителей. Для формирования этно-республиканской идентичности имеет значение и информация о современных государственных органах своих республик и о властных структурах, об их взаимоотношениях с федеральным центром, о стратегиях развития республик в будущем. И конечно, огромное познавательное и эмоциональное значение имеют в этой связи и рассказы о географическом положении регионов, об особенностях местной природы. В данной работе мы попытаемся рассмотреть – как республиканские идеологи, официально представляющие свою республику в современном Интернет-пространстве, используют для локализации общественного сознания феномен природы.

* * *

Известно, что этническое сознание опирается на многие значимые явления – на историю своего народа, его памятники, культуру, на подвиги его героев и т.д. И окружающая народ природа, с ее отличительными чертами, также занимает в этом ряду очень важное место. Природный фактор существенен для всех этнических групп, которые, проживая на определенной территории, поэтизируют и отражают окружающий их природный мир в фольклорном и профессиональном искусстве, приспосабливают его к своему образу жизни и сами приспосабливаются к нему. Необходимо подчеркнуть, что в современных полиэтничных респуб-

ликах, которые как субъекты входят в Российскую Федерацию, этот природный мир важен и интересен не только для представителей титульного этноса, но и для всего населения республик.

Географическое положение республики и ее природные условия – один из наиболее значимых факторов ее существования и развития. Рассмотренные нами материалы официальных сайтов 21 российской республики показывают, что природный фактор – это также одна из наиболее ярких и существенных граней образа республики и ее презентации в современном Интернет-пространстве. Проведенный анализ Интернет-информации показал, что все российские республики, судя по представленным на соответствующих сайтах текстам, вполне довольны своим географическим положением и положительно его оценивают. В большинстве случаев, рассказывая о нем, местные идеологи с гордостью подчеркивают его особенности, нередко выдавая их за конкурентные преимущества: *Наша республика*, – например, пишут авторы о Татарстане, – *расположена в центре крупного индустриального района РФ, на пересечении важнейших магистралей, соединяющих восток и запад, север и юг страны; /Республика Адыгея расположена в центральной части Северо-западного Кавказа. Географическое положение Адыгеи весьма удобно. Оно обеспечивает благоприятные условия для ее хозяйственного развития...* Своим местоположением гордятся Чувашская республика, которая располагается в центре Европейской части России, и Республика Мордовия, расположенная в центральной части Восточно-европейской равнины, в междуречье Оки и Суры. *Она входит в хорошо освоенную, плотно заселенную зону РФ, и по ее территории проходят важнейшие железнодорожные, трубопроводные и автомобильные магистрали.* Идеологи Удмуртии также подчеркивают, что именно *благодаря своему выгодному геополитическому положению, в XX в. Удмуртия превратилась в крупный центр военно-промышленного комплекса СССР и России...*

На некоторых сайтах, на главной странице представлены схематические географические карты республики, иногда с указанием своих столиц, городов и районов (сайты Марий Эл, Татарстана, Чувашии, Тувы и др.). Карты одних субъектов представлены в пространстве России, других – на карте Европы (например, Карелия), третьи показаны сами по себе, как бы в воздушном пространстве (Хакасия и др.). Яркие фотографии,

нередко сопровождающие информацию, дают визуальное представление о красивейших природных уголках республик. Но кроме иллюстраций и географических карт, некоторые республики обозначают, фиксируют свое место в пространстве страны, упоминая о своих ближайших географических соседях (Дагестан, Тува, Хакасия и др.).

Территория республики – это основная и важнейшая ее материальная ценность. Но территория – это еще и историческая, психологическая и этнокультурная коллективная ценность народов, проживающих здесь. В течение многих поколений современные жители и их предки осваивали и обживали эту землю, и она стала для них родной, «своей», «нашей». Именно так и представляют ее населению и всему миру республиканские идеологи. Но для местных элит это еще и территория власти. Исследователи замечают, что «рынок власти в государстве – это, прежде всего – оформленная границами территория с людскими и материальными условиями» [Тишков, 1995. С. 157]. И действительно, еще в начале 90-х годов прошлого века, в процессе «борьбы» за свой суверенитет, российские республики в первую очередь активно уточняли и закрепляли свои границы. В то время было немало публичных споров о том – кто главный «владелец» определенной территории и ее природных ресурсов (как и суверенитета республики) – представители этноса, давшего название республике, или все ее многонациональное население? Это очень наглядно, а порой и драматично, отражалось в исследованной нами республиканской периодике того времени [Малькова, 1993, 1994]. Поэтому одним из способов закрепления границ в реальности и в массовом сознании в первой половине 1990-х годов были (и сегодня остаются) официальные, публично представленные и широко тиражируемые географические карты республик с четко фиксированными на них границами. И в наши дни, практически на всех официальных сайтах, территория республики с ее точными количественными параметрами представляется как ее неизбежная ценность: *Площадь Удмуртии – 0,25% общей площади РФ / Республика Дагестан, входящая в состав Российской Федерации, расположена на Северном Кавказе и является приграничной частью юга России. Она граничит по суше и Каспийскому морю с пятью государствами... По размерам территории (50,3 тыс. кв. км) и численности населения (2,1 млн. чел.) Дагестан – это*

самая крупная республика на Северном Кавказе / Республика Алтай – это «Российский Тибет» в центре Евразии, на стыке нескольких государств, природных зон и культурных миров. По ее территории проходит государственная граница Российской Федерации со странами дальнего зарубежья / А в Хакасии, замечают авторы текстов, – территория сравнительно небольшая (61,9 тыс. кв. км.).

Таким образом, территория каждой республики в очередной раз официально и публично фиксируется, теперь уже в интернете. Своеобразным и интересным штрихом в этом утверждении является и упоминание на многих сайтах о **расстоянии** от своей республиканской столицы до Москвы: 862 км – от марийской столицы, 630 км – от чувашской, 642 км – от мордовской... А на сайте Бурятии отмечается расстояние не только от Улан-Удэ до Москвы (5519), но и до Тихого океана – 3500 км. Этот маленький информационный штрих можно расценить как один из косвенных «приветов» республик федеральному центру. В некоторых случаях эта связь республики с центром страны еще раз акцентируется с помощью легкой улыбки: *Время в Башкортостане опережает московское на 2 часа...*

Практически на всех сайтах особое значение придается природным условиям, в том числе – **рельефу** края и даже местным почвам. Описания эти очень красочны: *Республика Алтай находится в самом центре Азии, на стыке сибирской тайги, сибирских степей и полупустынь Монголии. Это горная страна с чрезвычайно живописным ландшафтом. / Дагестан включает в себя 5 климатических и ряд физико-географических зон... Горы, предгорья и равнины... Реки – Терек, Сулак и Саму; / Республика Тыва расположена в центральной части Азиатского материка, на стыке таежных и центрально-азиатских пустынно-степных ландшафтов. На территории Тувы формируется основной сток самой многоводной реки Сибири – могучего Енисея... Своими природными условиями, которые входят в систему ценностей местных жителей, гордятся Башкортостан, Чувашия, Татарстан и все другие республики. Красочное описание природной среды на сайтах республик может не только привлекать сюда туристов из разных уголков страны, но также действительно способствовать формированию гордости и любви населения к своему краю. И идеологи республик умело акцентируют этот факт.*

Местная флора и фауна – также важная ценность для каждой республики, но и особый элемент для формирования представлений о ней. На республиканских сайтах с гордостью рассказывается о местной растительности и животном мире, хорошо знакомом жителям республики. Отметим, что элементы местного ландшафта, флоры и фауны нередко отражаются и в государственной символике республик, которая также представлена на главной странице всех сайтов. Например, на гербах Адыгеи, Алтая, Ингушетии, Кабардино-Балкарии и Карачаево-Черкессии изображены горы, на гербах республик Алтай и Бурятия видны реки, озера. В символике некоторых республик актуализируются схематично изображенные хвойные и лиственные леса (дуб, клен, береза), а также колосья пшеницы и проса, початки кукурузы, цветки местных растений и древо жизни... На государственных символах Карелии, Северной Осетии, Хакасии изображены образы реальных зверей – медведей и барсов, а на гербах Алтая и Татарстана – образы мифологических грифонов. Опоэтизированы и закреплены в государственной символике Дагестана, Ингушетии, Кабардино-Балкарии, Коми и Удмуртии и птицы, обитающие в данной местности и издавна почитаемые в этих краях.

Определенным штрихом при создании образа республики служит и описание **климатических условий**, в которых она живет. Так, в Марий Эл климат умеренно-континентальный, с длинной, холодной зимой и теплым летом. Местные идеологи представляют данную особенность как свое преимущество: *это отличное место для занятий зимними видами спорта*. На сайте Дагестана подчеркивается, что *лето здесь теплое, а зима мягкая, высокие горы накрыты снегом...* Разнообразие климата, как его привлекательную особенность авторы интернет-текстов связывают с *особым географическим положением республики, с расчлененностью рельефа и наличием бассейна Каспийского моря*.

Еще одной важной ценностью и предметом подчеркиваемой идеологами гордости является хорошее **экологическое состояние** республики. По этому поводу в текстах активно используется комплиментарная лексика: *у нас красивая, привлекательная и уникальная природа; здесь одна из лучших, экологически чистая среда...* В устах республиканских идеологов: свои реки – наиболее экологически чистые, озера – жемчужины (как в Марийской республике), животный и растительный мир – уникальный (как

в Тыве и многих других республиках), пейзажи – исключительно живописные (как в Адыгее)... Похожая лексика используется и на сайтах республик Чувашии, Алтая и других.

Конечно, республики гордятся своими красотами, и это должно быть отражено на их официальных сайтах и по достоинству оценено всеми читателями, путешественниками и потенциальными инвесторами. Поэтому и звучат на Интернет-страницах восторженные слова: *Республика Адыгея занимает лидирующее положение среди субъектов РФ по относительной площади особо охраняемых природных территорий, они занимают около 30% территории республики. Уникальные ландшафтные комплексы, исключительное биоразнообразие... Уникальная территория «Западный Кавказ» – по своим размерам не имеет себе равных на Кавказе и среди горных регионов Европы и Западной Азии... Ущелье реки Курджипс имеет уникальное геоботаническое и геоморфологическое значение... Адыгея относится к регионам с благоприятными условиями для санаторно-курортного лечения и туризма....*

Красоту своей территории и ее природы как большой ценности республиканские идеологи воспевают и в **государственных гимнах**. Они также представлены на большинстве сайтов. В этих официальных и торжественных песнях, эмоционально очень насыщенных, как правило, восхваляется своя республика, ее земля и ее народ. Вполне понятно, что тексты гимнов специально направлены на формирование и поддержание чувства патриотизма, чувства уважения к истории своего края, на то, чтобы вызывать гордость своей республикой, ее красотами и ее достижениями. Какие же ценности используют здесь современные республиканские идеологи? Анализ текстов гимнов, представленных на республиканских сайтах, показал, что основная ценность и здесь – это территория республики и ее природные особенности. Авторы текстов, описывая свой край, непременно упоминают и поэтизируют местный ландшафт, флору и фауну. В современных республиканских гимнах поэтизируются: *моя земля, тайга, озера, степи, брусничный дух, черемухи дыханье, лилового багульника настой, святая вода Байкала (Бурятия); Север – наш родимый край, глубоко твои снега, холодны твои ветра, высока твоя тайга, соколиные крыла¹ (Коми); снега Эльбруса, Кубань-река,*

1. Слова (на русском языке) А. Шергиной и А. Суворова. (Сайт Республики Коми).

степи и горы (Карачаево-Черкессия); древняя земля, горы (Северная Осетия); река Лена, алмазная радуга (Якутия); просторы, равнины, любимый край, широкие леса и поля, журавли... Кама и Волга... (Удмуртия).

И основная идея: «*красе тебя нет на свете земли*», озвученная при описании родной природы в гимне Удмуртии, безусловно, относится и ко всем другим республикам. Из этого логически вытекает и другая мысль, также звучащая в текстах гимнов: «Родина – это святая ценность, которую не любить нельзя», и эта родина – «наша республика»: *Родная сторона, любимая Бурятия моя; Башкортостан – Отчизна дорогая, ты для нас – священная земля*².

... Таким образом, восторженно-поэтическое описание особенностей и красот природы родного края – это важный идеологический прием и в интернет-пространстве, способствующий формированию этно-региональной идентичности и местного патриотизма.

Однако описание многочисленных красот своего края дается на этих сайтах не только для приятного любования ими, но и с практической целью. Об этом свидетельствует почти прямая **реклама** своего региона и его природных возможностей: *Республика Марий-Эл – отличное место для занятий зимними видами спорта... Красивый, экологически чистый край, с его обширными лесами и многочисленными озерами и реками привлекает отечественных и иностранных туристов / Башкортостан, по данным авторов сайта, также обладает высоким инвестиционным рейтингом и относится к субъектам страны с наименьшим инвестиционным риском... Иногда республика рекламируется как бы косвенно. Так, на сайте Мордовии подчеркивается, что по ее территории проходят важнейшие железные дороги, трубопроводные и автомобильные магистрали, что здесь создан и действует развитый народнохозяйственный комплекс с отраслевой промышленностью и сельским хозяйством. И это специально*

2. Попутно отметим, что в данной статье мы не упоминаем многие другие ценности, акцентируемые в республиканских гимнах, это отражено в другой нашей работе. Но отметим, что они там присутствуют, и также как территория и узнаваемые для местных жителей природные условия, поддерживают национальные чувства и национальную гордость жителей республик.

подчеркивается авторами текста как преимущество республики. А на сайте Алтая, по информации, представленной главой этой республики, сделан акцент на туристическую привлекательность края: *Здесь можно увидеть уникальную природно-климатическую территорию, обладающую богатейшим биологическим, ресурсным потенциалом и бесценным культурно-историческим наследием. «Золотые горы» – таково одно из значений слова Алтай. Алтай настолько многолик и разнообразен, что может удовлетворить вкус любого путешественника... Глубочайшие пещеры..., крупнейший водопад Алтая..., грандиозное зрелище..., стоянка человека в Денисовой пещере едва ли не самая древняя в Азии...*

Свою уникальную природную среду рекламируют и авторы чувашского сайта: *красивые озера..., красавицы реки... Одним из богатств республики являются леса, минерально-сырьевые ресурсы...* Авторы сайта Бурятии привлекают внимание к Байкалу – *самому глубокому пресноводному озеру в мире, к его уникальным природным ресурсам, к густым, хвойным лесам, высоким горным хребтам, широким степям и горным долинам, рассказывают об обилии орехов и ягод, об уникальных и редких видах животных, занесенных в Красную книгу – баргузинском соболе, буром медведе...* Реклама своих природных достопримечательностей ведется везде: на Алтае, по словам местных авторов, представляют интерес некоторые виды специального туризма и спорта, возможны вертолетные и автомобильные экскурсии... Большой спортивный интерес у туристов и альпинистов вызывают ледники... На республиканском сайте рекламируются местные отели, гостиницы, сервис, представлена даже памятка туристам. Таким образом, естественная среда обитания жителей республики служит не только фактором формирования их идентичности, но и своеобразным брендом, идеологически важной составляющей рационального природопользования, коллективной ценностью для привлечения туристов и инвестиций в республику.

И это особенно хорошо заметно не только в описании туристических достопримечательностей, но и в информации о **минерально-сырьевых ресурсах**, которыми владеют республики. Природные запасы – это одна из главных ценностей каждой республики, и она должна быть не только выгодно представлена свету, но и как можно лучше использоваться в хозяйственной жизни регио-

на. Местные идеологи хорошо понимают, что природные богатства республики – это основа для утверждения экономической силы, мощи республики, их уверенности в реальном материальном фундаменте своего бытия. От ресурсных возможностей региона во многом зависит его благополучие, а в отдельных случаях – даже политическая позиция республиканских элит. И это, конечно же, осознается ими: *Богатые природные ресурсы Татарстана, многоотраслевая экономика, многоуровневая система образования, высокий культурный и научный потенциал являются базисом стабильного развития общества* [[http://www.tatar.ru/\(15.01.09\)](http://www.tatar.ru/(15.01.09))]. Именно в информации о природных богатствах, об их освоении и об экономическом состоянии республик нередко встречаются гордые восклицания: *мы – крупнейший производитель, мы – один из ведущих регионов РФ, мы удерживаем лидирующие позиции, мы занимаем третье место среди регионов России, мы имеем..., мы обладаем..., мы производим...*

Но чем же конкретно гордятся республики, и что они представляют на своих официальных сайтах как свое достояние и преимущество? Республика Бурятия гордится тем, что ее недра содержат 48% балансовых запасов цинка России, 24% свинца, 37% молибдена... В Удмуртии основными природными ресурсами являются лес и нефть, причем, из общего объема добытой нефти 96% реализуется за пределами республики... На Алтае, кроме уже упоминавшихся рек, горных озер, источников минеральных вод, ледников, полезных ископаемых и лекарственных растений, находится *одно из крупнейших* литиевых месторождений Сибири, а также *наиболее крупное* известное железорудное месторождение, *уникальные по запасам* месторождения редких металлов (золото, серебро, ртуть, руды, мрамор, гранит...), которые пока *практически не использованы*. Карелия гордится своими природными ресурсами – лесом, водными просторами и экологией. Идеологи Татарстана также представляют свои богатые природные ресурсы: здесь добывается около 32 млн. тонн нефти в год... Татарстан, имея 2,1% сельхозугодий России, производит 4,7% общего объема ее сельскохозяйственной продукции. Республика является крупнейшим производителем зерна, мяса, молока, яиц. Свои успехи, связанные во многом и с природными условиями, представляет и Башкортостан, который, по словам авторов сайта, является *одним из ведущих индустриальных и сельскохозяйственных регионов*

РФ..., занимая по общему объему продукции сельского хозяйства третье место среди регионов России...

Российские республики, а вернее их руководство, не просто стараются рационально использовать запасы природных ресурсов, но и в своих **стратегиях развития** во многом рассчитывают на них – планируют опираться на уже освоенные природные ресурсы (как Татарстан, Башкортостан, Удмуртия...) или думают об освоении пока еще не разработанных ресурсов (Алтай, Бурятия и др.). Иногда эти планы прямо озвучиваются на официальных сайтах. Например, руководство Бурятии связывает будущее республики с наращиванием минерально-сырьевого потенциала, что будет способствовать *усилению ее позиции в геополитическом и экономическом пространстве России и стран Азиатско-Тихоокеанского региона, обеспечению ее экономической безопасности*. Руководство Республики Алтай также рассчитывает на *энерго-сырьевой потенциал*, с которым *связаны сценарные условия и основные приоритеты социально-экономического развития республики*.

Суммируя приведенные выше материалы, можно отметить, что преподносимая на официальных интернет-сайтах информация о географии и природе республик, выполняет разные функции. Представляя свои республики в Интернет-пространстве, на одной из «горячих» информационных площадок нашего времени, местные авторы – политики, идеологи, ученые, чиновники – не только стараются показать миру основные природно-территориальные особенности своих республик. Они публично демонстрируют общественную и социальную **значимость и незыблемость** этих ценностей: это целостность территории «нашей» республики с ее неизменяемыми границами, с суровым или мягким, но привычным нашим жителям климатом, это и разработанные или еще не освоенные природные ресурсы. В устах местных идеологов, каждая республика – это *наш край* – красивый, своеобразный по природным условиям, привлекательный для жизни и успешного развития... Через эту информацию, как бы между прочим, в массовое сознание внедряются идеи о том, что в настоящее время «*наша республика*», обладающая определенными природно-географическими возможностями, в целом неплохо живет и развивается, что «*наше руководство*» – рачительный хозяин, хорошо знающий свой край, заботящийся о нем, думающий о рациональном использовании местных ресурсов, о сохранении и благоу-

ройстве «нашей территории». Распространение в общественном сознании подобной информации, безусловно, может способствовать формированию региональной идентичности и укреплению территориальной гордости местного населения. Однако, усиленная этническими мотивами и игнорированием целостного образа страны и ее общественных ценностей (что также наблюдается на сайтах), подобная информация, при всех ее положительных значениях, может способствовать и нежелательной локализации массового сознания, одновременно ведущей и к обособлению российских республик в своей собственной стране.

Литература

Малькова В.К. Пресса как фактор формирования этнической идентичности (по материалам газет Башкортостана) // Конфликтная этничность и этнические конфликты \ Под ред. Л.М. Дробижевой и др. М.: ИЭА РАН, 1994.

Малькова В.К. Республиканская пресса России: новая этнонациональная идеология // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М.: ИЭА РАН, 1993. № 103.

Тишков В.А. Федерализм и национализм в многонациональном государстве // Межнациональные отношения в России и СНГ. Семинар Московского Центра Карнеги. Вып. 2. М.: АИРО-XX, 1995.

<http://www.tatar.ru/> (15.01.09)

Н.Р. Маликова

ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ИДЕНТИЧНОСТИ: ПОТЕНЦИАЛ ИНТЕГРАЦИИ/СЕГРЕГАЦИИ ОБЩЕСТВА

В далеком 1981 г., в последние, по-летнему жаркие майские дни, собрались этносоциологи и этнографы всего Советского Союза на научную конференцию, посвященную актуальным проблемам межнациональных отношений, вблизи столицы Азербайджана, моего родного города Баку, в курортном местечке на Апшероне, с примечательным названием «Загульба». Когда супруга академика Юлиана Владимировича Бромля, директора Института этнографии Академии наук СССР, заинтересовалась семиотическим значением топонима местности, он перебил ее жизнерадостным замечанием: «Наталя, неужели и так неясно, «Загульба» потому, что гулять будем!». Этнологи, сплоченные экспедиционным бытом, во все времена отличались умением сочетать преданное служение науке с юмором и весельем. Прибывших издалека гостей разместили комфортно, в корпусах санаторного комплекса, расположенного на берегу Каспийского моря. В одном из трехкомнатных номеров поселились Степан Курогло (гагауз) из Молдавии, Евгений Клементьев (карел) из Петрозаводска и Михаил Кумахов (кабардинец) из Кабардино-Балкарии. Тематика пленарных и секционных заседаний в этом номере развивалась в формате научных дискуссий и застольных неформальных разговоров, с участием многочисленных друзей-этнологов из Ленинграда, Москвы и Казани, Киргизии, Грузии и Армении, Узбекистана, Литвы и Латвии. Успеху научных дискуссий, продолжавшихся далеко за полночь, способствовал замечательный вкус молдавских вин из Буджакских степей Гагаузии, привезенных в большом количестве предусмотрительным и гостеприимным Поэтом и Этнологом Степаном Курогло. В честь друзей он сочинял экспромтом стихи. Жаль, что в переездах они не сохранились у меня, но, кажется, их бережно хранит уже много лет наша коллега из Удмуртии Людмила Христолюбова.

Научная Всесоюзная этнографическая конференция была организована при поддержке не только республиканской Академии наук, но и партийных властей. Всевластный тогда, первый секретарь ЦК КП Азербайджана Гейдар Алиев, ставший впоследствии и Президентом независимой Республики Азербайджан, изъявил желание встретиться с учены-

ми. Знакомясь со списком участников, он удивился тому, что знаковую тюркскую фамилию Куроглу / Курогло, известную ему по азербайджанскому – тюркскому эпосу о Кероглу, предваряют отнюдь не тюркские имя и отчество. Помнится, его немало удивило объяснение специалиста, что представители разных тюркоязычных народов, имеющих единую лингвистическую и этногенетическую основу, вследствие религиозной принадлежности (конфессиональной идентичности) могут иметь и разную ономастику имен, что турки-гагаузы являются православными по вероисповеданию, оттого, мол, не коверкают свои имена на русский лад, а вполне правомочно прозываются действительно именно так: наши ученые собратья-гагаузы: Губогло Михаилом Николаевичем, а Курогло Степаном Степановичем. Так, задолго до наших дней, была поставлена научная проблема социально-культурной обусловленности конструирования и формирования этноконфессиональной идентичности, ставшая столь актуальной уже в начале XXI в., века постмодернизма и глобализации. Поэтому, когда настала пора откликнуться научной статьей для сборника в честь дорогого Юбиляра – Степана Курогло, выбор темы был обусловлен этим воспоминанием.

Соотнесение проблем обеспечения национальной безопасности, модернизации и традиционности актуально не только в публичной политике, но и для научного анализа феноменов формирования и конструирования новых представлений об этнической, конфессиональной, национальной и гражданской идентичности в массовом и групповом сознании, характерных для многих переходных (транзитивных) полиэтнических сообществ в эпоху глобализации.

В рамках социологического осмысления «глобального перехода» делаются попытки учесть две тенденции мирового развития: интеграцию и универсализацию мира, с одной стороны, и его дезинтеграцию, фрагментацию, обособление отдельных частей и областей — с другой. Одним из первых, обратил внимание на одновременное действие обеих тенденций Б.Р. Барбер в начале 1990-х годов, заявив о столкновении локального «джихада» с глобализирующимся миром. («Джихад против глобального мира»). По всему миру распространяются единые образцы глобального мира «McWorld». Одновременно проявляется тенденция «джихада», фрагментации мира в сепаратистских движениях, этнических и конфессиональных конфликтах, несущих угрозы национальной и региональной безопасности.

Дж. Розенау предложил даже специальный термин «фрагментативность», как указание на одновременное действие фрагментации — «fragmentation» и интеграции — «integration»). Аналогично образовано и другое понятие «глокализация» Р. Робертсона [1995], отражающее одновременность процесса глобализации и локализации, обособление отдельных регионов, относительную автономность локальных культур.

Крайняя форма презентации угрозы глокальности этноконфессиональной идентичности предложена в концепция Семьюэля Хантингтона об этнокультурных различиях, якобы непременно имеющих значение межцивилизационного противоборства, когда «в нарождающемся мире основным источником конфликтов будут уже не идеология и не экономика. Важнейшие границы, разделяющие человечество, будут определяться культурой. Наиболее значимые конфликты... будут разворачиваться между нациями и группами, принадлежащими к разным цивилизациям...» (культурным общностям высшего ранга, определяемым такими чертами, как язык, история, религия, обычаи, институты, самоидентификация). Самое главное межкультурное и межцивилизационное различие видится им в религии. К такому выводу С. Хантингтон пришел, акцентируя внимание на следующих мировых социальных тенденциях, проявившихся в контексте глобализации: 1) экономическая модернизация и социальные изменения во всем мире «размывают» традиционную идентификацию людей с местом жительства, государством, на смену которой приходит религия, нередко в форме фундаменталистских движений; 2) среди не западных цивилизаций идет процесс возвращения к «собственным корням». Культурным различиям придается не только социальный, но и политический смысл: современные общества характеризуются высокой степенью ориентации на социальную мобильность, развитой системой профессиональной стратификации, основанной на достигнутых статусах; традиционные же общества определяют стабильная структура, иерархия, основанная не на достижениях, а на сословной или кастовой принадлежности, предписанных статусах, в результате чего в социальных отношениях на первый план выступают члены семьи, рода, общины. Жесткость предвзятого стереотипа и этнических предубеждений звучит и в следующем суждении: «В исламской, конфуцианской, японской, индуистской, буддистской и православ-

ной культурах почти не находят отклика такие западные идеи, как индивидуализм, либерализм, конституционализм, права человека, равенство, свобода, верховенство закона, демократия, свободный рынок, отделение церкви от государства».

Не случайно, этноцентризм (европоцентризм, американоцентризм) концепции покойного С. Хантингтона, при его жизни, подвергся критике не только в России, но и на Западе, так как современная социология исходит из признания того, что традиции не только наследуются, но и изменяются. Традиция и современность не исключают друг друга. В любом обществе есть культурные традиции и инновации в культуре, а современными обществами могут быть и не западные страны (Япония, Турция). К тому же современная наука отмечает и негативные последствия модернизации, которые благом не назовешь (рост экологических бедствий, техногенных катастроф, чрезмерной индивидуализации, социальных травм), они порождают, кстати, и новые этнокультурные облики социальных движений «зеленых» и «антиглобалистов», которые структурируются транснационально, поверх культурных, этнических, социально-стратифицированных границ. Идея общественного движения в современной социологии вынуждена считаться с тем фактом, что его участники не находятся лишь под влиянием ситуаций, но и производят последние. Они определяются одновременно и своими культурными ориентациями и социальными конфликтами, в которые они включены. Поэтому, по мнению французского социолога Алена Турена, под «культурными ориентациями не имеются в виду ценности, противоположные ценностям противника, но напротив, общие с ним и определяющие ставку конфликта» [1998. С.42]. Вспомним, что конфессионально-культурные и цивилизационные различия, в противовес концепции С. Хантингтона, не стали препятствием для создания широкой международной антитеррористической коалиции, а большинство ближневосточных исламских сообществ не солидаризировались в конфликте с талибами Афганистана и режимом Саддама Хусейна в Ираке.

Понимание культурной специфики не возводится российскими социологами в ранг непреодолимого барьера и не рассматривается в качестве причины «столкновения цивилизаций». Эмоциональные же призывы идеологов «квазилиберального мультикультурализма», являющихся своего рода культурт-

регерами национальных движений, призывающих к подсчету культурного ущерба, возрождению утраченных традиций, мы не вправе рассматривать как подтверждение теории Хантингтона.

Разумеется, в условиях резкой смены идеологии в стране, в ситуации ускоренной социально-политической и экономической трансформации, сопровождавшейся на первых порах ухудшением социального положения, ростом социальной депривации, дезадаптации, социальных фобий, обращение к культурным традициям внутригрупповой социальной поддержки становились, на какое-то время, своеобразным средством усиления этноконфессиональной идентичности и этносоциальной формой разрешения социально-психологической напряженности, индивидуальной и социальной фрустрации.

Сравнительный анализ результатов этносоциологических исследований в Туве, Якутии, на Северном Кавказе, в Москве, ряде областей РФ и в странах Центрально-Азиатского субрегиона СНГ, наших казахстанских коллег показывает, что вслед за всплеском интереса к этнокультурной архаике и этноконфессиональным традициям, в начале 1990-х годов, не последовало расширения социальной базы и количественного роста этнокультурных (и этноконфессиональных) ценностных ориентаций на общественно-политическую дезинтеграцию, межэтническую сепарацию и сегрегацию.

Российскими этносоциологами (научно-исследовательский проект под рук. Л.М. Дробижевой) социально-культурная дистанция измерялась по степени близости или своеобразия («отчужденности» по определению Л. фон Визе) этнической культуры. Социально-культурная дистанция между титульными народами и русскими, проживающими в республиках, выявлялась и на основе выделения ценностных идеологических ориентаций макроуровня относительно общественных отношений в целом по стране: о формировании гражданского общества, основанного на ценностях социального партнерства, плюрализма мнений или, напротив, возврата к прежнему устройству. На мезоуровне – выявлялось отношение к групповым ценностям: к суверенизации, этнокультурному доминированию или культурному плюрализму, а также к этносимволическим ценностям – к родному языку, оценке исторического прошлого, ориентации на прошлое – будущее, восток – запад. По результатам исследования было установ-

лено, что социально-культурная дистанция на макроуровне была статистически незначительной и между титульными и русскими, и между населением, проживающим в разных регионах (за исключением Северной Осетии). Однако, повсеместно у русских в республиках оказались выше ценности гражданского общества и чаще встречалась в самооценках «устремленность в будущее».

Определение сопряженности культурной дистанции с нормативной культурой способствует выявлению общин (этноконфессиональных групп) с традиционной доминантой и обществ, ориентированных на модернизацию. С этой целевой установкой изучается отношение различных этносоциальных групп: 1) к общечеловеческим ценностям; 2) к специфическим этнокультурным ценностям и нормам; 3) психологические особенности восприятия собственной этнической идентичности. Материалы по регионам, где взаимодействуют этнические культуры (русская, якутская, татарская, тувинская), соответственно разных этноконфессиональных ценностных ориентаций (православной, мусульманской, буддийской) стали свидетельством довольно высокой степени согласованности этнических групп в отношении приверженности к таким ценностям, как семья, образование, достаток, которые таким образом являются общими, не идеологизированными общечеловеческими ценностями для народов России. В противовес «хантингтоновской конструкции», названные ценности, включая представление о ценности образования (это основной ресурсный потенциал модернизации) оказались удивительно согласованными в ответах представителей культур, считающихся более традиционалистскими (мусульманской, буддистской) и народов христианской культуры, живущих в одних условиях (город-село). В Татарстане полностью совпали представления о значимости работы у татар и у русских (по 50,4%); оказались максимально близки представления о ценности семьи, соответственно (77% и 74%), достатка (64%-67%), образования (по 23%). Такое же совпадение значимости этих ценностей выявлено у осетин и русских в Северной Осетии (лишь уважение людей осетины ценят несколько выше (49%), чем русские (38%)). Аналогично близка культурная дистанция по этим общечеловеческим ценностям у якутов и русских в республике Саха; у тувинцев ниже значимость достатка, но выше – образования, но в остальном позиции практически полностью согласованы с

русскими в Туве. Причем следует отметить, что не только в городах, но и в селах (считающихся оплотом традиционализма) идут динамичные этнокультурные изменения, так как представители титульных народов, проживающие в селе, при значительном сходстве ответов, выявили более высокую степень ориентации на образование (эта ценность, повторю еще раз, больше характерна для модернизирующихся культур).

Другой дифференцирующий культурно-ценностный маркер этноконфессиональной идентификации будет видимо набирать силу в качестве этнокультурного разграничителя. По данным этносоциологических исследований, о религиозной приверженности заявили свыше 66% горожан, в селах религиозность у всех национальностей еще выше. При этом отмечено, что религиозность русских выше в тех республиках, где более религиозной является титульная национальность и, таким образом, православная принадлежность для русских является особо значимым фактором усиления этнической идентификации.

Высокая степень религиозности фиксируется в зонах вооруженного межэтнического противоборства, «замороженных» и потенциальных этнополитических конфликтов, главным образом потому, что там, где нет уверенности в безопасности, возрастает роль компенсаторной функции религиозного мировосприятия. Вспомним, что даже К.Маркс, написавший в «Немецкой идеологии» «Религия - это опиум для народа», не поставил точки после этой, крылатой фразы на агитационных плакатах советской поры. Далее в аутентичном тексте следуют слова: «это - вздох угнетенной твари, это- сердце бессердечного мира».

Если конфликтующие стороны в основном относятся не только к разным этносам, но исповедуют в основной массе населения и разные верования, то формирование негативной конфессиональной идентичности, избирательное восприятие специфических конфессиональных лозунгов, предельно политизированных, могут стать средствами этнополитической мобилизации. Актуализируются при этом и внутриконфессиональная сектантская архаика, как это произошло в Чечне, что обусловило отход радикальных групп чеченского общества от традиционного для российских мусульман ислама ханифитского толка. Распространение ваххабизма, привело и к ревитализации участия в «зикр» (ритуальный обрядовый круговой танец, характерный для иден-

тификации своей причастности к сообществам Накшбандийя и Кадирийя, ведущим свое происхождение от средневековых дервишских суфийских общин). Так, ценностное символическое возвышение этноконфессиональной специфики и демонстративно-публичная презентация своей приверженности этноконфессиональной атрибутике, обуславливает и во внеобрядовых ситуациях социального взаимодействия позицию достаточно жесткой радикальной автосегрегационной настроенности этноконфессиональной группы. Это создает дополнительные барьеры в межнациональных отношениях, в различных социальных средах полиэтнических сообществ, порождая ответную реакцию негативного восприятия подобной этноконфессиональной группы. Тогда социологи и этнологи с тревогой фиксируют не только рост негативных этнических гетеростереотипов в отношении конкретно этой группы, но и экстраполяцию их на всех представителей конфессиональной общности.

Оптимизм внушает то обстоятельство, что этнокультурные особенности, определяемые конфессиональной принадлежностью россиян, в наибольшей степени актуализируются в праздничной культуре, обрядах, бытовых нормах поведения, большей частью проявляются не в публичной, а в приватной сфере, касаются внутренней жизни семьи, личной жизни, скорее различают, нежели разделяют этнические группы. В повседневных же социальных практиках масштабы культурной дистанции определяют не сами компоненты культуры, а те элементы культуры и поведения, которым придается некое символизирующее и этноинтегрирующее значение, ибо «традиции складываются не сами по себе, их создают или изменяют люди» (Э. Шилз).

Перед специалистами, этносоциологами, этнологами и культурологами, перед всеми нами, как и перед многими другими реформирующимися сообществами, вновь и вновь встает вопрос: что именно должны определять межкультурные различия – ситуации социального неравенства, этнократического традиционализма или ценности интегрированной мультикультурной модели модернизации?

Новые вызовы для демократического социального реформирования создают традиционалистские барьеры «этноглокальности» и глокальные способы этноконфессионального реагирования на принципиально иные ситуации социального неравенства. Для пре-

вентивного распознавания угроз национальной безопасности со стороны радикализирующихся локальных этноконфессиональных групп явно недостаточно умозрительных усилий политологов и социальных философов, равно как и конкретного, но фрагментарного взгляда психологов, ориентированных на социально-психологическое измерение, прежде всего, социально-культурного мира личности в малых и специфических социальных группах. Для углубленного изучения и решения этносоциальных проблем формирования не конфликтной, а устойчивой многоуровневой, взаимосвязанной и взаимодополнительной социальной идентичности – национально-гражданской, этнической, конфессиональной и цивилизационной – требуется консолидация усилий научного сообщества – социологов и этнологов, политологов и психологов, социальных философов и культурологов. Высокий уровень социальной потребности в интеграции результатов научного поиска в общем «предметном поле» социального конструирования позитивной стратегии формирования национальной идентичности. Это требует гораздо более высокого уровня институционально-организационного взаимодействия академической науки со структурами государственного и социального управления, с одной стороны. С другой стороны, в интересах обеспечения национальной и региональной безопасности полиэтнических постсоветских сообществ, следует налаживать международную кооперацию по созданию информационно-аналитической системы раннего предупреждения и урегулирования межэтнических и межконфессиональных конфликтов, как на национальном уровне в РФ, Азербайджане, Молдавии, Казахстане и других постсоветских государствах, так и в рамках всего научного этнологического сотрудничества СНГ.

Ситуации межэтнического мира и межконфессионального согласия, как известно, обуславливают распространение в обществе мнений об этнических различиях как гранях многоцветной и прекрасной в своей целостности культурной мозаики. С ростом этнофобии, возведением этнокультурных различий, в ранг жестких непреодолимых фронтальных символических границ, в обществе минимизируется потенциал модернизационного развития демократического общества, основанного на общечеловеческих ценностях, среди которых ценностью полиэтнического сообщества является ориентация на достижение социального «единства в этнокультурном многообразии».

Именно к такой продуктивной консенсусной модели достижения социального партнерства в межэтнических отношениях, позитивной стратегии межэтнического взаимодействия – интеграции, основанной на признании культурных различий в полиэтнических гражданских сообществах, следует стремиться, ибо это одновременно предстает фактором обеспечения и международной региональной, и внутренней национальной безопасности, условием которой является достижение социально-политической стабильности, основанной на межэтническом согласии и межконфессиональном мире во всех сферах социальной жизнедеятельности.

Проблемы жизни такого многоцветного полиэтнического сообщества, в котором не потеряется чувство сопричастности и понимание близости при всей своей видимой, относительно иной этноконфессиональной идентичности гагаузского, тюркско – православного соцветия Буджакской степи, составляли и составляют, на мой взгляд, предмет профессионального и поэтического интереса нашего дорогого Юбиляра – Степана Курогло. Нам надо бы чаще встречаться, также как тогда, много лет назад, мы собирались вместе в Загюльбе, в Баку, в Ташкенте и Кишиневе, Бишкеке (Фрунзе) и Алма-Ате, Москве и Петербурге, Тбилиси и Ереване, Киеве и, конечно же, в Комрате, на родине Степана Курогло. А сам он, своими стихами говорит с нами: «... Я снова повторяю имена своих друзей и как бы вижу снова»... «Если вы попадете однажды в степь Буджакскую издалека – загляните в селенье и жажду утолите у родника»...

Литература

- Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире \ Под ред. П. Бергера и С. Хантингтона. М.: «Аспект-пресс», 2004.
- Бек У. Что такое глобализация? \ Пер. с нем. М., 2001.
- Бенхабиб С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру. М.: «Логос», 2003.
- Маликова Н.Р. Этносоциологическая интерпретация предмета социологии международных отношений // Междисциплинарные исследования в контексте социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2004.
- Маликова Н.Р. Национальные интересы постсоветских государств в контексте обеспечения региональной безопасности СНГ в Центральной Азии // Сб. материалов II Конгресса социологов Казахстана. Глобализация и вопросы социокультурной адаптации. Т.2. Астана, 2005.

Маликова Н.Р. «Глокализация» российского общества: потенциал социокультурной дезинтеграции // Социологический диагноз культуры российского общества второй половины XIX – начала XXI в. Третьи чтения по истории русской социологии. Материалы Всероссийской конференции. 20-21 июня 2008 г. СПб: РАН-СПбГУ, 2008.

Маликова Н.Р. «Homo tutus»: ресурсы адаптации/дезадаптации безопасной личности // Социально-психологическая адаптация личности в изменяющемся обществе. Материалы Международной научно-практической конференции. Балашов-Саратов: СГУ им. Н.Г. Чернышевского, 2009.

Маликова Н.Р. Этносоциальные проблемы в контексте мультикультурализма // Мультикультуральная современность: УРАЛ-РОССИЯ-МИР. Сборник материалов XII Всероссийской научно-практической конференции (с международным участием) Гуманитарного университета 2-3 апреля 2009 г. Т. 1. Екатеринбург, 2009.

Турен А. Возвращение человека действующего. Очерк социологии. М., 1998.

Р.Н. Мусина

РЕЛИГИОЗНОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ И ПРОБЛЕМЫ ИДЕНТИЧНОСТИ ТАТАР В ПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОД

Я рада возможности поздравить с юбилеем Степана Степановича Курогло – гармонично соединившего в себе столь, казалось бы, разные творческие ипостаси: поэзию, науку, общественную деятельность. В обыденном представлении, ученый чаще характеризуется рациональностью, склонностью к беспристрастному анализу научных фактов, тогда как поэты – тонкие, эмоциональные натуры, по-особому воспринимающие мир, окружающую действительность. Может быть, дело в науке – этнографии, куда, как правило, приходят люди с особым душевным складом, которым интересен как отдельный человек с его сложным внутренним миром, так и разные народы (и свой родной, и другие) с их своеобразной духовной, материальной, бытовой, поведенческой культурой. Именно таким человеком мне представляется и наш юбиляр – «тынгысыз жанлы» (дословно с татарского – «с беспокойной душой»), воспринимающий жизненные и научные проблемы и факты не только головой, но душой и сердцем.

Основным объектом его этнографических исследований и поэтических творений является гагаузский народ, его язык, культура, обычаи и обряды, его история и современная жизнь. Он принадлежит к той части творческой элиты своего народа, которая своими научными разработками, поэтическими творениями, активным участием в национальном движении вносит значимый вклад в формирование этнического самосознания современных гагаузов, в развитие их национальной культуры.

Я рада приветствовать Степана Курогло не только как коллегу, занимающегося сходной проблематикой (оба мы начинали с исследований семьи как основного института этнической трансмиссии), но и как сородича, ибо мы одного тюркского корня, потомки кипчакского/половецкого народа, «судьбою разбитого на осколки и разбросанного по свету», которых на генетическом уровне волнует пьянящий запах полыни – «эрем»....

Одно из значений слова «тюрки» на древнетюркском – «душа, наполненная небом»....Хочется пожелать Степану Степановичу высокого и долгого творческого полета.

Одной из характерных черт развития России постсоветского периода является процесс, так называемого, религиозного возрождения. Существуют разные точки зрения по поводу этого термина [Мухаметшин, 2006. С. 96; Малашенко, 1998; Губогло, 2000. С. 4]. Но при всей его неоднозначности очевидна возрастающая социальная значимость религии. Она восстанавливает некогда утраченные ею функции – регулятивную, коммуникативную, интегративную, мировоззренческую, компенсаторную. Все активнее происходит процесс политизации религии, на рубеже 1980-90-х гг. проявившийся в использовании религии в идеологии национальных движений, других общественно-политических организаций, а позже – в государственной политике, как внутренней, так и внешней.

Процесс религиозного возрождения обусловлен комплексом обстоятельств, характерных для российской ситуации переходного периода. Главную роль сыграла либерализация общественно-политической жизни, смена государственной идеологии, ярким признаком которой явились широко отмечавшиеся в стране 1000-летие крещения Руси (1988 г.) и 1100-летие принятия ислама в Поволжье (1989 г.). С признанием права на свободу вероисповедания сработал «эффект отпущенной пружины». Важными факторами религиозного возрождения в 1990-х гг. явились также политическая, социальная, экономическая нестабильность, морально-нравственное состояние общества: неуверенность в будущем, разочарованность в прежних идеалах, духовно-нравственная деградация. Важнейшую роль сыграл также подъем национального самосознания, важнейшим компонентом которого у нас сейчас является религия.

Попытки различных политических сил превратить православие в государственную религию России, пропагандируемую СМИ, также стали фактором, не только подпитывающим религиозные чувства православных, но и усиливающим (подчас в противовес этому) обращение других народов к своим национальным религиям. Все эти обстоятельства российской действительности происходят на фоне общемирового процесса глобализации, сопровождающегося усилением значимости традиционных (в том числе этнических и религиозных) ценностей в стремлении народов к сохранению своей самобытности.

Религиозное возрождение, характерное для всех российских народов и конфессий, наиболее активно проявилось в отноше-

нии ислама. Заметим, что еще в 1970-80-ые годы западные религиоведы определили состояние ислама как возрожденческое движение почти всемирного масштаба, предсказывая скорое возрождение религиозных чувств у населения СССР, особенно у тех народов, предки которых исповедовали ислам [Рыбин, 1988. С. 32]. Ярким свидетельством процесса реисламизации является рост количества мечетей, мусульманских религиозных общин. Так, в 1991 г. в России было зарегистрировано 870 мечетей, а в 2001 году их численность превысила 7 тысяч [Российская Федерация сегодня, 2001].

Среди российских мусульман, численность которых составляет сейчас, по разным оценкам, от 11 до 22 млн. человек, принадлежащих к более чем 40 этносам [Малашенко, 1998. С. 7], а к середине XXI в., по данным некоторых российских демографов, будет вполне сопоставима с численностью русских [Кобищанов, 1996. С. 59], татары представляют собой самый крупный мусульманский этнос, насчитывающий, по данным переписи 2002 г., более 5,5 млн. человек¹. Основная часть татар РФ (73,2%) проживает в республиках и областях, входящих административно в Приволжский Федеральный округ, составляя 13% его населения. Помимо Татарстана, где они составляют почти 53% населения, татары живут компактно и достаточно крупными группами в Башкортостане (24,1%), Удмуртии (7%), Марий Эл (6%), Мордовии (5,2%), Ульяновской (12%), Оренбургской (7,6%), Пензенской (6%) и других областях [Подсчитано по: Итоги Всероссийской переписи населения 2002 года..., 2004. С. 72-86].

В этих регионах, на 1 января 2002 года, зарегистрировано 1755 мусульманских общин, что составляет 33,3% всех религиозных организаций ПФО. Наибольшее их число приходится на

1 В данной статье мы не касаемся проблемы татар-кряшен, исповедующих православие. Это - предмет специального исследования. В некоторой мере вопросы религиозности и идентичности кряшен затронуты в таких работах автора, как «К вопросу о месте религии в жизни современных татар» // Современные национальные процессы в Республике Татарстан. Казань, 1992. С. 52-64; «Религиозность как фактор межэтнических отношений в Республике Татарстан» // Социальные и культурные дистанции. Опыт многонациональной России. М., 1998. С. 229-250; «Ислам и христианство в контексте этноконфессиональных отношений в Республике Татарстан» // Великий Волжский путь: развитие культурных и этноконфессиональных контактов. Казань, 2002.

Республики Татарстан (1186), Башкортостан (426), Оренбургскую (132). Ульяновскую (106), Самарскую (80), Пензенскую (65), Нижегородскую (63) области.

Однако, является ли увеличение числа мечетей, также как и других религиозных институтов, показателем роста религиозности населения? Каков характер процесса «реисламизации»? Каково восприятие ислама в массовом сознании татар? Насколько религия влияет на их идентичность? Каково понимание своей мусульманской идентичности у татар сегодня?

Основываясь на оценках и представлениях респондентов, полученных в ходе этносоциологических исследований последних 20 лет², попытаемся проследить динамику и характер процесса

2 Это исследования, в программы которых были включены вопросы о религии: «Этносоциальные и этнодемографические процессы в ТАССР. 1989-1990 (рук. Л.М. Дробижева, Д.М. Исхаков, Р.Н. Мусина); Исследовательские проекты, руководимые Л.М. Дробижевой и осуществленные совместно с Институтом этнологии и антропологии, Институтом социологии РАН и рядом региональных научных центров при поддержке Фонда Макаруров: «Национальное самосознание, национализм и регулирование конфликтов в Российской Федерации» – 1994-1996 гг.; «Этнические и административные границы: факторы стабильности и конфликтности» – 1997-1998 гг.; «Социально-экономическое неравенство этнических групп и проблемы интеграции в Российской Федерации» - 1999-2000 гг. Этой проблеме были посвящены авторские исследования Р.Н. Мусиной «Ислам и проблемы этнической и конфессиональной толерантности» (1996-1997 гг.) и «Ислам и православие в контексте этноконфессионального взаимодействия в трансформирующейся России» (2002-2003). Этой же проблеме были посвящены исследования, проведенные в молодежной среде: «Современные этнокультурные процессы в молодежной среде Татарстана: Язык, Религия, Этничность» – 1999 г. (рук. Р.Н. Мусина); «Процесс исламизации в Татарстане: влияние на социальную стабильность и формирование новых идентичностей молодежи», Фонд Сороса, 2000 (рук. Г. Мансурова); «Этнические стереотипы и границы межкультурного понимания (на примере регионов Приволжского Федерального Округа: Нижегородская область, Республика Татарстан, Республика Удмуртия)». – 2002 (рук. А. Зинуров), «Влияние процессов возрождения ислама на установки молодежи в межэтническом взаимодействии» – 2003-2004 гг. (рук. Е.А. Бондаренко), а также международное исследование «Взаимодействие и этничность». – 2002 г. (рук. Д. Бари, П. Козырева) и республиканские исследования 2001 г. – «Культура народов Татарстана» (рук. Г.И. Макарова) и 2007 г. – «Межнациональные отношения в Республике Татарстан» (рук. А.Л. Салагаев, Р.Н. Мусина).

религиозного возрождения татар, проживающих в Татарстане и сопредельных регионах, специфику их религиозного самосознания.

Тенденции развития религиозности

Наиболее общей базовой характеристикой религиозной идентичности является состояние религиозности, синтезирующее «качественно-количественную определенность уровня, степени и характера религиозности в их единстве и устойчивом сочетании с личностным восприятием своей принадлежности к данному мировоззрению» [Религия в самосознании народа..., 2008. С.49].

В социологии религии уровень религиозности оценивается чаще всего уровнем религиозного сознания, определяемого отношением к вере («Верите ли Вы в Бога? Верующий ли Вы человек?») и религиозного поведения, проявляющегося в религиозной практике (выполнение религиозных предписаний, обряды, праздники). Некоторые исследователи, помимо идентификационной и поведенческой составляющих религиозности, различают также эмоциональную, концептуальную и структурирующую сознание составляющие [Ходжаева, Шумилова, 2009. С.192-193], выявление и анализ которых осуществимы при использовании качественных методов сбора данных.

Материалы массовых опросов, проведенных в рамках наших исследований, подтверждают прогнозируемый ранее рост религиозности. К сожалению, в социологии религии не сложилась единая типологизация мировоззренческих групп населения в зависимости от их отношения к религии. В разных исследованиях использовалась различная группировка показателей отношения к вере, тем не менее тенденции в изменении религиозного сознания, даже с учетом относительности цифрового материала в столь тонкой и глубоко личной сфере как вера, все же явны и достаточно красноречивы.

Так, в 1990 году в Татарстане к верующим отнесли себя 34%, в 1994 году 66% опрошенных в городах республики татар. Среди них были выделены группы верующих, соблюдающих обычаи, обряды («активные» верующие) – 32%, и верующих, не соблюдающих обрядов («пассивные» верующие). В 1997 году верующими назвали себя 81% татар, из них 41% считали себя скорее верующими, чем неверующими.

По материалам исследования 2002 года, к верующим отнес себя 83,3% (в том числе 45,7% – к группе скорее верующих, чем неверующих). В 2007 году 74,9% однозначно отнесли себя к верующим, 10,6% – к колеблющимся, неопределившимся в вопросах религиозной веры. Достаточно высокий уровень религиозного сознания наблюдается и в других регионах традиционного расселения татар.

Налицо и иные проявления роста религиозности, в том числе и в осуществлении религиозной практики (см. ранее опубликованные работы) [Мусина, 1992. С.52, 64; 1997. С.84-95; 1998. С. 229-250; Современные этнокультурные процессы..., 2000; Ислам в массовом сознании..., 2002. С. 344-351]. Так, в 1990 году среди верующих городских татар 7,9% посещали мечети, 15,4% молились дома, 76,4% не соблюдали этих религиозных предписаний, но внутренне считали себя мусульманами.

Данные же исследования «Культура народов Татарстана» (2001 г.) показывают следующие формы проявления религиозности: обращение к Аллаху в тяжелые моменты своей жизни – 52,5%, соблюдение религиозных традиций, обрядов, праздников – 46,5%, следование религиозным заповедям в своей жизни – 24,4%, посещение мечетей – 11,3%, соблюдение поста урза – 16,9%.

По материалам исследования 2002 года, 33,7% респондентов посещают мечети, 24,8% – читают Коран, 10,3% – совершают пятикратное моление дома.

Рост религиозности наблюдается во всех социальных группах татар, особенно выражен он среди молодежи. В 1990 г. 20,4% молодых горожан в возрасте 20-24 лет отнесли себя к верующим и 36,7% – к колеблющимся; в 1994 г. верующими назвали себя 41% татар-горожан в возрасте 18-19 лет, 58% – 20-24 лет, 61% – 25-29-летних. По данным молодежного исследования 1999/2000 гг., к верующим отнесли себя 70% татарской молодежи республики в возрасте 15-29 лет. Несмотря на достаточно высокий уровень религиозного сознания, проявление религиозной веры сводится, главным образом, к участию в религиозных праздниках (отметило более половины опрошенных), к соблюдению морально-нравственных принципов (ответ «стараюсь жить по законам добра и справедливости» – 65,8%). Однако многие религиозные предписания молодыми людьми чаще не выполнялись: регу-

лярные моления совершали не более 20% наших респондентов, соблюдали пост около 10%, посещали мечеть хотя бы в среднем не реже одного раза в месяц – 6% опрошенных молодых людей (данные исследования 1999/2000 гг.).

В целом, мы наблюдаем явное увеличение как числа людей, причисляющих себя к верующим, так и различных проявлений религиозной веры: помимо вышеперечисленных, это участвовавшие посещения мечетей, особенно во время проведения пятничных и праздничных молебнов, активно работающие мектебе при мечетях, все более широкое использование мусульманской атрибутики и символики в быту, в т.ч. в интерьерах домов, в одежде, украшениях и т.д. Однако уровень религиозных практик все же ниже уровня религиозного сознания, которое, в свою очередь, не дотягивает до уровня конфессионального.

Этноконфессионализация сознания

В целом, современные процессы в религиозной сфере неоднозначны и во многом противоречивы. Увеличение самоидентификации себя в качестве мусульман отнюдь не свидетельствует о глубоких, качественных сдвигах в мировоззрении общества. В строгом понимании слово «мусульманин» (по-арабски, *муслим*, т.е. предавший себя Аллаху) [Ислам на европейском Востоке..., 2004. С.243] означает искренно верующего в Аллаха, исповедующего нормы ислама, тогда как в общественном сознании часто бытует представление о мусульманах как представителях этнических групп, исторически связанных с исламом, которых подчас называют «этническими мусульманами». В быту понятия «татарин» и «мусульманин», так же как «русский» и «православный» подчас используются как синонимы. Однако наряду с ростом уровня религиозного сознания и числа людей, определяющих себя мусульманами, материалы наших исследований показывают наличие среди последних как верующих, так и неверующих.

По данным молодежного исследования 1999/2000 гг., среди опрошенных молодых татар около 80% (76,5%) самоидентифицировали себя мусульманами. Но среди них 41% респондентов считают себя верующими и стараются следовать религиозным обычаям и обрядам, 42,5% – назвали себя верующими, но не соблюдающими обычай и обряды, однако достаточно значительная часть – около 17% – не отнесли себя к числу верующих (более

7% назвались колеблющимися, 5% – неверующими, около 5% затруднились с ответом) [Современные этнокультурные процессы в молодежной среде..., 2000. С.49].

По мнению М.Н. Губогло, процесс, который, как он считает, не вполне удачно именуется религиозным ренессансом, и означающий более широкое, чем в прежние советские времена, приобщение или манифестацию приобщения к религии, скорее можно назвать неоконфессионализацией [Губогло, 2000. С. 4].

Наряду с ростом приобщения к различным конфессиям, в том числе и нетрадиционным, на постсоветском пространстве наиболее выражен процесс этноконфессионализации, базирующийся на тесной взаимосвязи этнонима и конфессионима, этнического и конфессионального в самосознании, нормативных представлениях, праздничной и бытовой культуре.

Ислам и этничность

Известно, что мировые религии относительно безразличны к этносу, хотя последний стремится дать каждой надэтнической религии национально-особенное содержание [Белик, 2001. С.275].

Ислам всегда воспринимался татарами как часть своего национально-культурного наследия, как важный признак этнической идентификации. Многочисленные этнографические наблюдения советского периода показывают, что такие религиозные праздники, как *Ураза гаете*, или *Ураза-байрам* (праздник поста), *Корбан гаете*, или *Корбан-байрам* (праздник жертвы) отождествлялись татарами с народными, так же как религиозные обряды семейного цикла считались национальными и широко практиковались в жизни татар. По данным исследования 1989-90гг., обряд религиозного бракосочетания «*никах*» проводили 71,5% татар-горожан республики и 84,3% сельских татар, состоящих в браке; религиозный обряд имянаречения «*исем кушу*» соответственно 60,3% и 77,5% из числа лиц, имеющих детей; обряд обрезания «*суннат*» – 45,7% и 66,8% опрошенных, имеющих сыновей. Особо отметим, что объяснялось это не сакральным смыслом обряда, а тем, что «это наша традиция», «у татар так принято».

Религия занимает существенное, хотя и не основное, место в структуре этнической идентичности татар: отвечая на вопрос, «Что роднит Вас с людьми Вашей национальности?», 33,5% горожан и 44% сельчан назвали религию после таких составляющих,

как язык, культура, обычаи, обряды (1994 г.). Как показывают материалы этого исследования, для верующих значимость религии среди компонентов этнического самосознания возрастает, в сравнении с другими группами по уровню веры, для которых религия также имеет определенное значение (табл. 1)

Таблица 1

Компоненты этнического самосознания татар-горожан, %

Ответы	В целом	Активно верующие	Пассивно верующие	Коллеблющиеся	Неверующие
Язык	76,9	80,9	84,5	68,9	60,7
Культура, обычаи, обряды	66,6	79,1	70,5	62,2	42,6
Родная земля, природа	50,8	53,9	57,4	48,9	34,4
Черты характера, психология	21,4	18,3	24,8	13,3	27,9
Религия	33,5	55,6	31,0	28,9	6,6
Исторические судьбы, прошлое	21,7	19,1	23,3	20,0	23,0
Общая государственность	18,1	13,9	20,2	20,0	19,7
Внешний вид	6,6	1,7	9,3	6,7	8,2
Что-то другое	1,6	16,7	33,3	16,7	33,3
Ничто не объединяет	1,1	-	-	-	6,6

Известно, что этническая идентичность весьма ситуативна и зависит от влияния различных факторов. Так, место религии в структуре этнического самосознания татар различается в различных регионах их проживания. Так, если отвечая на вопрос «Что роднит Вас со своим народом?», среди ряда признаков этнического единения более трети (33,5%) татар-горожан Татарстана назвали религию (1994 г.), то в городах Башкортостана этот признак отметили 27,8% татар (1993 г.), 56% – городских татар Ульяновской области (1996 г.), 22% татар, мигрировавших в Татарстан из Средней Азии (1998 г.), 57% татар Республики Марий Эл (1994 г.) [Киекбаев, 1998. С. 171; Сабирова, 2000. С. 122; Габдрахманова, 2003. С. 128; Межнациональные отношения в Республике Марий Эл, 1995. С. 29].

Подобная же картина наблюдается среди молодых татар: 36,6% татар в возрасте 16-30 лет в Татарстане, 38,2% – в Удмуртии, 64% – в Нижегородской области назвали религию в числе основных факторов внутриэтнического единения (молодежное исследование 2002 г.).

Здесь проявляется действие бинарной оппозиции «мы – они», «свои – чужие», причем религиозная компонента в структуре этнической идентичности более значима в условиях не столько инонационального, сколько – иноконфессионального окружения.

По материалам наших исследований отчетливо прослеживается рост значимости этнической идентичности (табл. 2)

Таблица 2

Суждения об актуализированности этнической идентичности, %

Суждения	Ответы респондентов		
	1994 г.	1999 г.	2002 г.
1. Я редко задумываюсь, кто я по национальности	49,5	46,0	37,4
2. Я никогда не забываю о том, что я «татарин».	50,5	51,9	61,2

С ростом этнического самосознания растет потребность в аффилиации, чувстве этнической сплоченности, солидарности. Так, отвечая на вопрос: «Как часто вы ощущаете близость, единство с людьми своей национальности, о ком Вы могли бы сказать «Это – Мы»?», среди опрошенных в 1999 году татар-горожан более 50% ответили «часто» и 38% – «иногда» (в селах таких более 3/4); в 2002 году ответивших «часто» и «иногда» было соответственно 79,1 и 16,2%.

Одновременно зафиксирован и рост конфессиональной солидарности: в 1999 году аффилиативные чувства по отношению к мусульманам проявились у 42,8% (18,9% – «часто», 23,9% – «иногда») респондентов в городах, 58% – в селах; в 2002 году более 93% заявили об ощущении своего единства с людьми своей веры (65,9% – «часто», 28% – «иногда»).

Можно согласиться с Дж. Де-Восом, отметившим, что «приверженность какой-либо религии может стать символом сопротивления доминирующей группе и таким образом превратить религиозную принадлежность в способ отстаивания этнической идентичности» [Де-Вос, 2001. С. 238]. Д. Горенбург, исследовав-

ший процессы этнической мобилизации в ряде регионов России, в т.ч. и в Татарстане, выявил большую поддержку национального движения 90-х гг. XX в. Мусульманами, в сравнении с немусульманами республики. Но одновременно, выделив внутри мусульманского населения две отдельные субкатегории религиозных и нерелигиозных мусульман, он отмечает меньшую поддержку – у верующих [Gorenburg, ? P.184]. В последнем случае можно предположить действие дополнительных факторов, в частности, возраста: среди верующих больше лиц старшего возраста, менее политизированных и менее активных.

Тесную связь религиозности и этнической идентичности, включающую в себя как осознание принадлежности к этнической группе, так и представления, составляющие «образ я», и этнические интересы [Арутюнян, Дробижеева, Сусоколов, 1998. С.166] демонстрируют материалы наших исследований. В исследовании 1994 г. респондентам был задан вопрос: «Какие условия необходимы для возрождения народа?». Из предложенных восьми позиций ответов религия оказалась на шестом месте (30,7%) после таких условий как подъем национальной культуры, язык, укрепление дисциплины, самостоятельности республики, рыночных отношений, и только у «активно верующих» она вошла в первую тройку. Материалы более поздних исследований также демонстрируют рост актуализации этнических интересов и представлений в зависимости от степени религиозного сознания (табл. 3, 2002 г.).

Таблица 3

Связь степени религиозного сознания с различными суждениями, %

Суждения	Самоидентификация по уровню сознания			
	верующие	скорее верующие	скорее неверующие	неверующие
1. Считают обязательным для истинного татарина: а) помогать людям своей национальности б) защищать честь и достоинство своего народа	41,4 53,1	32,4 43,1	23,4 39,1	34,6 42,3
2. Никогда не забывают о своей национальности	75,7	59,0	29,7	38,5

Таким образом, мы можем говорить об усилении конфессионального и этнонационального самосознания, которые в определенной мере поддерживаются и подкрепляются религиозной верой.

Либерализация сознания

Современная мусульманская идентичность не единообразна, это достаточно сложное и неоднозначное явление. Она может тяготеть как в сторону этноконфессиональной идентичности традиционалистского типа (народный, татарский ислам, воспринимающийся частью историко-культурной традиции, неким этническим маркером), так и в сторону универсалистского ислама, когда на первый план выходят фундаментальные основы единой мировой религии, ее нормы, догматика. Помимо этих групповых идентичностей, на волне роста процесса индивидуализации, либерализации сознания в татарском обществе достаточно заметно проявляется процесс «приватизации религии», характерный для многих западных стран, когда в основе идентичности лежат собственные религиозные представления, индивидуальный опыт веры.

Либерализация сознания проявляется и в отношении отхода от своей «национальной» религии. Если в патриархальном обществе переход в другую религию означал практически разрыв со своей этнонациональной группой, интерпретировался как предательство по отношению к своему народу, сейчас это воспринимается более спокойно. Так, по данным Г. Косача, во время опроса в Татарстане в 2002 г. на вопрос «Какова Ваша реакция, если бы кто-то из знакомых перешел из ислама в православие?», 66% татар ответили, что считают это его личным делом, 23% придерживаются мнения, что это плохой поступок, но не стали бы препятствовать. Совсем небольшая часть высказала резко отрицательное отношение: 6% – порвали бы отношения, 1% – считают, что таких людей надо наказывать [Новые церкви, старые верующие..., 2007. С. 377].

Выбор не в пользу своей «национальной» религии чаще наблюдается в молодежной среде, где подчас проявляется новый тип религиозности политеомистского характера [What is the New Age?..., 1991]. Д. Фурман определил его как «смесь научного любопытства и религиозной веры с элементами старых и «новых» религий, теософии, астрологии и прочими подобными

явлениями» [Фурман, 1985. С.142]. По данным молодежного исследования 1999-2000 гг., более 15% молодых татар выбрали ответы: «Верю в бога, но не разбираюсь в религиях», «Верю в своего Бога», «Верю в высший разум». Доля же выбравших другую конфессию совсем невелика – не более 2% (здесь мы не рассматриваем татар-кряшен, религиозной и историко-культурной традицией которых является православие). По материалам другого молодежного исследования (2001 г.), православия и других конфессий придерживается немногим более 7% обследованных молодых татар, но при этом половина православных татар – это дети из национально-смешанных семей [Ходжаева, Шумилова, 2003. С.107].

Современные тренды этноконфессиональных процессов

В последние годы наблюдаются новые тенденции в развитии этноконфессиональных процессов у татар. Благодаря все более увеличивающемуся информационному полюзтой сферы за счет средств массовой информации, широкого потока религиозной литературы, все более тесных внутриконефессиональных контактов с зарубежными мусульманами во время хаджа, учебы за границей и других форм коммуникаций, происходит популяризация исламских ценностей, новое понимание ислама. Прежнее его восприятие как народной, этнокультурной традиции в форме «обрядоверия» уже недостаточно для современного человека, который начинает понимать сложность своего соответствия внутренней духовно-нравственной сущности ислама, системе его социальных, экономических, мировоззренческих, вероучительных и других норм. Наблюдается некоторое дистанцирование компонентов триады «этничность-конфессиональность-религиозность».

Наверное, не случайно во время республиканского опроса 2002 года, отвечая на вопрос, «Что является обязательным, что желательным, а что не имеет значения, чтобы считать человека истинным татарин?», среди различных условий 19,4% респондентов татар выбрали позицию «обязательно активно исповедовать ислам», 35,6% – считают это условие желательным, а 42% – считают его не имеющим значения. И хотя среди верующих позиция обязательности или желательности для истинного татари-

на активно исповедовать ислам более значима, все же и среди них более 20% считают это условие не имеющим значения (табл. 4).

Таблица 4

Активно исповедовать ислам является обязательным, желательным или не имеет значения для истинного татарина, %

Уровень веры	Считают обязательным	Считают желательным	Не имеет значения
Татары (в целом)	19,4	35,6	42,0
в т.ч. верующие	36,0	40,6	20,9
скорее верующие, чем неверующие	11,4	34,9	50,9
скорее верующие	3,1	28,1	64,1
неверующие	3,8	19,2	73,1
атеисты	–	14,3	71,4

Значительной частью татарского общества осознается противоречие между требованием следования религиозным нормам и условиями современной жизни, связанными с процессами модернизации и глобализации. Это противоречие сдерживает часть «этнических мусульман» от того, чтобы реально стать мусульманами, т.е. «религиозными мусульманами».

Но одновременно мы наблюдаем и процесс усиления «нормативного ислама»: увеличивается число приверженцев более глубокого его восприятия. Сравнение материалов молодежных исследований, проведенных в Татарстане в 2001 и 2004 гг., показывает уменьшение доли «номинальных» мусульман (с 38% в 2001 г. до 19,3% в 2004 г.) и увеличение числа «традиционных» мусульман, в данном случае придерживающихся хотя бы некоторых традиционных обрядов и исполняющих мусульманские ритуалы в той или иной мере (с 25,3% до 37,4%), а также доли исполняющих только социальные обряды, т.е. обряды, имеющие социальное значение и являющиеся преимущественно народной традицией – свадебные, похоронные, имянаречение и др. (с 7,2% до 22,4%) [Ходжаева, Шумилова, 2003. С.195].

С начала 2000-х гг. все более явно проявляется «новая» религиозность, характеризующаяся большей теологизацией сознания. В это время формируется (главным образом в городах) новая исламская субкультура [Титова, Гараев, 2008. С. 252-255], для

которой характерно строгое соответствие религиозным предписаниям в повседневной жизни, актуализированность социально-нравственного облика мусульманина, активная пропаганда ислама. Эта «новая» религиозность в меньшей степени, в сравнении с 1990-ми гг., связана с этнонациональным движением, этническими интересами, чувствами, культурой.

Некоторому дистанцированию этничности от ислама у современных татар немало способствовали снижение национально-языковой компетентности в результате русификации языковой жизни общества и появление целой страты русскоязычных татар, не владеющих национальным языком. Определенную роль в этом сыграли также мощные миграционные потоки, нарушившие привычный национальный состав поволжских городов. Среди прихожан в мечетях все больше становится выходцев из Средней Азии, Северного Кавказа. Традиционный татарский язык проповедей все чаще заменяется русским.

Несмотря на тесную взаимосвязь и взаимообусловленность религиозного, конфессионального и этнического самосознания современных татар, заметно некоторое изменение соотношения этих форм. Их мусульманская идентичность первого десятилетия постсоветского периода в большей мере носила этноконфессиональный характер, в настоящее время «мусульманство» татар все более стало наполняться собственно религиозным содержанием, подчас наряду со снижением актуализации этничности.

Литература

- Арутюнян Ю.В., Дробижеева Л.М., Сусоколов А.А. Этносоциология. М., 1998.
 Белик А.А. Культура и личность. М., 2001.
 Волжский путь: развитие культурных и этноконфессиональных контактов. Казань, 2002.
 Габдрахманова Г.Ф. Социокультурная адаптация беженцев и вынужденных переселенцев в Республике Татарстан. Казань, 2003.
 Губогло М.Н. Религиозность, этничность, государственность // Этнопанорама, 2000, № 3. С. 4.
 Де-Вос Дж. Этнический плюрализм // Личность, культура, этнос. Современная психологическая антропология. М., Смысл, 2001.
 Ислам в массовом сознании татар в постсоветском Татарстане // Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2002.

Ислам и христианство в контексте этноконфессиональных отношений в Республике Татарстан // Великий Волжский путь: развитие культурных и этноконфессиональных контактов. Казань, 2002.

Ислам на европейском Востоке: Энциклопедический словарь. Казань, 2004.

Итоги Всероссийской переписи населения 2002 года в 14 томах. Национальный состав и владение языками, гражданство. Т.4. Кн.1. // Федеральная служба государственной статистики. М.: ИИЦ «Статистика России». 2004.

К вопросу о месте религии в жизни современных татар // Современные национальные процессы в Республике Татарстан. Казань, 1992.

Киекбаев М.Д. Башкиры в городах Башкортостана: история и современность (опыт историко-этнографического и этносоциологического исследования). Уфа, 1998.

Кобищанов Ю.М. Место исламской цивилизации в этноконфессиональной структуре Северной Евразии – России // Современный ислам в идеологии культур. Нижний Новгород, 1996.

Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. М., 1998.

Межнациональные отношения в Республике Марий Эл. Йошкар-Ола, 1995.

Мусина Р.Н. К вопросу о месте и роли религии в жизни современных татар (по материалам этносоциологических исследований в Татарстане) // Современные национальные процессы в Республике Татарстан. Вып. I. Казань, 1992.

Мусина Р.Н. Ислам и мусульмане в современном Татарстане // Религия и государство в современной России // Московский центр Карнеги. М., 1997.

Мусина Р.Н. Религиозность как фактор межэтнических отношений в Республике Татарстан // Социальная и культурная дистанция. Опыт многонациональной России. М., 1998.

Мухаметшин Р.М. Конфессиональный компонент этнической идентичности // Казанский федералист. № 4(20). Казань, 2006.

Новые церкви, старые верующие – старые верующие, новые церкви. Религии в постсоветской России. М.-СПб. 2007.

Религиозность как фактор межэтнических отношений в Республике Татарстан // Социальные и культурные дистанции. Опыт многонациональной России. М., 1998.

Религия в самосознании народа (религиозный фактор в идентификационных процессах) М., 2008.

Российская Федерация сегодня. М., 2001. № 10.

Рыбин В.А. Современные аспекты политизации ислама // Известия АН Киргизской ССР. Фрунзе, 1988. № 2.

Сабирова Г.А. Этническое самосознание в социокультурном контексте провинциального региона // Другое поле. Социологические практики. Ульяновск, 2000.

Современные этнокультурные процессы в молодежной среде Татарстана: Язык, Религия, Этничность. – Казань, 2000.

Титова Т.А., Гараев Д.М. Формирование исламской субкультуры в Казани на рубеже XX-XXI вв. // Этносоциология в России: научный потенциал в процессе интеграции полиэтнических обществ. Казань, 2008.

Фурман Д.Е. Тенденции развития массового религиозного сознания в США // СИ. 1985. №4.

Ходжаева Е.А., Шумилова Е.А. Возрождение религии и этническая идентичность татарской молодежи в Республике Татарстан // СИ. 2003, №3.

Ходжаева Е.А., Шумилова Е.А. Типы религиозности татарской молодежи Республики Татарстан: по материалам массовых опросов первой половины 2000-х годов // Этносоциологические исследования в Республике Татарстан. Казань, 2009.

Gorenburg Dm. P. Minority ethnic mobilization in the Russian Federation. Cambridge Univ. Press.

What is the New Age? \ Hoddler, Strongton (Eds.). L., Toronto. 1991.

Е.И. Клементьев, А.А. Кожанов

ЯЗЫКОВАЯ И ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТИ ФИННОВ КАРЕЛИИ В КОНТЕКСТЕ ПОЛИТИЧЕСКИХ И СОЦИАЛЬНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ

Незабываемые далекие 1970-е годы. Это были годы ярких событий, впечатлений, навсегда врезавшиеся в мою память, моих встреч с учителями и новыми коллегами на научных конференциях, этносоциологических исследованиях и школах (Москва, Киев, Кишинев, На-льчик, Баку). На них мы, молодое поколение будущих этносоциологов, вливаясь в члены «большой семьи», приобретаая и накапливая энергетический настрой, набирались драгоценных научных знаний и опыта организации и проведения этнографических и этносоциологических обследований

На одной из таких встреч и произошло моё знакомство со Степаном Курогло. Обаяние и приветливость, дружелюбие и чувство коллегиальности делали его душой компании. Женщины были от него в восторге, когда он читал свои стихи, просили записать на память. Женщин можно понять: от стихов веяло той любовью, которая так желанна. Вот они:

*Без тебя и небо в тучах,
И огромный город пуст.
Без тебя дорога – круча,
Даже мёд горчит на вкус.
Без тебя и дом – чужбина,
И соседи – чужаки.
Без тебя гора – равнина,
Без тебя моря – пески.
Без тебя покой не нужен.
Без тебя и рай, что ад.
Без тебя и летом стужа.
Даже сам себе не рад.
Без тебя живу сурово,
Сердце обручем скрепя.
Без тебя... Молчи, ни слова
Без тебя... Как без тебя?*

Может быть, последняя строка была такой: «Без тебя, как без себя»?

На разных дружеских встречах я иногда читал эти трогательные за сердца строки, всегда вызывая восторг слушателей. Неизменно спрашивали: «Чьи это стихи?», «Можете вы их нам переписать на память?». Я с удовольствием это делал, поясняя, что они написаны прекрасным человеком, гагаузским поэтом Степаном Курогло, с кем мне однажды посчастливилось встретиться. Стихи, написанные для всех стран и народов, живут и будут жить в далёкой Карелии, напоминая солнечную Молдову...

Дорогой Степан! Пусть энергия твоего здоровья, личного счастья, новых научных и творческих поисков и дерзаний на долгие-долгие годы остается молодой, неиссякаемой, набирающей силу. В добрый путь!

Женя Клементьев

Бывает так, что встретился с человеком один-два раза, а память о нем живет в душе. Особенно, если встреча случилась, когда тебе не очень хорошо, когда тебе нужна поддержка – и вдруг неожиданно незнакомый человек протягивает руку, подставляет плечо и становится близким и родным.

Я часто вспоминаю осень 1975 г. в Молдавии, степные путешествия, а потом поездку в Подмоскowie. Тогда мы с тобой катались на лыжах, я посмеивался – не ваш, не степняков, это вид спорта, вечером за столом мы строили планы твоего приезда к нам в Карелию, рыбалки на островах. Не получилось. Пока?

Иногда снимаю с полки книгу твоих стихов и открываю ее. Я не знаю гагаузского языка. Но на титульном листе надпись: «Старому» другу – «лесорубу» Александру Кожанову от автора – «пастуха» из Буджакской степи с пожеланием и впредь оставаться верным кунаком, добрым и надежным человеком, немного удачливым и, если бог даст, чуть-чуть самоуспокоенным. Отныне знай, что на юге у тебя есть друг».

Радужный, душевно щедрый, рыцарски благородный – таким ты навсегда остался для меня. Что тебе можно пожелать в день твоего юбилея? Долгих лет жизни. Спасибо тебе.

Александр Кожанов

Финское население Карелии в XX в. формировалось в результате четырех переселенческих потоков: миграции в 1918 г. «красных финнов», участников подавленной революции в Финляндии, «финнов-перебежчиков», вынужденных покинуть Финляндию в период мировой экономической депрессии 1920-1930-х годов, североамериканских финнов, мигрировавших в Карелию строить

социализм, и финнов-ингерманландцев, прибывших в республику в конце 1940-х годов и составивших самую многочисленную группу мигрантов [Веригин, Суни, 1992. С. 200-216; Лаврушина, 1992. С. 176-189; Такала, 1992. С. 150-175; 1993. С. 91-110; 1998. С. 95-119; 2000. С. 150-153; 2002; Мусаев, 2000. С. 142-149; Прибалтийско-финские народы России, 2003. С. 478-484, 523-531; Севандер Мейми., 2006; Риехкалаинен, 2009].

В результате переселений численность финского населения в Карелии последовательно увеличивалась. К 1926 г., по сравнению с концом XIX столетия, она возросла с 1663 [Бирин, 1991. С. 7.] до 2544 чел. [Рассчитано по: Всесоюзная перепись населения 1926 г., 1928. С. 114-116.], в 1933 г. составила 13350 чел. [Перепись населения АКСР..., 1934. С. 18.]. В 1939 г. она сократилась до 8322 чел. [рассчитано по: НА РК, ф.1532, оп. 1, д. 128/1390], что было вызвано возвращением на родину ранее прибывших переселенцев из Северной Америки и репрессиями второй половины 1930-х гг., имевшими в республике явно выраженный антифинский характер.

В конце 1940-х годов финское население республики пополнилось финнами-ингерманландцами, депортированными в годы войны за пределы Ленинградской области, где они проживали, и которым после войны было запрещено возвращаться в родные места. По неполным данным, в Карелию переселилось более 21 тыс. ингерманландцев [Веригин., Суни, 1992. С. 208].

К 1959 г. численность финнов в республике достигла максимального значения (27828 чел.), сокращаясь в последующие десятилетия – от 22174 чел. в 1970 г. к 20098 чел. в 1979 г. и до 18420 чел. в 1989 г. [НА РК, ф. 659, оп. 14, д. 1/5, 19/114; Итоги Всесоюзной переписи населения 1989 года..., 1990. С. 17]. По данным Всероссийской переписи 2002 г., в Карелии проживало 14310 чел. представителей финской национальности [Национальный состав и владение..., 2004. С. 45; Национальный состав населения..., 2005. С. 3]. Наличие в составе населения Карелии заметной финской прослойки во многом определило своеобразие этнополитического и этнокультурного развития Карелии.

«Красные финны», руководившие республикой до середины 1930-х годов, в пределах своих полномочий определяли политическую, социально-экономическую и этнокультурную, в том

числе языковую, стратегии развития Карелии. Последняя, получившая название «политики финизации», выражалась во властном внедрении финского языка в карельскую среду и, в конечном счёте, сводилась к попыткам языковой, а затем и этнической ассимиляции карел [см. подробнее: Karjalan Sivistysseura ja Vienan Karjalaisten Litto toiminta loppuvuosinaan. 1917; Gylling, 1928; Нуортева, 1928. С. 1-3; Афанасьева, 1983; Левкоев, 1992, 1994; Антикоски, 1998. С. 207-222; Кангаспуру, 1998. С. 123-160; Ви-хавайнен, 1998а. С. 9-14; 1998б. С. 15-41; Илюха, 2001. С. 21-28; Килин, 1999; Прибалтийско-финские народы России, 2003; Финский фактор..., 2009].

При отсутствии карельской письменности и массовой неграмотности карел овладение финским языком действительно расширяло возможности их социального и культурного развития. Однако, несмотря на все предпринимаемые усилия, финский язык не стал средством массового общения в карельской среде. Более того, сами финны не были в состоянии противостоять общей тенденции языковой интеграции. По переписи населения 1939 г., этническая и языковая идентичности не совпадали у 19,2% финнов [рассчитано по: НА РК, ф. 1532, д. 128/1390, л. 52.].

В 1920-х – начале 1930-х годов политика финизации не встречала противодействия со стороны центральной власти, как отвечавшая идеям создания «красной Финляндии», в противовес «белой Финляндии», и распространения мировой революции на Скандинавские страны.

Репрессии второй половины 1930-х годов нанесли набиравшей силу финноязычной культурной традиции сильнейший удар. Финский язык был директивно изъят из общественно-политической и культурной жизни республики.

С окончанием советско-финской войны и образованием Карело-Финской ССР он был восстановлен в статусе официального языка республики. В республике началась очередная попытка массового внедрения финского языка в сферу управления и образования. Летом 1940 г. на финский язык перевели делопроизводство в советских, партийных, судебных, хозяйственных и других учреждениях республики. К началу 1940/41 учебного года все карельские школы переводились на финский язык обучения. С июля 1940 г. вместо карелоязычного журнала «Карелия» стал издаваться на финском языке журнал «Punalippu» («Крас-

ное знамя»), был образован Государственный финский драматический театр, возобновились радиопередачи на финском языке. С 1 января 1941 г. на финском языке стали издаваться газеты в районах с преобладанием карельского населения [см. подробнее: Алто, 1997; Килин, 1999. С. 224-225].

В первое послевоенное десятилетие политика финизации носила инерционный характер, приняв более мягкие формы. Эффективно продолжению этой политики способствовало увеличение численности финского населения республики. В районах компактного расселения карел вводилось обязательное школьное обучение на финском языке. В начале 1946 г. в республике работало 118 финноязычных, т.н. «карело-финских» школ; в 1949 г. финский язык преподавался уже в 164 школах. Большинство из них находились в сельской местности.

Преобразование в 1956 г. Карело-Финской ССР в Карельскую АССР явилось одним из проявлений нормализации отношений между СССР и Финляндией в послесталинский период и вновь привело к переменам в языковой политике. Однако постепенное свертывание финизации началось уже в предшествующие годы. С 1954 г. преподавание всех предметов в «карело-финских» школах переводится на русский язык, а финский язык начинает изучаться как предмет [Вавулинская, 2002. С. 275].

В 1955 г. были закрыты финские отделения в школьном и дошкольном педагогических училищах. С образованием Карельской АССР вся система изучения и преподавания финского языка в средней и высшей школе республики была ликвидирована: в 1958 г. были закрыты кафедра финского языка и специальность «финский язык и литература» в Петрозаводском государственном университете, с 1958/59 учебного года полностью прекращалось изучение финского языка в школах [Старшова, 2002. С. 5-11].

В то же время, по Конституции Карельской АССР как 1956 года, так и 1978 года, финский язык формально сохранил статус официального языка. В сфере управления его использование сводилось главным образом к оформлению республиканской символики (герба и флага) и вывесок на зданиях учреждений государственной власти [Конституция..., 1957; 1978].

Новый поворот в отношении к финскому языку был вызван практическими внешнеполитическими причинами – укреплени-

ем политических и экономических связей между СССР и Финляндией, что вызвало потребность «в кадрах, владеющих финским языком» [Старшова, 2002. С. 7].

В 1960-е годы функции финского языка в системе среднего и высшего образования были частично восстановлены. В 1963 г. возобновилась подготовка специалистов в Петрозаводском государственном университете, в школах республики изучение финского языка как предмета разрешалось при наличии соответствующего контингента учащихся и согласия их родителей [Вавулинская, 2002. С. 276].

К 1980/1981 учебному году преподавание финского языка в разных формах (углубленно, факультативно или вместо иностранного языка) велось в 30 школах республики с общим контингентом 2717 учащихся.

Официальный статус финского языка и наличие значительной группы его этнических носителей позволяли сохранять такие культурно-языковые институты как театр, пресса, радио-, телевидение, литература, вести подготовку специалистов. Однако все это не обеспечивало выход языка за пределы финской этнической среды.

Но и в сфере внутриэтнического общения его позиции постепенно слабели из-за последовательно нараставшей языковой ассимиляции финского населения.

К 1959 г., по сравнению с 1939 г., доля финнов с родным финским языком сократилась с 80,2 до 74,2% [Рассчитано по: НА РК, ф. 659, оп. 14, д. 1/5, л. 46; Там же, ф. 1532, оп. 1, д. 128/1390, л. 51], в 1970 г. она составила 61,1% [рассчитано по: Итоги Всесоюзной..., 1973. С. 138], в 1979 г. – 49,9% [рассчитано по: Итоги Всесоюзной ..., 1990. С. 17], а к 1989 г. сократилась до 40,8% [Итоги Всесоюзной..., 1990. С. 17].

Финское население Карелии повторило судьбу многих этнических диаспор России. Усилившиеся в их среде с 1950-х годов процессы утраты языковой и этнической идентичности не представляли собой ничего исключительного. Темпы сокращения численности и смены родного языка у группы мигрантов, какими являлось финское население Карелии, были заметно выше, чем у коренного населения – карел и вепсов, языки которых не имели письменной формы и не пользовались никакой поддержкой со стороны государства (см. табл. 1).

Таблица 1

Динамика языковой идентичности карел, вепсов и финнов

	1959-1970 гг.	1970-1979 гг.	1979-1989 гг.
Карелы			
Изменение численности, %	-1,7	-3,5	-3,9
Изменение численности с родным карельским языком, %	- 14,3	-16,6	-19,0
Разность, %	- 12,8	-12,9	- 15,1
Вепсы			
Изменение численности, %	- 20,1	- 7,3	+ 1,0
Изменение численности с родным вепским языком, %	- 27,3	+ 3,9	+ 6,6
Разность, %	- 7,2	- 3,4	7,6
Финны			
Изменение численности, %	- 20,3	- 9,4	- 9,2
Изменение численности с родным финским языком, %	- 34,4	- 26,0	- 25,0
Разность, %	- 14,1	- 16,6	- 15,8

Рассчитано по: НА РК. Ф. 659. Оп. 14. Д. 1/5. Л. 46; Д. 13/76, Д. 19/102. Д. 19/114. Д. 24/150; Итоги Всесоюзной переписи населения 1989 года. Сборник III. Национальный состав населения Карельской АССР. Петрозаводск, ноябрь 1990 г. С. 17.

Среди существенных причин сокращения численности финнов следует отметить низкую рождаемость, определявшую низкие темпы естественного воспроизводства и не компенсирующую естественную убыль населения [См. Клементьев, 1994. С. 217-227; Бирин, 2000. С. 106-116].

Неблагоприятное соотношение половозрастных групп в составе финского населения, сложившееся уже в 1950-е годы, дало толчок широкому распространению национально-смешанной брачности. В последующие десятилетия, как свидетельствуют данные этносоциологического обследования финнов [См. подробнее: Клементьев, 1994. С. 25-29; Кожанов, Яловицына. 1998.

С. 129-174], интенсивное межэтническое смешение в брачной сфере наращивало темпы от поколения к поколению. К середине 1990-х годов около трети респондентов являлись выходцами из национально-смешанных семей, среди 15-24-летних их было более 84%, среди 25-34-летних более двух третей, среди 35-44-летних – одна треть. В национально-смешанных браках состояли уже более 70% опрошенных финнов, при этом почти все возрастные группы (за исключением старшего поколения) практически не отличались друг от друга по этому показателю.

Национально-смешанная брачность стала одним из главных факторов, влиявших на языковую компетентность, использование финского языка, устойчивость этнической идентичности финнов. Среди родившихся в национально-смешанных семьях доля свободно владевших финским языком была в 5-9 раз ниже, чем у выходцев из этнически-однородных семей, а доля не владевших финским языком – более чем в 2 раза выше. К середине 1990-х годов каждый четвертый финн уже не знал языка своей национальности, при этом по языковой компетенции и речевому поведению молодое (15-34 года), среднее (35-44 года) и старшее (55 лет и старше) поколения резко различались.

Уровень языковой компетентности и национальный состав семьи предопределяли использование финского языка во внутрисемейном общении. В семьях возрастных групп 15-24 и 25-34 года абсолютно доминировал русский язык. По-фински говорили только с родителями (одним из родителей), но такие случаи были достаточно редки (9-12%). Шире использовался финский язык в семьях респондентов в возрасте старше 45 лет, но только в общении со сверстниками и представителями старших поколений [Кожанов, Яловицына. 1998. С. 161-162].

Дифференциация населения по возрастным группам позволяет уточнить представление о масштабах и темпах языковой ассимиляции финского населения (табл. 2). По мере замещения поколений доля ассимилированных в языковом отношении финнов неуклонно росла. В 1970 г. этническая и языковая идентичности не совпадали у большинства финнов в возрасте до 30 лет, в 1979 г. в возрасте до 45 лет, а в 1989 г. уже в возрасте до 55 лет. При этом развитие ассимиляционных процессов было особенно заметно в сельской среде, где финны расселялись дисперсно.

Таблица 2

**Динамика языковой идентичности финнов по возрастным группам, %
(по данным переписей населения)**

Считают родным финский язык										
Возраст (лет)	1959 г.		1970 г.		1979 г.		1989 г.		Динамика*	
	город	село	город	село	город	село	город	село	город	село
до 10	59,5	59,6	25,4	22,1	9,9	9,9	7,9	0,8	-41,6	-58,9
10 – 19	48,5	54,9	28,1	26,0	12,7	15,5	9,3	2,5	-39,2	-52,4
20 – 29	62,9	66,4	39,3	37,6	25,1	20,8	12,4	10,4	-50,5	-56,0
30 – 39	80,3	81,3	56,5	54,2	32,1	34,1	20,8	16,3	-59,5	-65,0
40 – 49	86,6	89,5	74,9	72,3	49,5	34,5	32,7	33,5	-53,9	-56,0
50 – 59	90,2	92,9	83,0	85,1	71,1	70,6	53,1	53,1	-37,1	-39,8
60 и старше	95,1	94,0	92,9	89,0	86,0	86,3	81,4	81,2	-14,7	-12,8

Примечания. Рассчитано по: НА РК. Ф. 659. Оп. 14. Д. 1/5. Л. 46; Д. 13/76, Д. 19/102. Д. 19/114. Д. 24/150; Итоги Всесоюзной..., 1973. С. 138; Итоги Всесоюзной..., 1990 г. С. 17. По 1970 и 1979 годам приведены данные по возрастным группам до 11 лет, 11-19 лет. * 1989 г. по сравнению с 1959 г.

К концу 1980-х гг. произошли постепенное вытеснение финского языка из сферы семейного общения и переход финского населения от национально-русского двуязычия к русскому одноязычию и по языковой компетенции, и в речевом поведении, что сопровождалось развитием языковой ассимиляции «вглубь» (преимущественным выбором русского языка в качестве родного). Так называемый, «пороговый» показатель утраты родного языка, когда более 50% представителей этноса признают родным язык другой национальности, финны перешагнули уже к концу 1970-х годов.

В середине 1990-х гг. финское население республики имело довольно однородный состав. Об этом можно судить по данным этносоциологического обследования: примерно 85% опрошенных составляли ингерманландские финны и лица ингерман-

ландского происхождения, 5-6% – выходцы из Финляндии и их потомки. Доля американских финнов и их потомков составляла менее 1%. Около 8% опрошенных не смогли указать этническое происхождение родителей.

Обследование зафиксировало процесс размывания в младших возрастных группах ингерманландской региональной идентичности, что внешне находило выражение в вытеснении собственно ингерманландских этнотерриториальных этнонимов общефинскими [см. подробнее: Кожанов, Яловицына, 1998. С. 168].

Незнание этнонимов коррелировало с незнанием происхождения своих родителей, супруга, культурных традиций и истории Ингерманландии, т.е. с ослаблением исторической памяти. Для тех, кто родился и вырос в Карелии, а это почти половина финского населения республики, финны в возрасте до 45 лет, ингерманландское прошлое уже в значительной мере потеряло своё значение. Примечательно, что свыше 20% опрошенных даже считали себя, наряду с карелами и вепсами, коренным этносом республики.

Общественно-политические процессы в СССР второй половины 1980-х гг. и расширение контактов с Финляндией¹ привели к серьезным изменениям в положении финнов.

Национальное возрождение рубежа 1980-1990-х годов стало для многих финнов Карелии периодом верификации их этнической идентичности. Изданием «ингерманландского» номера журнала «Punalipru» (1987 г.) ингерманландские финны впервые открыто заявили о своем существовании. В республике начало формироваться финское национальное движение, ядро которого составили ингерманландские финны, поставившее своей задачей реабилитацию своего народа. Историко-публицистическая и просветительская деятельность активистов национальных обществ, сопровождавшая борьбу за политическую реабилитацию народа, имела целью не только информирование советского и российского общества о сути ингерманландской проблемы.

1 Уже с 1960-х гг. развивались, хотя и ограниченно, контакты с Финляндией в сфере культуры и науки, возобновлялись связи с финляндскими родственниками. По данным этносоциологического обследования, половина опрошенных имела родственников в Финляндии, более половины из них указали на регулярность и длительность родственных связей («были всегда» и «более 20-30 лет»). Туристы из Финляндии в летний сезон на улицах Петрозаводска в 1970-1980-е годы были привычной картиной.

Главной целевой аудиторией было послевоенное поколение ингерманландцев, в среде которых начинает складываться ориентация на общефинскую идентичность, чему в немалой степени способствовали внешнеполитические обстоятельства.

Заявление президента Финляндии Мауно Койвисто (апрель 1990 г.), в котором он предложил рассматривать живущих в СССР финнов и ингерманландцев как репатриантов, открыло им свободный въезд в страну и, вызвав массовую эмиграцию, в корне изменило ситуацию в финской общине Карелии.

В начале 1990-х гг. в финской общине республики складываются три основные стратегии этнического выживания и сохранения этнокультурной идентичности². Отличительная особенность стратегий – разное видение условий и факторов, обеспечивающих выполнение этих задач.

Первая из них связывалась с эмиграцией на «историческую родину». На одном из заседаний правления Ингерманландского союза финнов Карелии (ИСФК) говорилось о том, что сохранение финской идентичности возможно только в Финляндии. Эта точка зрения в значительной степени упрощала положение дел, ибо миграция означала растворение в новой социальной и этнической среде. Многие из отъезжавших справедливо связывали переезд с перспективой утраты привычной «российско-финской идентичности»: «придется офиниваться», «из русских финнов надо превратиться в финских», «наш финский язык не такой, как в Финляндии, придется переучиваться», «у нас свои национальные традиции, у них – свои.»³

Второй стратегии придерживался ИСФК, официальная позиция которого выражалась в тезисе «Карелия – наша вторая родина». Эту стратегию активно поддерживало старшее поколение финнов-ингерманландцев.

2 Материалы по проблемам и перспективам развития финнов-ингерманландцев в новейшее время, возможным путям сохранения языковой и этнической идентичности представлены в работе «Ингерманландские финны: модели этнической мобилизации. Сборник материалов и документов». Петрозаводск, 2007.

3 Рассматривать эмиграцию именно как стратегию этнического выживания можно с известной долей условности, поскольку мотивы этнического свойства были далеко не определяющими. Эмиграция носила индивидуальный характер и не имела каких-либо организационных форм.

Принятое в 1993 г. постановление Верховного Совета РФ «О реабилитации российских финнов» имело половинчатый характер и не давало юридической основы для возвращения ингерманландцев на родину. Это стало очевидным уже в ходе работы над законопроектом. Трезво оценивая трудности, с которыми будут сопряжен переезд в Ингерманландию, лидеры ИСФК выступили с идеей переселения ингерманландских финнов из регионов России и стран СНГ в Карелию, сочувственно встреченной в правительстве республики. Условия Карелии, в которой десятилетиями функционировала финноязычная культура, представлялись ИСФК достаточно комфортными для развертывания культурно-просветительской работы, направленной на поддержание и сохранение финской идентичности.

Миграция в Финляндию, подрывая этнический потенциал финской общины республики, в известной степени обесценивала деятельность ИСФК, что не могли не осознавать его лидеры. Тем не менее, Союз организовывал курсы по изучению финского языка, оказывал консультативную и иные формы помощи отъезжающим соотечественникам, выполняя, как и Санкт-Петербургский «Инкерин Лийтто», «функции посредника между российским обществом и одной из соседних дружественных стран» [Исаев, 2008. С. 83].

Совершенно иной по сути была стратегия, предложенная «Ингерманландским движением за возрождение – Инкерин виркоаминен» (ИВ), основателями которого выступили представители среднего поколения ингерманландцев. Они выдвинули требования полной политической, территориальной и этнической реабилитации народа.

Решение задач сохранения ингерманландской идентичности («национального возрождения») ИВ, развивая планы Санкт-Петербургского «Инкерин Лийтто», отрицательно относясь как к эмиграции на «историческую родину», так и к тезису о Карелии как «второй родине», видело в создании на границе с Финляндией компактной самоуправляемой национальной территории – «Новой Ингерманландии». Активисты ИВ не могли не понимать, что реализация проекта зависит от решения политических и экономических проблем, поэтому особое внимание уделяли пропагандистской работе, стремясь привлечь общественное внимание к СВОЕМУ проекту. В середине

1990-х годов идея «Новой Ингерманландии» пользовалась определенной поддержкой среди молодежи и среднего поколения финнов.

* * *

Перспективы финского языка и финской этнической идентичности в Карелии столь же очевидны, сколь и различны.

Своеобразие современной языковой ситуации заключается в том, что сохранение и функционирование финского языка связаны не столько с его этническими носителями, сколько с иноязычным населением республики. Большую часть учеников финноязычных школ сегодня составляют дети других национальностей, то же можно сказать и о национальном составе студентов языковых специальностей университета. Если принять всех владевших в 2002 г. финским языком за 100%, то из них на долю финнов приходилось только 25,3%. Изменившиеся условия жизни определили новые языковые потребности и вывели финский язык в сферу внешних, постоянно расширяющихся связей, вызванных развитием приграничного экономического, культурного, информационного сотрудничества, туризма и т. д. [См. подробнее: Клементьев, Кожанов, 2009. С. 338-350].

Одновременно с этим шли иные процессы. 1990-е годы стали временем массовой утраты региональной ингерманландской идентичности в пользу общефинской. По данным этносоциологического обследования, самоидентификация опрошенных коренным образом отличалась от их этнического происхождения: к ингерманландским финнам причислили себя только 17%, 81% отнесли себя к финнам. В 2002 г. Всероссийской переписью населения по всей России было учтено 34050 финнов с самоназванием *суомалайсет*, *суоми* и только 314 финнов-ингерманландцев с самоназванием *ингерманландцы*, *инкери*. Из них 154 проживали в Карелии и 106 в Санкт-Петербурге и Ленинградской области [Итоги Всероссийской переписи населения 2002 года... 2004. С. 17, 45, 52, 57].

Нам представляется, что и общефинская этническая идентичность в Карелии, сохраняясь в будущем, обречена все же на медленное угасание в результате ассимиляционных процессов, естественной смены поколений и миграционного оттока в Финляндию.

Литература и источники

- Алто Э.Л. Финноязычная литература Карелии. История литературы Карелии. 2. Петрозаводск, 1997.
- Антикоски Э. Стратегия карельского языкового планирования в 1929-е и 1930-е годы // В семье единой. Национальная политика партии большевиков на Северо-западе России в 1920-1950-е годы. Петрозаводск, 1998. С. 207-222.
- Афанасьева А.И. Великий Октябрь и становление советской культуры Карелии. 1918-1927. Петрозаводск, 1983.
- Бирин В.Н. Население Карелии в XX веке (формирование этнического состава) // Республика Карелия: 80 лет в составе Российской Федерации (становление и развитие государственности): Материалы международной научно-практической конференции (6 июня 200 г., Петрозаводск). Петрозаводск, 2000. С. 106-116.
- Бирин В.Н. Финны Олонецкой губернии. Петрозаводск, 1991.
- Вавулинская Л.И. Проблемы национальной школы в Карелии во второй половине 1940-1960-х годов // Бубриховские чтения: Проблемы прибалтийско-финской филологии и культуры. Сборник научных статей. Петрозаводск, 2002. С. 275.
- Веригин С.Г., Суни Л.В. Переселение ингерманландцев в Карелию в конце 1940-х годов // Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. XVI. Карелы. Финны. Проблемы этнической истории (сборник статей и докладов). М., 1992. С. 200-216.
- Вихавайнен Т. Введение // В семье единой. Национальная политика партии большевиков на Северо-Западе России в 1920-1950-е годы. Петрозаводск, 1998. С. 9-14.
- Вихавайнен Т. Национальная политика ВКП(б)/КПСС в 1950-е годы и судьбы карельской и финской национальностей // В семье единой. Национальная политика партии большевиков на Северо-западе России в 1920-1950-е годы. Петрозаводск, 1998. С.15-41.
- Всесоюзная перепись населения 1926 г. Том 1. М., 1928.
- Илюха О. Школьная политика и проблемы народного образования в Олонецкой и Архангельской Карелии в 1960-1930 гг. // Финно-угроведение. 2001, № 1. С. 21-28.
- Ингерманландские финны: модели этнической мобилизации. Сборник материалов и документов. Петрозаводск, 2007.
- Исаев С.А. Как и почему разошлись пути религиозного и национального возрождения ингерманландских финнов // Миноритарные этнические группы в России в эпоху перемен: стратегии и способы адаптации. Санкт-Петербург. 2008.
- Итоги Всесоюзной переписи населения 1970 г. Национальный состав населения СССР. Т. IV. Национальный состав населения СССР, союзных и автономных республик, краёв, областей и национальных округов. М., 1973.
- Итоги Всесоюзной переписи населения 1989 г. Сборник III. Национальный состав населения Карельской АССР. Петрозаводск, 1990.
- Итоги Всероссийской переписи населения 2002 г. Национальный состав и владение языками, гражданство. Т. 4. Кн. 1.

Кангаспуру М. Финская эпоха Советской Карелии // В семье единой. Национальная политика партии большевиков на Северо-Западе России в 1920-1950-е годы. Петрозаводск, 1998. С. 123-160.

Килян Ю. Карелия в политике советского государства. 1920-1941. Петрозаводск, 1999. Клементьев Е. И. Финны в зеркале переписи 1989 года // Материалы к серии «Народы и культуры. Вып. XVI. Карелы. Финны. Проблемы этнической истории (Сборник статей и докладов). С. 217-227;

Клементьев Е.И. Организация выборки на примере этносоциологического изучения финнов в Республике Карелия // Карелии смотрят друг на друга (Материалы российско-финляндского методологического семинара в г. Петрозаводске 17-19 мая 1994 г.) Петрозаводск, 1994. С. 25-29.

Клементьев Е., Кожанов А. Финский язык в Карелии в новейший период // Финский фактор в истории и культуре Карелии XX века. Петрозаводск. 2009. С. 338-350.

Кожанов А. А., Яловицына С.Э. Этносоциологическое обследование финского населения Карелии: основные задачи и первые результаты// Финны в России: история, культура, судьбы. Сборник научных статей. Петрозаводск. 1998. С. 129-174.

Конституция (Основной Закон) Карельской Автономной Советской Социалистической Республики. Государственное изд-во. Карельской АССР. Петрозаводск, 1957.

Конституция (Основной закон) Карельской Автономной Советской Социалистической Республики. Изд-во «Карелия». Петрозаводск, 1978.

Лаврушина Н.В. Из истории появления северо-американских финнов в Карелии в начале 1930-х годов // Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. XVI. Карелы. Финны. Проблемы этнической истории (сборник статей и докладов). М., 1992. С. 176-189.

Левкоев А.А. Национально-языковая политика финского руководства Советской Карелии (1920-1935). Препринт доклада. Петрозаводск, 1992; Его же. Карельская автономия в системе советско-финляндских отношений 1930-х гг. // Новое в изучении истории Карелии. Петрозаводск, 1994.

Мусаев В. И. Ингерманландские финны и Карелия // Республика Карелия: 80 лет в составе Российской Федерации (становление и развитие государственности). Материалы Международной научно-практической конференции 6 июня 2000 г. Петрозаводск. 2000. С. 142-149.

Национальный состав и владение языками, гражданство. Всероссийская перепись населения 2002 года. Кн. 1. Т. 4. М., 2004.

Национальный состав населения Республики Карелия. Стат. сб. V. Петрозаводск, 2005.

Нуортева А. Проблемы карельского языка в национальной политике АКСР // Карело-Мурманский край. 1928. № 2. С. 1-3.

Перепись населения АКСР. Народность, возраст, грамотность, язык, самодеятельность. Петрозаводск, 1934.

Прибалтийско-финские народы России. М., 2003.

Риехкалаинен Ю. Ингерманландские финны. История и судьба. Петрозаводск, 2009.

Севандер М. Скитальцы. О судьбах американских финнов в России. Петрозаводск, 2006.

Старшова Т.И. Финский язык в системе подготовки специалистов в Петрозаводском государственном университете // Бубриховские чтения. Проблемы прибалтийско-финской филологии и культуры. Сборник научных статей. Петрозаводск, 2002. С. 5-11.

Такала И.Р. Финское население Советской Карелии в 1930-е годы // Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. XVI. Карелы. Финны. Проблемы этнической истории (сборник статей и докладов). М., 1992. С. 150-175.

Такала И.Р. В поисках Эльдорадо. Североамериканские финны в довоенной Карелии // Вопросы истории Европейского Севера. Петрозаводск, 1993. С. 91-110.

Такала И.Р. Финны-иммигранты и становление национальной культуры Карелии // Республика Карелия: 80 лет в составе Российской Федерации (становление и развитие государственности). Материалы Международной научно-практической конференции 6 июня 2000 г. Петрозаводск. 2000. С. 150-153.

Такала И. Финны в Карелии и России: история возникновения и гибели диаспоры. СПб, 2002.

Такала И.Р. Финны-иммигранты // Финны в России: история, культура, судьбы. Сборник научных статей. Петрозаводск, 1998. С. 95-119.

Финский фактор в истории и культуре Карелии XX века. Региональные исследования. Вып. 2. Петрозаводск, 2009.

Gylling E. Ensimmäinen sosialisten tasavallan loppuvuosiin // Kommunisti. 1928.

Karjalan Sivistysseura ja Vienen Karjalaisten Litto toiminta loppuvuosiin. Helsinki, 1917.

С.И. Аккиева

ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ МОЛОДЕЖИ КБР И КЧР В ПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОД

*Есть люди, с которыми одной встречи
бывает достаточно, чтобы почувствовать их
тепло, сердечную щедрость
и доброту и не забыть этого.
Степан Курогло относится именно к ним.*

Впервые я увидела Степана Степановича Курогло в Институте этнологии и антропологии, где я дописывала свою диссертацию. Он приехал в институт по делам, к Михаилу Николаевичу Губогло, прекрасному человеку, большому ученому и своему другу, а также к своим коллегам Сергею Сергеевичу Савоскулу, Ирине Алексеевне Субботиной и Любови Викторовне Остапенко. Мы вместе пили чай, и я слушала их разговоры, боясь вмешаться, чтобы не нарушить неловким словом такую теплую беседу. На следующий день С. Курогло пришел в институт и, в ожидании Михаила Николаевича, мы с ним вдвоем сидели и разговаривали. Он спрашивал меня о Кавказе, задавал вопросы, интересовался историей и культурой балкарцев. Мои ответы его радовали, и он время от времени говорил, что у гагаузов и балкарцев много общего. Потом мы заговорили о генетических корнях наших народов (гагаузский язык относится к огузской группе, а балкарский – к кипчакской), находили общее в языке, культуре. Когда мы сели пить чай, Степан Курогло достал гагаузский сыр, чем привел меня в восторг (я большая любительница этого продукта), вкус, внешний вид этого сыра был такой же, какой готовила моя бабушка. Это был как бы знак, код – мы близкие, родные. Мне, выросшей в горах Кавказа и очень любящей свой край, было интересно слушать того, кто вырос в степи Буджака и говорил о своей земле в таких эпитетах, что я сидела как замороженная. Мы неоднократно возвращались к теме общих предков, обсуждали этногенез гагаузов и балкарцев, возникали все новые и новые вопросы, которые были интересны нам обоим. На прощание он подарил мне свой сборник стихов. Люди, наделенные поэтическим даром, с детства вызывают у меня особое чувство восхищения. Мне кажется, они знают то, что не дано знать простым смертным.

Я читала научные работы Степана Степановича, посвященные культуре и истории гагаузского народа. Этнография и история гагаузов достаточно долгое время оставалась малоизученной и слабоисследованной. Имелись некоторые труды по этнографии гагаузов у путешественников, побывавших в Буджакской степи, и некоторых дореволюционных исследователей. Однако, многое из этих сохранившихся материалов было довольно поверхностным, и поколение Степана Курогло было одним из первых, кто серьезно и систематически подошел к изучению этнографии, культуры, фольклора гагаузов. С юности увлеченный историей своего края и своего народа, впитавший с молоком матери культуру гагаузов, Степан Курогло внес весомый вклад в исследование истории своего народа. Его труды по материальной культуре, традициям, обрядам, антропонимии, ономастике гагаузов стали широко известны и получили достойное признание. От его коллег и друзей в Институте этнологии и антропологии я узнала, что С. Курогло в 1990-ые годы, когда встал вопрос о будущем Гагаузии, принимал деятельное участие в политике.

Время показало, что его деятельность была не напрасной, его прозорливость, талант, знания, энергия пошли во благо народа. Степан Курогло – счастливый человек, он стал крупным ученым, известным поэтом. Свои знания он передает студентам в Комратском университете, подготовил плеяду молодых ученых. Степана Курогло любят, ему верят и с ним дружат его коллеги в самых разных точках бывшего СССР. Здоровья и долгих Вам лет, Степан Степанович. Пусть всегда будет цвести вами любимая Буджакская степь!

Кабардино-Балкария и Карачаево-Черкесия – республики, сконструированные по схеме «равнины – горы» и объединяющие тюркоязычные (в КБР – балкарцы, в КЧР – карачаевцы и ногайцы) и адыго-абхазские народы (в КБР – кабардинцы, а в КЧР – черкесы и абазинцы). Кабардинцы и черкесы, как и карачаевцы и балкарцы являются одним народом, разделенным административно-территориальными границами двух республик. В Кабардино-Балкарии отмечается количественное преобладание кабардинцев, а в Карачаево-Черкессии – карачаевцев, что определяет специфику конкурентной борьбы в двух республиках, нестабильность этнополитической ситуации.

Кризис и последующий распад СССР, банкротство советской идеологии обусловили поиск альтернативных концепций и идей, которые переоформили бы социальное пространство на иных

принципах. Отсутствие гражданского общества и неспособность советского интернационального социума к самоорганизации вне рамок коммунистической доктрины привели к актуализации этноцентристских идей, которые могли сплотить отдельные сегменты социополитического пространства и мобилизовать их в целях радикальной трансформации политической системы и перераспределения власти. В связи с этим происходила неизбежная ревитализация прежних, традиционных форм идентичности, а наиболее актуальной и осознанной манифестацией своей идентичности в постсоветском мире стала этничность [http://mion.isu.ru/filearchive/mion_publications/buryat4/1_3.html]. В республиках Северного Кавказа (в том числе в Кабардино-Балкарии и Карачаево-Черкесии), как и во многих других национальных образованиях Российской Федерации, в конце 1980-х годов отмечался процесс этнизации политической жизни, появление и организационное оформление общественных организаций национальной ориентации, инициаторами которых были интеллектуально-властные элиты титульных этносов. Основной целевой группой этих объединений становились молодые люди, именно за счет молодежи пополнялись их ряды.

«Индикаторами, символами или маркерами для пробуждения этничности, а соответственно и знаменами этнической мобилизации, и утверждения этнической идентичности могут служить как объективные, так и субъективные явления: язык, религия, наследие предков, элементы материальной и духовной культуры, мифологизированные представления о генетически общем происхождении, о золотом веке», об исконной территории и т.п. При этом мифы порой наполняются силой, не уступающей реальности» [Губогло, 1999. С. 33].

Наиболее легко происходит мифологизация сознания молодежи, а общественные объединения по этническому признаку стали теми структурами, которые транслировали и укрепляли в общественном сознании эту мифологию.

Процессы этнополитической мобилизации титульных этносов в Карачаево-Черкесии и Кабардино-Балкарии имели много общего и на первых порах протекали в рамках такого специфического направления массовой активности как реабилитационная активность. Карачаево-балкарские интеллектуалы и мобилизаторы использовали тему депортации, насильственного выселения,

которая многие годы была под негласным запретом, что только усиливало психологическую травму выселенных народов. Не сам факт депортации, не страдания и унижения определяли реабилитационную активность карачаевцев и балкарцев (не исключалось и это), главным было – очищение, очищение от навета, поклепа, напраслины. Точную оценку этому явлению дала Г.У.Солдатова, отметив, что «идея реабилитации является важным статусным мотивом. Повышение статуса и престижности группы – вот форма компенсации, которую отстаивают национальные элиты» [Солдатова, 1998. С. 246].

События более вековой давности, связанные с Кавказской войной, но не менее трагичные для судеб народов, стали мобилизующей идеей для кабардинского (и в целом для адыгского) национального движения. Второй съезд кабардинского народа и всеадыгский съезд в 1992 г. обратились к Верховному Совету РФ с просьбой дать политико-правовую оценку Русско-Кавказской войне. В последующем эту тему поднимали парламентарии трех республик (Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии и Республики Адыгеи), которые в своих обращениях просили дать «правовую и нравственную оценку последствиям Кавказской войны, признать геноцид черкесского (адыгского) народа, всемерно способствовать в получении им статуса народа-изгнанника, оказать содействие потомкам депортированных адыгов, желающим вернуться на свою историческую родину».

Другая проблема, вокруг которой происходила этническая мобилизация была связана с проблемой сохранения и развития языков титульных этносов. Дискуссия о языках началась в конце 1980-х годов с обсуждения факта сужения сферы употребления национальных языков, которая к концу 1990-х годов трансформировалась в программу по развитию и сближению адыгских литературных языков. Работы в этой области, как записано в программе, «должны быть проведены в контексте более широкого подхода к историческим перспективам развития адыгского этноса» [Материалы региональной ...1999. С. 35], а в конце 1990-х годов стоял уже вопрос создания вместо двух литературных языков (кабардино-черкесского и адыгейского) одного языка.

Создание единого языка поставило на повестку дня проблему унификации адыгских алфавитных и орфографических систем. По этой проблеме работала представительная комиссия специа-

листов, по итогам деятельности которой была проведена в 1999 г. конференция в г. Нальчике. Основной мотив унификации заключался в том, что «если на уровне устного языка между представителями всех адыгских диалектов все же сохраняется (хотя и не полное) взаимопонимание, то на уровне письменного языка из-за того, что одни и те же звуки (фонемы) обозначаются разными буквами – нет» [Материалы региональной..., 1999. С. 21]. Существующие алфавиты и орфографии способствуют разобщению адыгейцев и кабардинцев и процессу ассимиляции. А потому была принята программа работ по развитию и сближению адыгских литературных языков. Работы в этой области, как записано в программе, «должны быть проведены в контексте более широкого подхода к историческим перспективам развития адыгского этноса» [Материалы региональной..., 1999. С.35].

Первые общественные объединения этнической направленности, возникшие в КБР и КЧР, стремились отстоять политические интересы своих народов в рамках Российской Федерации, для чего пытались оказывать свое влияние, в первую очередь, на государственные структуры республики Кабардино-Балкарии и Карачаево-Черкесии.

В уставе «Адыгэ Хасэ» (организация возникла в 1989 г.) была зафиксирована конкретная политическая задача: «добиваться формирования федерации адыгских народов Кавказа» [Боров, Кажаров, Думанов, 2000. С. 111].

Национальные движения, сформированные по этническому признаку мобилизуют этничность, апеллируют к коллективной памяти, рассматривают свою историю, с одной стороны, в качестве утерянного золотого века, с другой – жертвы. Этническая интеллигенция конструирует новые формы идентичности, отвечающие требованиям конкурентной борьбы с соседствующими этническими группами. Особую роль при этом играет идея «великих предков», былого могущества и государственности. В данном случае становится актуальным значение исторического контекста. Разрабатывается идея преемственности государственности адыгов с древнейших времен до наших дней. В этом контексте начало процесса формирования ранней государственности у адыгов кабардинские мобилизаторы возводят к III тыс. до н. э., когда на северо-востоке Малой Азии стали возникать города-государства, ставшие основой могущественной Хеттской империи во II тыс. до

н. э. Адыги, как наследники хаттов, оказываются древнейшим народом на Северном Кавказе. А территория от Малой Азии (от р. Галис) до слияния Терека и Сунжи объявляется единым ареалом расселения предков адыго-абхазов, создавших майкопскую культуру. Сменившие эту культуру археологические культуры объявляются также генетически связанными с адыгами. Возникшее в VI в. образование Синдика ложится в единую конструкцию государственности адыгов. Эти построения, по мнению В. Кажарова, «стали составными частями современного исторического сознания адыгов, причем не только его теоретического, но и обыденного уровня. А в массовом сознании гипотезы, как правило, превращаются в очевидные факты, трансформируясь в устойчивые мифологемы. И в этом качестве они оказывают значительное идеологическое воздействие на все их общенациональные политические проекты. С этой точки зрения, не столь важно, в какой степени представления об исторической связи с древнейшими государствами и цивилизациями согласуются с требованиями строгой науки – гораздо существеннее то, как они влияют на процесс национально-государственного строительства» » [Боров, Кажаров, Думанов, 2000].

Этничность эта закрепляется и в новой государственной символике Кабардино-Балкарии – в гербе республики, принятом в 1994 г. Один из адыгских идеологов так пишет, характеризуя этот процесс: «Ученые могут спорить о тех или иных аспектах ... истории..., однако народ уже сделал свой выбор. И совсем не случайно, что его представления о своем прошлом нашли отражение в государственной символике Кабардино-Балкарской Республики. Главным элементом ее герба является изображение хаттского одноглавого орла. Здесь в своеобразной форме восстанавливается связь времен, насчитывающая пять тысяч лет, и в общественном сознании адыгов на новом витке их истории создается необходимая идеологическая предпосылка для образования суверенного государства, ориентированного на все мыслимое бесконечное будущее» [Боров, Кажаров, Думанов, 2000. С. 9]. Так охарактеризовал один из ученых КБР роль этнической идентичности в становлении государственности.

В поисках славных предков не отстают от кабардинцев и карачаево-балкарские мобилизаторы. В версиях этногенетического происхождения найдены знаменитые и могущественные предки

– аланы. Однако этих «престижных» предков «захватили» осетины, упорно настаивающие на своем аланском происхождении. Частью осетинских и карачаево-балкарских молодых интеллектуалов стала разрабатываться идея, что аланы являются предками не всех осетин, а лишь дигорцев. Во второй половине 1990-х годов была создана и единая общественная организация «Алан», ядро которой составила молодежь.

Следует отметить, что активность молодежных организаций в КБР и КЧР возросла с 2004-2005 гг., что связано с развитием Интернет-сети в регионах.

Молодежные общественные организации этнической направленности в этих республиках придерживались тех же лозунгов и требований, что и национальные движения. Основными участниками этих движений стали студенты, обучающиеся в вузах республики и в других городах, даже за ее пределами.

С развитием сети Интернет возросло публичное обсуждение и проблем единого самоназвания для кабардинцев, черкесов, адыгейцев, шапсугов, а также карачаево-балкарцев.

Впервые вопрос о едином самоназвании носителей адыгских языков был озвучен на первом всеадыгском съезде в г. Нальчике в 1992 г. В резолюции этого съезда отмечалось, что адыги являются единым народом: с единым самоназванием; с единой историей; с единой культурой; с единым психическим складом; с единой исторической территорией, а потому речь шла о признании единого этнического самоназвания «Адыгэ» и этнического названия (экзоэтноним) «Черкес» общими для всех адыгов, проживающих в Российской Федерации и за рубежом. Государственным органам Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии, Адыгеи предлагалось принять решения об устранении русскоязычных суффиксов «ов», «ев», «ин» в адыгских (черкесских) фамилиях, разночтений в фиксации фамилий с учетом норм их произношения на родном языке. Уже в конце 1990-х годов некоторые молодые люди получали паспорта без суффиксов, к примеру, вместо Шомахов – Шумахуа и т.д.

В постсоветский период в сознании молодежи Кабардино-Балкарии и Карачаево-Черкесии укоренились идеи единого самоназвания для народов адыго-абхазской языковой группы и карачаево-балкарцев. Как было сказано выше, эти вопросы обсуждаются на сайтах адыгской и карачаево-балкарской молодежи.

В 2009 г. на одном из адыгских сайтов появилось обращение черкесской молодежи Адыгеи, КЧР, КБР, Краснодарского и Ставропольского краев, в котором говорилось, что в преддверии переписи 2010 года молодежи необходима консолидация, и был помещен призыв: « Помогите своему народу восстановить имя!» [www.elot.ru/2010].

Организаторы этой акции отмечали, что в очередной раз «мы подходим к этому событию в состоянии разделенного народа, численность которого определяется не в целом, а по его отдельным составным частям. Эти части единого черкесского (адыгского) народа в 20-е годы XX в. намеренно или по ошибке политиков и учёных получили статус отдельных народов – «адыгейцев», «кабардинцев» и «черкесов», которые сегодня образуют три республики: Адыгею, Кабардино-Балкарию и Карачаево-Черкессию. Недавно к этим трем «народам» добавили причерноморских адыгов-шапсугов, которых внесли в Реестр малочисленных народов России, тем самым оторвав от единого черкесского (адыгского) народа, составной и неотъемлемой частью которого они являются».

Отмечая, что в Российской Федерации официально проживает четыре «адыгских» народа, которых называют родственными, но которым отказывают в праве считаться единым народом, хотя только сами граждане могут определять свою национальность и принадлежность к тому или иному народу, как это установлено статьей 26 Конституции России, и основываясь на решениях черкесских форумов, организаторы акции призывали каждого представителя адыго-абхазских народов внести личный вклад во время переписи населения 2010 года, которая будет проводиться на русском языке, и указывать переписчикам свою национальность как «черкес» и «черкешенка», в какой бы республике, крае или области они ни жили. Тему единого самоназвания активно обсуждали посетители сайта elot.ru и других адыгских сайтов.

Молодежная организация «Черкесский конгресс» в последние годы несколько раз выступала с заявлениями о необходимости объединения субъектов, в которых проживают адыги: КЧР, КБР и Республики Адыгеи.

Проблема единого самоназвания для карачаево-балкарцев обсуждается и на карачаевских и балкарских сайтах, а также на

сайте elbrusoid.org – сайт карачаево-балкарской молодежи. Однако призывов в период переписи 2010 г. записаться всем аланам пока не отмечено.

Литература

- Боров А.Х., Кажаров В.Х., Думанов Х.М. Современная государственность Кабардино-Балкарии. Нальчик, 2000.
- Губогло М.Н. Вопросы теории и практики этнической мобилизации. М., 1999.
- Материалы региональной научной конференции «Проблемы унификации адыгских алфавитных и орфографических систем». 12-13 ноября 1999 г. Нальчик, 1999.
- Солдатова Г.У. Психология межэтнической напряженности. М., 1998.
- http://mion.isu.ru/filearchive/mion_publications/buryat4/1_3.html
- www.elot.ru/2010

С.Л. Нестерова

«ТРЕТИЙ СЕКТОР» – ФАКТОР СОХРАНЕНИЯ КУЛЬТУРНОГО МНОГООБРАЗИЯ И РАЗВИТИЯ МЕЖКУЛЬТУРНОГО ДИАЛОГА В МОЛДОВЕ

Из воспоминаний молодости всплывают сюжеты, пейзажи Закарпатья, Черновицкой области. Руководитель этнографической экспедиции Академии наук Молдавской ССР – Степан Курогло, в то время аспирант Отдела Этнографии и искусствоведения. Руководителем Отдела и руководителем темы кандидатской диссертации Степана Степановича Курогло был Валентин Степанович Зеленчук, профессор, доктор исторических наук. Светлая ему память и благодарность всех аспирантов, которыми он руководил, направлял и поддерживал. Экспедиция была в рамках молдавско-украинского проекта, совместно с Академией наук Украины по теме «Молдавско-украинские этнокультурные взаимосвязи» (1972 г). Позднее, по результатам экспедиции и анализа архивных материалов, в Киеве вышла книга с аналогичным названием. В этот период мне, аспирантке Института этнографии Академии наук СССР (рук. д.и.н., проф. Л.М. Дробижева), сектора конкретных социологических исследований, пришлось проходить в отряде С. Курогло летнюю этнографическую практику по изучению быта и культуры населения в молдавских и украинских селах Закарпатья. Нужно сказать, что полевые этнографические экспедиции – дело не из легких. Это связано с большими организационными, материальными трудностями, транспортом, налаживанием контактов с администрацией и населением. С. Курогло, как руководитель отряда, показал свои прекрасные организаторские способности, умение выйти на диалог с администрацией и местным населением для сбора необходимого и ценного материала. Ведь пройдут годы и мы потеряем все то, что было столетиями накоплено нашими предками: материалы из жизни, быта и культуры населения прошлых лет, что так важно для истории как Молдовы, так и Украины. Вспоминаются вечера под южным звездным небом Закарпатья, мы сидим у костра, подводим итоги работы за день. Степан читает свои стихи на непонятном нам гагаузском языке, которые притягивали слух и завораживали своей мелодией, как поток горного ручья, как шелест ветра в деревьях, как запах скошенной травы, нагретой солнцем. Позднее, этот сборник стихов С. Курогло был пе-

реведен на русский язык и опубликован под названием «Охалка солнца». В последующие годы С. Курогло провел еще 17 полевых этнографических экспедиций в Одесской, Кировградской, Запорожской областях, в Северной Осетии, Кабардино-Балкарии, В Турции совместно с Эрджиевским университетом города Кейсари и других регионах по изучению культуры и быта сельских гагаузов. Результат – это успешная защита диссертации кандидата исторических наук в 1983 г. Параллельно с научными трудами и монографиями по культуре гагаузского народа, у С. Курогло было опубликовано 14 сборников поэзии и прозы на гагаузском и русском языках, такие как «Дороги» (Кишинев, 1970 г.), «Мелодии струн» (Кишинев, 1977), «Птицы поднебесья» (Кишинев, 1982), «Родословное древо» (Кишинев, 1988), «Звезда дорог» (Кишинев, 2000) и др.

Большим событием для Молдавской Академии наук был совместный проект с Институтом этнографии Академии наук СССР по проблеме «Оптимизация социально-культурных условий развития и сближения наций» (Автор программы и руководитель проекта – член-корр. РАН Ю.В. Арутюнян). Молдова была одной из первых республик для изучения этой важной проблемы. На протяжении всех лет исследования С. Курогло всегда с увлечением и безотказно принимал участие в организации и проведении социологических опросов населения на территории республики.

Вся деятельность Степана Степановича Курогло, как научная, так и поэтическая и общественная – эта та живительная влага, тот луч солнца, которые так необходимы для возрождения Древа национальной гагаузской культуры.

В 70-летний юбилей хочется пожелать Степану Степановичу Курогло, доктору истории, доценту Комратского государственного университета, члену Союза писателей Республики Молдова успехов в научном и поэтическом творчестве, чтобы его душа продолжала петь в поэзии, радоваться открытиям в научных поисках и достижениям его студентов в знаниях.

«Через культуру мира к социальной консолидации и интеграции»
(Генеральная Ассамблея ООН)

«Through culture of peace towards social consolidation and integration»
(UN General Assembly)

Славянские просветители Кирилл и Мефодий считали, что все народы имеют право усваивать христианские истины на своих родных языках и поэтому заслуживают самостоятельной письменности. На протяжении более 1100 лет этот вопрос оста-

вался и остается жизненно трепещущим для многих народов. В Основном законе Республики Молдова – Конституции – провозглашено, что Республика Молдова – это демократическое правовое государство, в котором достоинство человека, его права и свободы, свободное развитие человеческой личности являются высшими ценностями и гарантируются. Данная формулировка определяет главные направления развития и применения правовых норм, регулирующих различные аспекты обеспечения и защиты прав человека. Уважение и защита личности составляет первостепенную обязанность государства. Все граждане республики равны перед законом и властями независимо от расы, национальности, этнического происхождения, языка, религии, пола, взглядов, политической принадлежности, имущественного положения или социального происхождения.

Основной закон страны предусматривает широкий перечень гражданских, политических, экономических, социальных и культурных прав населения Молдовы. В данных нормах находят отражение положения Всеобщей Декларации прав человека и других документов, составляющих Международный билль о правах человека, что свидетельствует о законодательном подкреплении проблем обеспечения и защиты прав личности. Закрепленные Конституцией положения, направленные на соблюдение прав человека, находят отражение в разных нормативных актах республиканского законодательства, регулирующих взаимоотношения государства и личности, механизмы реализации таких взаимоотношений и контроль за их применением. Исключительно важное значение имело утверждение Парламентом РМ Концепции национальной политики Республики Молдова, которая является важным политическим и правовым документом, актуальность разработки которой обусловлена созданием благоприятных условий для свободного развития всех этнических и языковых сообществ, их интеграции в единое гражданское общество Молдовы.

Республиканская перепись населения 2004 г. отражает картину многонационального характера состава населения республики. Сложная социально-политическая и экономическая ситуация, сохраняющаяся в республике в последние годы, является определяющей в вопросах обеспечения и защиты прав граждан, принадлежащих к национальным меньшинствам, в самых различных областях жизни, она приобрела чрезвычайную

актуальность и стала в один ряд с наиболее важными вопросами, стоящими перед обществом и государством. Следует отметить наибольшую значимость социальных проблем, связанных с непрекращающимся экономическим и политическим кризисом, вызывающим у населения обоснованную тревогу за свою судьбу и судьбу поколений.

Современная обстановка в Республике Молдова характеризуется неустойчивостью и напряженностью не только в экономических, но и межэтнических отношениях. Социально-экономический и политический кризис, несовершенство законодательной базы в отношении прав национальных меньшинств в полиэтнических государствах вызывает межэтническую напряженность между мажоритарным этносом и представителями национальных меньшинств. Как правило, это находит отражение в всплеске национальных движений, вызванных ростом национального самосознания, сплочения, интеграции малых по численности этносов в различные общественные неправительственные организации с целью защиты своих прав, уважения к своему языку, культуре, достоинству личности.

Первая волна общественно-национального движения в Республике Молдова приходится на 1992-1993 гг., период Приднестровского конфликта. В это время формируется и получает юридическую регистрацию множество общественных объединений, которые можно отнести к «третьему сектору». В 1998 г. в Республике Молдова насчитывалось около 700 NGO (или НКО – неправительственная некоммерческая организация). В начале 2000-го г. их количество уже превышает 1500 организаций. Для сравнения, в начале 90-х годов в США к «третьему сектору» относили себя около 1 млн. организаций, во Франции – 600 тыс., в Великобритании – более 250 тысяч.

Понятие «третий сектор» имеет множество интерпретаций. На наш взгляд, юридическое толкование этого термина наиболее логично и обосновано. В странах с развитой рыночной экономикой, частной собственностью, юридические лица принято подразделять по характеру деятельности и типу собственности на три составляющие, или три сектора. Первый сектор объединяет организации, находящиеся в государственной или муниципальной собственности вне зависимости от целей функционирования. Второй сектор составляют частные организации, основная цель

деятельности которых – извлечение прибыли. Третий сектор образуют организации, имущество которых находится вне государственной собственности, получение и распределение прибыли (если таковая имеется) между участниками не является основной целью деятельности. То есть «третий сектор» представляет собой совокупность негосударственных некоммерческих структур, или NGO. Основными признаками организаций, относящихся к «третьему сектору» являются: добровольный характер объединения, самостоятельный выбор направления деятельности, и способов достижения поставленных целей и задач, юридическая дистанцированность от государственных структур, отсутствие коммерческих направлений, общественная польза.

В Республике Молдова встречается отождествление организаций «третьего сектора» только с благотворительными организациями и общественными объединениями, что неоправданно снижает трактовку и масштабы этого термина. Деятельность большинства организаций «третьего сектора» концентрируется на решении важнейших социальных вопросов. Кризис социалистической системы и ее последующие преобразования вызвали значительное обострение ранее скрытых от общества социальных проблем, которые исчезли из внимания государства. Образовавшийся вакуум начали заполнять вновь создающиеся структуры, в том числе добровольные некоммерческие объединения той части населения, которая столкнулась с жизненно важными проблемами, например, сложностями получения образования детей на родных языках национальных меньшинств, проживающих на территории Молдовы, получением документов с орфографией на молдавском языке, искажением фамилий, ведением судопроизводства, карт медицинского обслуживания на молдавском языке и др.

Реальные масштабы «третьего сектора» и охват им населения определить достаточно затруднительно. Конечно, все они проходят регистрацию в Министерстве юстиции Республики Молдова с разработкой Устава организации, в котором определены цели, задачи, структура, основные направления их деятельности. Часть таких некоммерческих организаций оказывается фиктивными, так как их деятельность далека от уставных целей и задач. Регистрация таких НПО является попыткой учредителей избежать высокого государственного налогообложения, которое действует в предпринимательской сфере. В связи с тем, что регистрация

НПО практически не затрагивает вопросов собственности, – она не связана с большими сложностями. У многих организаций на момент регистрации заявленные цели не подкреплены кадровыми, финансовыми, материальными ресурсами.

Общественные объединения национальных меньшинств в республике Молдова формируются в период конца 1980-х – начала 1990-х гг. как национально-культурные, некоторые – как национально-политические движения, в основу создания которых были положены общие интересы граждан, не принадлежащих к мажоритарному этносу. Эти интересы связаны с проблемами возрождения и сохранения национальных традиций, родного языка, развития культуры, а также защиты, укрепления и реализации их гражданских прав.

Именно в период первой волны возрождения национального движения 1993-1996 гг. наблюдается формирование такой формы общественного объединения граждан, принадлежащих к национальным меньшинствам, как община – это общественные неправительственные организации, которые имеют этнический, социальный, культурный, гуманитарный характер. Представители таких этносов как русские, украинцы, болгары, белорусы, литовцы, немцы, гагаузы, татары, армяне, азербайджанцы, узбеки, чувашы, итальянцы в этот период создали свои национальные общины. Наиболее представительными по численности являются Украинская община РМ (создана в 1993 г.), Русская община РМ (1993 г.), Азербайджанская община РМ (1993 г.), Болгарская община РМ (1994 г.), Армянская община РМ (1994 г.). В 1989 году в Молдове работали только 3 общественные организации, представляющих этнические меньшинства, которые юридически получили республиканский статус. В 1992 г. уже 14 национальных меньшинств объединились в 16 общественных организаций. В течение двух лет, то есть к 1994 г., 16 национальных меньшинств представляли 32 республиканские общественные организации. Через 4 года, в 1998 г., уже 44 республиканские общественные организации представляют 18 национальных меньшинств. В 2000 г. в Молдове функционируют 50 общественных этнокультурных организаций, имеющих статус республиканских, зарегистрированных Министерством юстиции РМ. В сорока из них этноним входит в название организации и объединяет представителей определенного национального меньшинства. В

2009 г. при Бюро межэтнических отношений аккредитовано уже 79 этнокультурных организаций. Общественные объединения республиканского значения имеют украинцы (7 организаций), русские – 11, цыгане – 10, поляки – 5, литовцы – 3, латыши – 1, болгары – 3, белорусы – 2, немцы – 2, армяне – 4, азербайджанцы – 4, гагаузы – 4, татары – 1, евреи – 3, узбеки – 1, чувашаи – 1, греки – 2, корейцы – 1, удмурты – 1, итальянцы – 1, осетины – 1, грузины – 1, выходцы из афро-азиатских стран – 2 и др. Причем, некоторые национальные меньшинства создают несколько этнокультурных организаций. Причиной этого могут быть отличающиеся цели и задачи, которые ставят организации, стратегии и масштабы их деятельности, а порой и просто амбиции членов и лидеров в рамках одной диаспоры. Так, в Республике Молдова созданы, официально зарегистрированы и успешно функционируют несколько украинских общественных организаций (Украинская община республики Молдова, Союз украинцев Республики Молдова, Женская громада украинок РМ и др.). В среде русской диаспоры также выделяются несколько (11) этнокультурных организаций (Русская община Республики Молдова, Конгресс русских общин, Центр русской культуры, Общественная организация «Соотечественники» и др.). Литовское общество Республики Молдова, Республиканская община немцев и др. также имеют несколько общественных объединений.

Некоторые общественные организации представляют собой межэтнические объединения, в работе которых принимают участие, например, все славянские организации (Фонд славянской письменности и культуры, Славянская правозащитная организация «Вече» Республики Молдова, Центр этносоциального развития и др.). Эти этнокультурные общественные организации создаются в соответствии с Законом Республики Молдова «Об общественных объединениях» (который издан в 1996 г.) и объединяют представителей национальных меньшинств на основах добровольного начала. Данный закон РМ не ограничивает права граждан на объединение по этническому, национально-культурному или религиозному признакам.

Формы и виды объединения республиканских общественных организаций, как показано в двух недавно защищенных в Институте этнологии и антропологии РАН диссертациях – А.Г. Няговой (г. Комрат) и П.М. Пашалы (Чадыр-Лунга), могут быть различ-

ными: это общины, общества, ассоциации, центры, союзы, фонды, конгрессы, лиги и др. Создаются и существуют молодежные, научно-профессиональные, женские, культурные, образовательные и прочие виды общественных организаций. Это разнообразие видов общественных этнокультурных организаций национальных меньшинств связано с разными целями, задачами, которые ставят перед собой организации. Прежде всего, это сохранение этнической идентичности, которая создает предпосылки для осознания, возрождения, сохранения и развития своей национальной культуры и языка в пестром поле иноязычной культуры и полилингвизма, а также передача ее ценностей поколениям.

Правовой основой для развития этих процессов является создание в республиканской законодательной системе демократических и прогрессивных законов и постановлений правительства РМ, обеспечивающих права граждан на свободу добровольного объединения, независимо от этнической принадлежности. Это Закон Республики Молдова «Об общественных объединениях» (издан в 1996 г.). Указанный документ не ограничивает права граждан на объединение по этническому, национально-культурному или религиозному признакам. Большое значение имели Указы Президента и Постановления Правительства Республики Молдова о развитии национальных культур украинцев, русских, евреев, болгар, принятые в 1991-1993 гг. и др. Закон РМ о правах лиц, принадлежащих к национальным меньшинствам, и правовом статусе их организаций гласит: Государство обязуется содействовать созданию необходимых условий для сохранения, развития и выражения этнической, культурной, языковой и религиозной самобытности лиц, принадлежащих к национальным меньшинствам.

Какова деятельность этих многочисленных этнокультурных организаций национальных меньшинств, и каков их вклад в социальную и культурную жизнь молдавского общества? Главные цели и задачи фокусируются в содействии реализации права граждан на возрождение, сохранение, развитие и выражение культурной, языковой, религиозной и этнической идентичности, гарантированные Конституцией Республики Молдова и другими документами.

Главный вектор мероприятий, которые проводят общественные этнокультурные организации, направлен на возрождение,

сохранение и развитие национальных традиций, обычаев, родного языка, ремесел, и в целом сохранение культурного наследия диаспор, проживающих на территории Молдовы в условиях иноязычного и инокультурного окружения. И что самое важное, они стали не только инициаторами возрождения родных языков: украинского, гагаузского, болгарского, польского, белорусского, но и добились активного функционирования этих языков. Благодаря деятельности общественных этнокультурных организаций, которые опираются на соответствующие законы РМ, а также международные документы, есть успехи в системе доуниверситетского образования на территории муниципия Кишинэу. Ориентируясь на фундаментальные международные принципы, Молдова гарантирует своим гражданам право на выбор языка воспитания и образования детей на всех уровнях школьного образования. Реализуются эти права в соответствии с Конституцией РМ и законами об образовании и о функционировании языков на территории РМ, с нормативными актами и рекомендациями Гаагской конференции.

В настоящее время (2009 г.) в муниципии Кишинэу функционируют 150 доуниверситетских образовательных учреждений: начальные школы, гимназии, общеобразовательные школы, лицеи. Среди них 92 учреждения (58257 учащихся) ведут преподавание на румынском языке. В 41 учебном заведении (20548 учащихся) ведется преподавание на русском языке, 15 учреждений (6676 учеников) – смешанного типа. В муниципии Кишинэу функционируют также 20 учебных заведений частного типа. Родной язык национальных меньшинств вводится как предмет, с постепенным переходом к изучению на нем отдельных предметов и дисциплин гуманитарного профиля (истории, географии, литературы). Работают детские сады с группами детей разных национальностей: создана специальная группа детей польской национальности (детский сад № 23); воспитываются 6 групп детей еврейской национальности (детский сад № 68); 4 группы детей украинской национальности (детский сад № 12). Дети дошкольного возраста имеют возможность узнавать основы культуры, традиций и языка своих народов. В старшем возрасте эти дети могут продолжать изучать свой родной язык в муниципальных образовательных учреждениях. В 2008-2009 уч. г. 953 учащихся изучали украинский язык в теоретических лицеях «Петру Мови-

лэ», «Михай Коцюбинский», «И.С. Нечуй Левицкий», «Дачия», а также в общеобразовательных средних школах (8 и 95). Еврейский язык имеют возможность изучать 629 учащихся в теоретических лицеях «Б.З. Херцли» и «Рамбам». Болгарский язык изучают 302 ученика в теоретическом лицее «Васил Левски». В начальных классах родной язык является и языком обучения. В теоретическом лицее «Николай Гоголь» 118 детей изучают польский язык и 129 учеников – немецкий язык. В образовательных учреждениях муниципия Кишинэу имеется возможность изучать также армянский и турецкий языки. В ноябре 2009 г. при армянской церкви был открыт Центр армянской культуры с изучением армянского языка в воскресной школе.

В целях улучшения качества преподавания родных языков создаются условия для стажировок дидактических кадров на курсах повышения квалификации и внедрения куррикулума. В теоретических лицеях на основе соглашений о сотрудничестве преподают учителя из Польши, Болгарии, Турции, Германии, Израиля, а также учителя – выпускники курсов культурно-информационного израильского центра.

В учреждениях доуниверситетского образования с изучением языков национальных меньшинств учащиеся приобретают фундаментальную базовую теоретическую подготовку, уровень общей культуры, которые позволяют им продолжить обучение в высших учебных заведениях Молдовы (Комратский государственный университет в АТО Гагаузии, Тараклийский государственный университет для учащихся болгарской национальности), а также в других странах (Украине, Болгарии, России, Германии, Турции, Польше и др.). Ежегодно в рамках осуществления образовательной программы Русские общественные организации РМ отправляют на учебу в Вузы России по разным специальностям в порядке обмена около 150 наиболее способных студентов. Русские общественные организации принимают активное участие в реализации «Государственной программы по оказанию содействия добровольному переселению в РФ соотечественников, проживающих за рубежом», которая утверждена Указом Президента РФ от 22 июня 2006 г. Есть возможность вести радио- и телепередачи на родных языках, к примеру, на телевидении работает редакция «Содружество», на радио – радиоканал «Антенa +». Однако, следует отметить, что за последние два года частота

и время вещания этих передач заметно сократилось. В большинстве школ с молдавским языком обучения русский язык преподается как иностранный. Количество часов сократилось до 2-х часов в неделю.

Важнейшей функцией «третьего сектора» является поддержка статуса русского языка как языка межнационального и межгосударственного общения. В последние годы многогранная деятельность общественных организаций украинцев, русских, белорусов, поляков, литовцев, азербайджанцев, немцев, греков и др. способствует стимулированию межгосударственного сотрудничества между республикой Молдова, странами СНГ и Балтии, соответствующими странами Европы в области правовой защиты граждан, принадлежащих к национальным меньшинствам и поддержки программ и проектов в области образования и этнокультурного развития. Это направление деятельности «третьего сектора» жизненно важно и актуально для оптимизации интеграционных процессов с представителями национальных меньшинств, проживающих в странах СНГ. Республика Молдова имеет достаточно представительную диаспору мажоритарного этноса (в целом – более 600 тысяч) на территории постсоветского пространства: в Украине проживает 362 тыс. этнических молдаван, в России – 172 тыс., в Казахстане – 33 тыс., в Беларуси – 5 тыс. и т.д.

Начиная с 2003 г., общественные этнокультурные организации Молдовы во главе с Бюро межэтнических отношений проводят Международный конгресс соотечественников, проживающих за рубежом. Причем наблюдается тенденция расширения географии участников Конгресса. Наши молдавские соотечественники приезжают не только из стран СНГ, но и стран дальнего зарубежья: Италии, Греции, Израиля, Кипра, Португалии, Финляндии, бессарабские немцы из Германии. Внимание к соблюдению прав наших соотечественников, проживающих за рубежом, постепенно становится важным аспектом внешней политики государства и общественных организаций.

Деятельность общин не ограничивается культурно-просветительными мероприятиями. Целью своей работы они выдвигают стремление к защите гражданских, экономических, социальных, религиозных, политических прав своих членов. Некоторые общины выдвигают себя на роль координирующего органа всех

общественных организаций, объединяющих представителей определенного национального меньшинства. Берут на себя право выражать и представлять интересы той или иной национальной диаспоры в целом, формировать их общественное мнение.

Гагуз Ери. Немаловажную роль в решении гагаузской проблемы на юге Республики в 1990-е годы имела деятельность общественной гагаузской организации, которая была зарегистрирована 8 мая 1990 г. Председателем ее был выбран Сырф Константин Дмитриевич. По единодушному решению Учредительного собрания, Губогло Михаил Николаевич был выбран почетным председателем. В те годы справедливое решение гагаузской проблемы стало прецедентом международного звучания. Закон Республики Молдова «Об особом правовом статусе Гагаузии (Гагауз Ери)» явился уникальным для современной практики международной жизни примером мирного разрешения конфликта на этнической основе. Этот закон, имеющий характер общественного договора на высшем конституционном уровне, с момента своего принятия (23 декабря 1994 г.) определил безконфликтный вариант развития дальнейшей ситуации на юге Республики. Этот договор на основе разделения властных полномочий между центром (Кишинэу) и регионом (Гагаузия) был призван обеспечить на демократической основе принцип регионального самоуправления народа Гагаузии – с одной стороны, а автономии – с другой. Это явилось рычагом политической защиты населения Гагаузии в реализации своих прав экономического, социального, и культурно-языкового характера. На протяжении уже 15 лет автономия продемонстрировала, что правовая и гуманная основы ее создания оказались перспективными, несмотря на то, что ее утверждение совпало с серьезной кризисной ситуацией в Молдове. Сложность современной ситуации заключается и в том, что реализация решения о создании автономии, как феномена и индикатора развития демократических процессов в РМ, осуществлялась в условиях трудно преодолимых и устоявшихся идей о неизбежности унитарного устройства государства. Хотя сегодня в условиях полиэтнических государств подобный тип устройства государства противоречит развитию интеграционных процессов и гражданского общества. Это подтверждается тем, что постановление Парламента, принятое одновременно с Законом «Об особом правовом статусе Гагаузии (Гагауз Ери)» и предусматривающее реализацию этого закона, до сих пор в пол-

ной мере не выполняется. Так, не приведены в соответствие с Законом статьи Конституции РМ, не нашел адекватного отражения Закон о гагаузской автономии в представительности народа Гагаузии в законодательном органе РМ и в высоких структурах власти, хотя гагаузские общественные организации постоянно поднимают эти вопросы на всех уровнях. В настоящее время (с 2008 г.) председателем правления общества гагаузов Республики Молдова является единогласно выбранный Терзи Николай Петрович. С целью координации деятельности этнокультурных общественных организаций был создан Координационный Совет по национальным отношениям в рамках Департамента национальных отношений и функционирования языков (который действует и сейчас при Бюро межэтнических отношений). Данный Совет представляет собой неправительственный неполитический общественный консультативный орган. В его состав включены руководители республиканских этнокультурных организаций, аккредитованных при Бюро межэтнических отношений. Координационный совет является одним из рычагов защиты интересов и прав национальных меньшинств и дает возможность представителям участвовать в таких видах деятельности как: обсуждение и разработка предложений и рекомендаций по проектам законов и других нормативных актов, касающихся проблем и интересов национальных меньшинств; изучение и формирование общественного мнения в сфере национальных отношений; выполнение функции связующего звена между этническими меньшинствами и государственными органами, принимающими решения в области жизненно важных и непосредственных интересов населения.

В местах компактного проживания национальных меньшинств, на территориях уездов, муниципий, городов и сел Республики Молдова также есть возможность формировать и регистрировать общественные неправительственные этнокультурные организации. Эти организации «третьего сектора» регистрируются в органах местного публичного управления и получают соответствующие местные статусы. В муниципии Кишинэу число их составляет 8; в муниципии Бэлць – 11; в муниципии Комрат – 5. Республиканская русская община имеет свои филиалы, объединяющие русское население в 44 населенных пунктах Молдовы: Александровка, Максимовка, Михайловка, Константиновка, Троицкое, Доменное, Иванча и др.

Каков же уровень доверия населения Молдовы, например, русского, к русским общественным организациям? Как показал социологический опрос разных групп русского населения, только незначительная часть опрошенных считает, что обращение в русские общественные организации для защиты своих прав может принести какой-то эффект – 12,4%. Результаты исследования показали, что в столице республики – городе Кишинэу степень доверия к этим организациям почти втрое ниже, чем на селе, соответственно – 10% и 27,5%; в периферийных городах этот показатель составляет 12,4%.

Больших отличий во взглядах людей разного уровня образования не наблюдается: у людей с начальным или неполным средним образованием, а также имеющих высшее образование – это не более 9-10%. Примерно на треть этот показатель выше у тех, кто имеет среднее или среднее специальное образование – 15,5% респондентов. Уровень доверия к общественным организациям, объединяющим русскоязычное население Молдовы, несколько повышается с возрастом опрошенных. Если в возрасте 18 – 24 года на них надеются 10,1% опрошенных, то к 54 годам этот показатель достигает 14,2% (Исследование в РМ по проекту ВЦИОМ «Положение соотечественников в ближнем зарубежье», 2008 г.).

Вторую волну активизации деятельности общественных этнокультурных организаций в РМ можно рассматривать в период апрельских трагических событий (беспорядков) 2009 г. в Кишиневе. Молодежные группы, не имеющие политического иммунитета, легко поддающиеся влиянию, подкармливаемые западными экстремистскими организациями, (главным образом, румынскими), громили, грабили, поджигали здания Парламента и Президентуры. Поводом для выступлений послужили результаты прошедших выборов, когда большинство голосов в Парламенте получила Компартия РМ. Причины же кроются гораздо глубже и требуют отдельного рассмотрения и изучения. Несколько дней в городе царил дестабилизация, был нарушен покой мирных граждан, на площади вновь звучали лозунги: «Русские, жос!», «Чемодан, вокзал, Россия!», обострив состояние межэтнической напряженности в целом по республике, которое легко могло перейти в национальный конфликт. В эти дни в Бюро межэтнических отношений представители практически всех этнокультурных организаций национальных меньшинств

собрались на чрезвычайное совещание, чтобы дать оценку и выразить свое возмущение, свой протест деятельности экстремистских группировок на площади. Было подписано обращение к президенту и правительству республики по обеспечению мира и стабилизации положения в городе, урегулированию межэтнической ситуации, с призывом к обеим сторонам к конструктивному диалогу и толерантности. В чрезвычайной ситуации было продемонстрировано чувство солидарности, поддержки, чувства локтя друг друга: украинцев и армян, татар и немцев, греков, болгар, русских и гагаузов. Был подтвержден тезис, что именно в ситуациях межэтнической напряженности, «прессинга» наблюдается консолидирующая роль общественных этнокультурных организаций национальных меньшинств.

Исключительно важное значение для национальных меньшинств, проживающих на территории РМ, деятельности общественных этнокультурных организаций имела Международная конференция «Европейская Хартия региональных языков или языков меньшинств (ЕХРЯЯМ) – инструмент для продвижения культурного многообразия и взаимопонимания между всеми лингвистическими группами в мультикультурном обществе» (Кишинэу, 6 декабря 2007 г., организована Советом Европы, Центром по проблемам меньшинств, при поддержке Парламентской комиссии по правам человека и в сотрудничестве с Центром этнологии Института культурного наследия Академии наук Молдовы, Центром межэтнических отношений, а также с публичной администрацией АТО Гагаузия, Тараклийского и Бричанского районов). В конференции принимали участие представители практически всех этнокультурных организаций национальных меньшинств республики, эксперты Совета Европы, представители гражданского общества. Участники конференции материалами своих докладов информировали экспертов Совета Европы о состоянии и функционировании родных языков и культур национальных меньшинств на территории республики Молдова. В Декларации участников конференции констатируется, что с момента вступления РМ в Совет Европы в 1995 г., когда республика взяла на себя обязательство ратифицировать Европейскую Хартию, проведена значительная работа по подготовке к ратификации данного документа, в том числе и в рамках реализации Национального плана действий в области прав человека

на 2004-2008 гг., плана действий Молдова – Европейский союз (Ст. 2.1(4)) на 2005-2007 гг. Центр по проблемам меньшинств в РМ в партнерстве с общественными и научными организациями, местной публичной властью, при поддержке Совета Европы и Комиссии по правам человека Парламента Молдовы организовал в 2007 г. региональные семинары в Комрате, Тараклии, Бричанах. Семинары собрали широкий круг представителей местной администрации, общественных этнокультурных организаций, интеллигенции, гражданского общества. В Декларации, подписанной представителями этнокультурных организаций, подчеркивается исключение соперничества языков и содействие взаимному обогащению культур. Продвижение Хартии, как отмечено в Преамбуле данного международного договора, не будет осуществляться в ущерб государственному языку и необходимости его изучения и использования на территории всей страны. Хартия станет стимулирующим фактором в укреплении основ демократии и культурного разнообразия в рамках национального суверенитета и территориальной целостности Молдовы. Учитывая мнение участников конференции, принято считать, что в соответствии со статьей 2, пункт 2, и статьей 3, пункт 1, указанного документа, Республика Молдова может применить положения части III Европейской Хартии по отношению к украинскому, гагаузскому и болгарскому языкам, а также молдавскому языку на территории АТО Гагаузия (Гагауз Ери) и Тараклийского района. Положения части II Хартии позволяют оказать необходимую поддержку в сохранении языков ромов (цыган), идиш, польского, немецкого, армянского, греческого языков, исторически функционирующих на территории Молдовы.

«Характер и масштаб мер, принимаемых для осуществления данной Хартии в отношении этих языков, должны определяться гибко и с учетом нужд, стремлений и при уважении традиций и особенностей групп, которые пользуются соответствующими языками» – отмечается в ЕХРЯЯМ (ст. 7, п. 5). Конференция отметила, что законодательство РМ в целом соответствует европейским стандартам. Таким образом, присоединение к Европейской Хартии создаст дополнительные международно-правовые гарантии сохранения и использования региональных языков и языков меньшинств на территории Молдовы. Вместе тем со стороны русских общественных организаций была высказана озабоченность,

даже тревога по поводу дальнейшей судьбы русского языка в Молдове, так как реальные функции русского языка «оказываются выше», чем предусмотрено для региональных языков и языков меньшинств в терминах Хартии. Возникает вопрос: почему? Во-первых, русский язык является языком меньшинства, то есть «традиционно используется на данной территории государства жителями этого государства, представляющими собой группу, численно меньшую, чем остальное население государства» (ЕХРЯЯМ, ст. 1, ч.1).

Во-вторых, русский язык также является языком межнационального общения на всей территории страны, в том числе и для носителей региональных языков и языков национальных меньшинств. В-третьих, русский язык признан одним из официальных языков на территории Гагаузии и Приднестровья. В-четвертых, русский язык является языком межгосударственного общения, как минимум, со странами СНГ. Учитывая противоречивость мнений в отношении принятия обязательств по защите прав русского языка в рамках Хартии, было высказано мнение о целесообразности проведения под эгидой Парламента республики экспертных консультаций с целью определения мер по укреплению функционирования русского языка в Молдове в качестве языка ежнационального общения.

Участники конференции, представители общественных этнокультурных организаций выразили надежду, что руководство РМ в дальнейшем будет «содействовать укреплению взаимопонимания между языковыми группами страны посредством принятия надлежащих мер, в частности, включать уважение, понимание и терпимость в число задач образования и поощрять средства массовой информации к достижению той же цели». (ЕХРЯЯМ, ст.7, п.3).

Участники конференции поддержали предложение относительно ратификации Европейской хартии региональных языков и языков меньшинств, выработанное в рамках трех региональных семинаров, и приняли обращение к Парламенту РМ о ратификации данного Европейского документа, который станет программой и гарантом дальнейшего сохранения и развития культурного и языкового многообразия в РМ. Общественные этнокультурные организации национальных меньшинств выразили желание и готовность оказать правитель-

ству республики широкую поддержку и помощь в ходе последующей реализации Европейской Хартии региональных языков и языков меньшинств в РМ.

Общий анализ направлений деятельности общественных этнокультурных объединений национальных меньшинств РМ, дает возможность определить некоторые тенденции функционирования и развития так называемого «третьего сектора»:

– социальные функции этнокультурных объединений РМ являются, прежде всего, организационной формой и в то же время важным интегрирующим фактором возрождения, сохранения и развития национальной культуры, национального самосознания, национальной общественной жизни представителей национальных меньшинств в республике;

– общественные этнокультурные объединения можно считать особой своеобразной «базой», «школой» для формирования политической элиты из лидеров и активистов представителей национальных меньшинств с целью решения таких важных проблем как: содействие принятию Закона о правах лиц, принадлежащих к национальным меньшинствам, и правовом статусе их общественных организаций; модификация Закона о выборах, обеспечение пропорционального представительства национальных меньшинств в политической системе государства на всех уровнях ее функционирования, закона о статусе русского языка в республике, совершенствование положений закона о функционировании языков 1989 г., положения которого в настоящий момент уже во многом не актуальны.

Следует обратить внимание на недостаточную активность «третьего сектора» в интеграционных процессах республики. Социально-полезный потенциал этнокультурных объединений национальных меньшинств как компонента некоммерческого «третьего сектора» реализуется не в полной мере для достижения социальной стабильности и общественного доверия, уважения прав национальных меньшинств и интеграции всех слоев населения с целью общих национальных интересов на основе общенациональной гражданской идеи. Это детерминировано несколькими обстоятельствами: в условиях такого короткого периода существования независимого и суверенного государства, каким является Молдова, деятельность организаций национальных меньшинств не превышает 7-10 лет; организационная и управленческая струк-

тура этнокультурных организаций республики слабо развита; изучению опыта деятельности общественных организаций национальных меньшинств, их роли в формировании гражданского общества не уделялось достаточно внимания; этнокультурные объединения национальных меньшинств в составе всего числа общественных объединений республики занимают лишь около 7%. Цели и задачи деятельности этнокультурных организаций должны сводиться не только к возрождению, сохранению и развитию собственной национальной культуры, родного языка, связи с исторической родиной, но и, что очень важно в условиях полиэтнической культуры, искать пути к диалогу и социально-культурной интеграции.

И.А. Снежкова

СОВРЕМЕННАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ СИТУАЦИЯ НА УКРАИНЕ* ИСТОРИЯ ВОПРОСА

Статья посвящается сыну гагаузского народа Степану Курогло, в связи с его славным юбилеем, в память о совместных украинско-молдавских экспедициях в бывшие советские времена.

В 1991 г., после провозглашения Украиной государственной независимости в стране продолжилось становление национальной культуры, и возник вопрос о возрождении религиозной жизни в стране. Тема церкви и религиозности по идеологическим причинам в советский период была закрыта для изучения, поэтому фундаментальные исследования по истории украинской церкви и оценки ее влияния на общественную жизнь начали появляться только в последние десять лет. До этого данная тематика была представлена лишь в зарубежной украинистике.

Многие религиоведы рассматривают конфессиональный фактор как важнейшую составляющую становления национально-государственных процессов, необходимое условие национальной консолидации, сохранения и развития традиций народа.

Нахождение Украины на границе православного и католического мира во многом обусловило ее конфессиональную историю. Если в период монголо-татарского нашествия единоверие было одним из маркеров, объединяющих нацию, отличием «своих» от «чужих», то в период вхождения Украины в состав Польско-Литовского государства в XVI-XVII вв. была принята Брестская уния 1596 г., в результате которой богослужение совершалось по восточному православному обряду, а управление церкви было

* Статья выполнена в рамках проекта РГНФ № 09-01-00571а/У «Конфессиональный фактор в контексте становления украинской государственности»

подчинено католическому Риму. Представители украинской знати стали массово переходить в католицизм, в то время как народ хранил верность православной традиции. Наличие классово-религиозного расслоения сыграло немаловажную роль в национально-освободительной борьбе против поляков, возглавляемой Богданом Хмельницким в XVII в.

При подписании Б. Хмельницким Переяславского соглашения 1654 г. о политическом союзе с Москвой, важным аргументом в его пользу было единоверие. В 1686 г. Киевская митрополия перешла под юрисдикцию Московского Патриархата, на Левобережье католическая церковь начала сдавать свои позиции. В 1839 году уния была упразднена также на территории Правобережной Украины и Волыни. Только в Австро-Венгрии католическая и униатская церковь оставалась важным фактором национально-культурной и политической жизни украинцев (1772-1918 гг.).

Позиции православной церкви в Российской империи и находящейся в ее составе Украине были особенно крепкими. К концу XIX в. только в Киеве насчитывалось 105 православных церквей, четыре собора, восемь мужских и два женских монастыря. Киево-Печерская и Почавская Лавра были важными христианскими центрами в масштабах всей России. Они имели собственные иконописные мастерские, печатные центры, издававшие богословские труды и литературу религиозно-нравственного содержания. Сюда приходили поклониться чудотворным иконам и мощам христианских подвижников особы царского рода и простые крестьяне. «Проща» – паломничество к святым местам – было важным фактором духовной жизни народа. По законам народного гостеприимства, паломников охотно принимали на ночлег, снабжая всем необходимым, слушая их рассказы о достопримечательностях Печерской

Лавры, Иерусалима и Афона. В начале XX в. в кругах национальной интеллигенции на Украине начался рост национального самосознания, что привело к постановке вопроса об организации национальной церкви. В 1903 году появился украинский перевод Библии, выполненный украинским ученым-физиком, знатоком древних языков Иваном Пулюем, вместе с писателем Пантелеймоном Кулешом. Вскоре после Февральской революции 1917 года, одновременно с активизацией национального движения возникло движение за автокефалию Церкви на Украине. Иници-

атива исходила от самого духовенства. Например, Полтавский епархиальный съезд, проходивший 5-6 мая 1917 г., требовал от Временного правительства: 1) соборности церкви; 2) восстановления в богослужебной практике украинского языка, древних украинских чинов, обрядов и обычаев; 3) строительства церквей в национальном украинском стиле; 4) создания национальной духовной школы воспитания пастырей; 5) издания богослужебной и духовной литературы на украинском языке [Власовский, 1990. С. 14]. Эти же требования выдвигались в дальнейшем сторонниками автокефалии на всех Всеукраинских соборах Украинской Православной Церкви, проходивших в жестких исторических условиях. Окончательное установление советской власти и образование Украинской Советской Социалистической республики привело в действие на ее территории «Декрета Совета Народных Комиссаров о свободе совести, церковных и религиозных обществах», от 20 января 1918 г., согласно которому церковь отлучалась от государства, переставала быть юридическим лицом и лишалась всего имущества. Основной удар советской власти в начале XX в. по отношению к церкви пришелся прежде всего по вновь создавшейся (Указ Украинской Народной Республики от 1.1.1919) Украинской Автокефальной Православной церкви (УАПЦ), которая вскоре, в январе 1930 г., под нажимом ГПУ, объявила о самороспуске [Власовский, 1990. С. 153-154]. Антирелигиозные гонения, коснувшиеся всей территории Российской империи, не обошли и Украину. Невосполнимые утраты в этот период понесла вся народная культура в целом.

Религиозность и воцерковленность человека традиционно считаются особенностью украинской ментальности. Украинский фольклор 1920-1930-х годов отражает народную веру в справедливый суд Божий, возмездие обидчикам, осквернителям храмов. В 1923 г. большой резонанс имело, так называемое, Калиновское чудо. Милиционер (в других вариантах сохранившихся рассказов – комсомолец, солдат-москаль – т.е. представитель чужой культуры, класса) выстрелил в распятие Христа, установленное при въезде в с. Калиновка (сейчас Винницкая обл.). Из распятия потекла кровь, а пуля вернулась обратно и убила вероотступника. На несколько лет село стало местом паломничества, о чуде славились песни, пока власть не разогнала паломников [Дмитрук, 1929. С. 50-65]. Многочисленными были рассказы простых лю-

дей о свершившемся возмездии разрушителям церквей: «У нас в селе был один мужчина, так когда церковь разбирали, он взял большую икону и смастерил из нее санки ребенку, и не потому, что не из чего было, а просто, чтоб поиздеваться. Так, он вскорости упал с высоты и разбился, дети его болели и рано поумирали, вся семья распалась» (с. Шестирицы Черкасской области, запись 1985 г.) [Полевые материалы ИИФЭ НАН Украины, фонд 1-4, ед.хр.13, лист 43].

Во время Великой Отечественной войны оккупационный немецкий режим открыл сохранившиеся церкви для богослужений, в них служили уцелевшие от репрессий священники, представители УАПЦ или же приехавшие из-за рубежа клирики. «Свобода вероисповедания» при оккупации оказалась совсем не такой радужной, какой она была обещана руководству церкви. С началом освобождения Украины от фашистских захватчиков в 1943 г. духовенство эвакуировалось. С этого времени УАПЦ действовала за рубежом и вернулась в Украину лишь в 1989 г.

Война изменила отношение Сталина к церкви. 4 сентября 1943 г. состоялась его встреча с остававшимися еще на свободе, митрополитами Сергием, Алексием и Николаем, после чего был разрешен созыв Поместного Собора, открытие прежде закрытых храмов и даже семинарий и академий, а в целях контроля и наблюдения за церковью со стороны государства, был создан Совет по делам Русской Православной Церкви (позже переименованный в Совет по делам религий). Для Украины новая политика власти проявилась в негласной поддержке православия и гонениями, на сей раз на греко-католическую церковь. В марте 1946 г. Поместный собор униатской церкви, при сильном государственном давлении, принял постановление «О воссоединении с православной церковью». Н.С. Хрущев, бывший в это время секретарем ЦК КПБ Украины, в докладной записке Сталину, от 10 октября 1949 г. «О завершении ликвидации греко-католической церкви в западных и Закарпатской областях УССР» докладывал о том, что «освобождение западных областей Украины Советской Армией вызвало движение среди населения этих областей за ликвидацию Греко-католической (униатской) церкви как агентуры Ватикана, которая враждебно относилась к мероприятиям советского правительства» [Сергейчук, 1998. С. 739-774].

После смерти Сталина (1953 г.) начался новый этап наступления на церковь на Украине. Поскольку в центральных и восточных регионах страны большинство церквей были закрыты, вся мощь государственного аппарата была направлена на западные регионы. [Свидетельства очевидцев разгрома православной Почаевской Лавры, в которой в 1961 г. было 140 монахов, а через несколько лет осталось только 35 см: <http://www.pochaev.org/ua./history>].

Современная конфессиональная ситуация на Украине

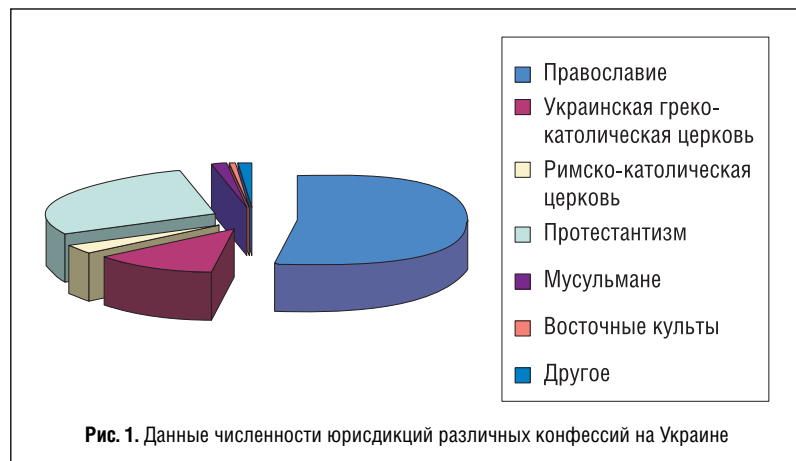
Сегодняшняя Украина – многоконфессиональное государство, в котором действуют 28584 религиозных организации 52 вероисповедания, 95,7% из них составляют христианские. Православие по-прежнему доминирует, составляя 54,3% от их общего числа [Справочник Церкви..., 2003. С. 5]. Такой конфессиональный плюрализм, немыслимый на Украине еще в 80-х годах XX века, стал возможным после принятия 23.04.1991 г. Закона Украины «О свободе совести и религиозных организациях», который постоянно меняется и дополняется.

Религиозные направления на Украине в последние годы

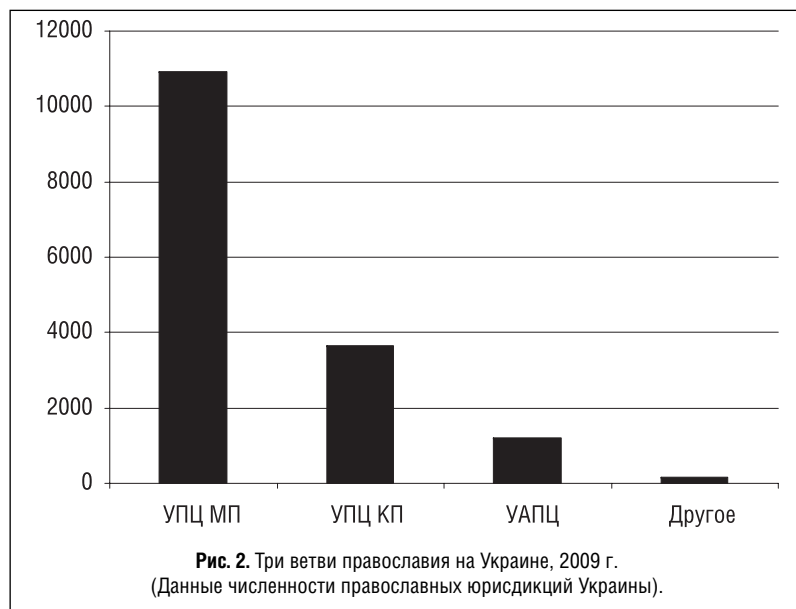
На Украине подавляющее большинство прихожан находятся в лоне православной церкви (10904 юрисдикции), но имеет место конкуренция в сфере влияния на паству внутри христианских организаций. С православием активно конкурирует протестантизм (8968 юрисдикций), укрепились позиции католической церкви (1021 юрисдикций), на Западе Украины продолжает действовать Украинская Греко-католическая церковь (3532 юрисдикций). В Крыму, в связи с возвращением татар на полуостров, растет количество последователей, исповедующих ислам (483 юрисдикций). Популярностью пользуются многочисленные восточные культы (137 юрисдикций) [Здіорук, 2005. С. 89].

В определенной мере конфессиональную ситуацию на Украине можно сравнить с первыми годами перестройки в России, когда на ее территорию хлынули толпы проповедников со всех концов мира, всех религий и мастей.

Православие сохраняет статус государственной религии. В настоящее время оно разделено на три ветви: Украинскую Православную Церковь Московского Патриархата (УПЦ МП) (10940



юрисдикций), Украинскую Православную Церковь Киевского Патриархата (УПЦ КП) (3639 юрисдикций), Украинскую Автокефальную Православную Церковь (УАПЦ) (1209 юрисдикций) [Здіорук, 2005. С. 89].



Украинская Православная Церковь Московского патриархата. Более 50% верующих Украины принадлежит к православной церкви Московского патриархата. Она является самоуправляющейся церковью с широкими правами автономии в составе Московской Патриархии. Автономия была получена на Архиерейском соборе РПЦ в 1990г.

По данным Архиерейского Собора 2008 г., она состоит из 43 епархий, которыми управляют 54 архиерея. В УПЦ МП несет послушание 8 962 священнослужителя, действует 20 учебных заведений (одна академия, 7 семинарий и 12 училищ), 3 850 воскресных школ, 175 монастырей (крупнейшие из них – Киево-Печерская Лавра, Почаевская Лавра, Святогорская Лавра, Успенский Патриарший Одесский монастырь). Во главе церкви стоит Митрополит Киевский и всея Украины Владимир Сабодан. Наибольшее количество приходов сосредоточено в центральных, восточных и южных районах страны, наименьшее количество – на западе, в Галичине (Львовской, Ивано-Франковской и Тернопольской областях).

Украинская Православная Церковь Киевского патриархата – религиозная организация на Украине, именующая себя православной, поместной и автокефальной церковью. Не имеет официального признания со стороны мирового православия и не находится в евхаристическом общении ни с одной из канонических поместных православных церквей мира. Она возникла в результате объединения двух церковных групп, выступающих за независимость от Русской Православной Церкви (Московского Патриархата): части представителей Украинской Православной Церкви (Московского Патриархата) и Украинской Автокефальной Православной Церкви. По мнению всех православных церквей мира, она является раскольнической (по мнению Киевского патриарха Филарета – объединительной). Приверженцы УПЦ КП возводят ее историю к Киевской митрополии, находившейся в юрисдикции Константинопольской церкви, отрицая законность ее перехода под юрисдикцию Московского Патриархата в 1686 г.

В 1992 г. митрополита Киевского и всей Украины Филарета (Денисенко) Архиерейский собор УПЦ сместил с должности, избрав нового предстоятеля Владимира Сабодана, после чего в 2007 г. Филарет (Денисенко) был отлучен от церкви за раскольническую деятельность и лишен сана. В связи с политической подде-

ржкой со стороны властей Украины, он провозгласил себя Патриархом УПЦ КП.

В настоящее время УПЦ КП делает акцент на предоставление канонического перехода и объединения УПЦ МП и УПЦ КП для преодоления раскола и объединения церквей на Украине. УПЦ КП имеет влияние на западе Украины – в Галиции, Волыни, а также, частично, в центральных областях Украины. Ни в одной из областей Киевский патриархат не является доминирующей конфессией, кроме Галиции. Согласно непроверенным данным, приведенным Филаретом Денисенко на Поместном соборе УПЦ КП в 2008 г., Киевский патриархат имеет 29 епархий, 40 архиереев, 3000 священников, 4 высших духовных заведения, две духовные семинарии, 48 монастырей и насчитывает 4 млн. верующих. УПЦ КП поддерживает активные отношения с Римско-католической и Греко-католической церковью на Украине и Украинской Православной Автокефальной церковью.

Украинская Автокефальная церковь (УАПЦ) – канонически непризнанная православная церковь на Украине, также церковь украинской диаспоры Северной Америки и Западной Европы. Образовалась в 1990 г. на Всеукраинском соборе Автокефальной церкви. Патриархом был избран Митрополит Мстислав Скрипник, после его смерти – Дмитрий Ярема. УАПЦ объединяет 11 епархий, имеет 7 духовных учебных заведений, 5 монастырей, 404 служителя, 754 культовых помещения. Их лозунг: «Рим нам не батько, Москва – не мати. Хотим быть самостоятельными». Митрополитом Киевским и всея Украины в настоящее время является Мефодий. 80% прихожан приходится на Львовскую, Ивано-Франковскую и Тернопольскую области. Их деятельность проходит в русле национальной идеи и утверждения социально-культурных приоритетов Украинской государственности.

Результаты анкетного опроса

На территории Украины не было ни одного политического строя, не освященного церковью. Поэтому поддержка нынешней властью одной из конфессий вполне традиционна. Оценка простыми людьми внутрицерковных отношений существенно отличается от официального мнения. Конфессиональные предпочтения на местах зависят от региона и доминирующего в нем

традиционного вероисповедания, личности священника, инициативности населения, личной судьбы верующего.

В 2009 г. в Киеве нами был проведен небольшой пилотажный опрос прихожан УПЦ Московского Патриархата и УПЦ Киевского Патриархата. Всего было опрошено около 100 человек. Представителей Автокефальной УПЦ мы не опрашивали, в связи с малочисленностью их приходов и менее заметной конфессиональной ролью на карте Украины.

Портрет прихожанина УПЦ Московского Патриархата – это люди, как правило, давно воцерковленные или выросшие в религиозных семьях до распада СССР, когда не было деления на последователей Московского и Киевского Патриархата. В национальном отношении они могут быть украинцами, русскими из смешанных семей. Могут владеть в равной степени украинским и русским языком. По словам одного из наших респондентов, бывшего политика: «Когда что-то случается серьезное в собственной жизни наши политики бегут в Киево-Печерскую Лавру (Московский Патриархат), там же потихоньку крестят своих детей и венчаются. Но на публике, в глазах коллег предпочитают демонстрировать приверженность УПЦ Киевского Патриархата, чтобы находиться в обойме последних политических веяний»; «В последнее время в Киеве очень много стало переселенцев из западных областей, в центре стала доминировать западно-украинская идеология. Поэтому внешне все пытаются демонстрировать приверженность Киевскому Патриархату, а на деле поведение может быть противоположным». Однако, последователи УПЦ МП, являясь приверженцами канонической церкви, имеющей многочисленные приходы, не чувствуют поддержки государства, что приводит к формированию защитного мировоззрения. В их среде много претензий к оранжевой власти и политическим разногласиям на Украине.

Портрет сторонника УПЦ Киевского Патриархата – это, подчас, люди, пришедшие к вере в постперестроечное время, с выраженной украинской ментальностью, стремящиеся к построению национальной государственности Украины, без влияния со стороны. Они довольно сильно политизированы, желают иметь своего Патриарха, независимого от Москвы. Несмотря на государственную поддержку, представители Киевского патриархата сетовали на недостаток средств и бедность приходов. От-

мечали отсутствие издательской базы, трудности в содержании учебных заведений, в сравнении с церковью Московского патриархата, которую, по их мнению, поддерживает Москва, или Греко-католиков, пользующихся финансовыми вливаниями из Ватикана.

В процессе опроса нас интересовало, какие изменения в религиозной жизни хотелось бы видеть прихожанам в связи с обретением Украиной независимости? Наиболее типичные ответы последователей УПЦ Московского Патриархата носили следующий характер: «Предпочитаю ничего не менять. После гонений на церковь в советское время, неразберихи после Перестройки, сейчас только наладилась нормальная церковная жизнь»; «Считаю нецелесообразным отход от Московского Патриархата на фоне все более глобализирующегося мира»; «Кроме того, в случае перемен непременно возникнет передел культовых зданий, церковного имущества, настроения и насилия среди разных религиозных объединений, как уже было в начале 1990-х годов»; «Мы опасаемся более радикальных перемен со стороны УПЦ Киевского Патриархата, который хочет перейти на украинский язык богослужения. В Европе с этого началось, но потом стали сокращать службы, изменили календарь, в дальнейшем легализовали женское священство и однополые браки и т.д.».

Сторонники Киевского Патриархата больше всего высказывали пожеланий по поводу замены церковнославянского языка, который они плохо понимают и зачастую ассоциируют с русским языком, на украинский: «Мы хотим такую церковь, как у наших отцов и дедов. Только чтобы понятно было, старославянский мы не понимаем». В некоторых малых городах и селах конфликтная ситуация, возникшая из желания иметь украинскую церковь (т.е. с богослужением на украинском языке), разрешилась построением второго храма (например, в с. Красиловка на Киевщине, с. Оженино Ровненской области). В разговорах с представителями Киевского патриархата много претензий было высказано относительно управления УПЦ из Москвы: «Мы не понимаем, почему нами должны руководить из Москвы, у нас свое государство, в Москве все священство вышло из КГБ, им не важны интересы Украины»; «Президент В.Ющенко хочет объединения трех ветвей православия в еди-

ную Соборную Украинскую церковь с богослужением на украинском языке, независимую от Московского Патриархата, и мы его поддерживаем».

В ответах на вопрос о религиозной ситуации в стране, 95% респондентов Московского и Киевского Патриархата характеризовали ее как напряженную. Комментируя свои ответы, респонденты отмечали: «Местоположение Украины – на перекрестке православной и католической цивилизаций, поэтому здесь всегда шумно и многообразно».

Озабоченность вызывал у респондентов бурный рост протестантских объединений, среди членов которых встречаются известные политики, в частности, мэр г. Киева Л.Черновицкий – член харизматической секты «Посольство Божие», который отличается несколько эпатажным поведением.

Отношение прихожан Московского и Киевского Патриархата друг к другу в большей мере отрицательное и настороженное, хотя в 30% ответов респондентов встречаются предложения «лучше узнать позицию прихожан иного Патриархата, относиться ко всем терпимо». При всех существующих проблемах нередки переходы прихожан из одной религиозной организации в другую, мотивы при этом самые разные – от привлекательности личности священника, до нахождения храма рядом с домом.

Единство церкви и государства на Украине, по мнению представителей Московского и Киевского Патриархата, отсутствует. Представители двух религиозных объединений надеются на появление в будущем единого вероисповедания на Украине. В настоящее время, по словам одного из респондентов, «у нас полная демократия, каждый исповедует свою веру».

Приезд Патриарха Кирилла в августе 2009 г был воспринят сторонниками Московского Патриархата положительно, как примирителя религиозных разногласий внутри страны. Однако, много было опасений по поводу возможных экуменистических симпатий нового Патриарха. Сторонники Киевского Патриархата восприняли приезд Патриарха Кирилла менее оптимистично, обвиняя его в агрессивных высказываниях и нежелании предоставить Украине полную самостоятельность от Москвы.

На основании проведенного блиц-опроса, можно сделать выводы, что конфессиональная ситуация на Украине в настоящее время напоминает политические разногласия в стране. Борьба за

чистоту веры смешивается подчас с межпартийными разборками. Тем не менее, количество храмов на Украине активно растет. Общее количество верующих увеличивается. Есть надежда, что со временем будет найден консенсус или спокойное равновесие между разными религиозными объединениями.

Литература и источники

Власовський І. Нариси історії української православної церкви. Друге видання. Нью-Йорк: Саунд-Бавид-Брук, 1990. Т. 4.

Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923 // Етнографічний вісник. Кн.1. Київ, 1925.

Здіорук С. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні XXI століття. Київ: Знання України, 2005.

Сергейчук В. Десять буремних літ. Західно-Українські землі в 1944-1953 роках. Нові документи і матеріали. Київ, 1998.

Справочник Церкви и религиозные организации Украины. Київ, 2003.

РАЗДЕЛ IV

ЛИЧНОСТНАЯ И ГРУППОВАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ И ВОСПОМИНАНИЯХ

Алан Вуд

ВОСПОМИНАНИЯ АНГЛИЧАНИНА О ГАГАУЗСКОМ УИК-ЭНДЕ

*Степану Степановичу Курогло
посвящается*

Москва. Апрель 1990 г. В один из дней, когда я работал в библиотеке Института этнографии Академии наук СССР, ко мне подошел сотрудник Института, мой друг и коллега Сергей Сергеевич Савоскул и спросил, не хотел бы я съездить на уик-энд в Кишинев, куда нас приглашает его друг. Я тут же принял это совершенно неожиданное предложение, и день спустя, мы отправились на поезде из Москвы, через Киев, в столицу бывшей Молдавской Советской Социалистической Республики. На кишиневском вокзале нас встретил « Степа » – Степан Степанович Курогло – известный этнограф и поэт, гордый гагауз и член Молдавского Парламента.

Мы отправились на такси к нему на квартиру, где меня познакомили с его милой женой, Надеждой, и предложили стакан их домашнего вина. Мы троим – Сергей, Надя и я – стояли на балконе, а Степан появился, неся кувшин вина и всего *один* стакан. Заметив мое очевидное беспокойство, он объяснил мне, что это гагаузская традиция питья – использовать только один стакан и передавать его по кругу всей компании, всегда налево (соответственно движению гагаузских народных танцев), начиная с самого старшего и наиболее выдающегося из присутствующих. Так как я был их первым английским гостем, мне предоставили честь выпить вначале, передавая затем стакан дальше, дальше, и дальше... Пока мы пили, Степан вдохновенно рассказывал мне о происхождении и истории гагаузского народа – одной из немногих среди тюрков групп, исповедующих православие.

На следующий день мы поехали на машине, которую вел кишиневский друг Степана, в его родную деревню – Дмитровку, расположенную в Одесской области, неподалеку от молдавско-ук-

раинской границы. По пути мы остановились на обед в качестве гостей местного священника, молодого человека с густой рыжей бородой, представленного мне как « Отец Георгий ». Он закончил семинарию широко известного в России подмосковного городка, который тогда называли еще по-старому – Загорск. У отца Георгия было четверо детей, а в его доме нас ждал роскошный стол. Священник и его жена были настолько гостеприимны, что даже попросили у меня – как гостя, но, все же, атеиста – разрешения прочесть перед трапезой благодарственную молитву. Хозяин произнес ее по старо-славянски, а затем и на своем родном гагаузском языке. Но до того как мы приступили к еде, он сказал, что хочет прочесть еще одну молитву. Вначале я не совсем понял, что сказал и что проделал отец Георгий, но он тут же объяснил несмышленому иностранцу смысл своих действий. Оказывается, его первая молитва была обращена к Богу, чтобы Он благословил все, что стоит *на* столе. А своей второй шутиливой молитвой он показал, как еще совсем недавно¹, собираясь за столом, они вначале просили Господа благословить все, что есть *на* столе (при этом он сделал над ним крестное знамение), а затем и то, что *под* столом. И как раз в этот момент отец Георгий нагнулся, перекрестил что-то стоявшее под столом и с широкой улыбкой достал большой кувшин превосходного вина.

После обеда он отвел всех нас во вновь открытый (до недавнего времени не действовавший) монастырь, где он должен был провести службу для монахинь и местной паствы. Пока я бродил по церкви, рассматривая иконы, ко мне подошла пожилая монахиня и строго пожурела меня за то, что я непочтительно веду себя в святом месте, держа руки в карманах брюк. Я извинился и продолжил осмотр церкви, но, по рассеянности, вскоре повторил свой грех и монашка еще раз меня обругала. Отец Георгий заметил это и вежливо спросил меня, что между нами произошло. После того как я тихо рассказал ему, что случилось, священник подошел к женщине и перекинулся с ней несколькими словами. Затем он сообщил мне, что попросил ее больше не беспокоить его

¹ Это было время, когда только что закончилась, и, конечно, была еще очень жива в памяти антиалкогольная компания, затеянная Е. Лигачевым и поддержанная М. Горбачевым. Но, как и можно было ожидать, завершилась она полным провалом, нанеся, однако, большой урон винодельческому хозяйству бывшего СССР. – *Ред.*

«выдающегося иностранного гостя», иначе ему придется использовать свое право и наложить за непослушание священнику епитимью – поставить на 10 поклонов.

Когда мы, наконец, приехали в Дмитровку, уже наступил ранний вечер. Степан Степанович тут же повел нас по родной деревне и во время этой экскурсии зашел проведать своего престарелого друга, который был представлен как «Дядя Ваня». Тот радостно приветствовал Степу, как только что вернувшегося «блудного» сына, и немедленно пригласил нас в свой благоустроенный, чисто выбеленный винный погреб, чтобы отпраздновать прибытие местного героя. В углу подвала покоились две огромные винные бочки, и единственный стакан темно-красного вина вновь отправился вкруговую по рукам дюжины (или чуть меньше) собравшихся к тому времени соседей. Я, помнится, был немного обескуражен тем, что у молодого человека, стоявшего со стаканом передо мной (как мне вскоре сказали, он был немного «слаб на голову»), текла из носа по его заячьей губе большая сопля. «Что делать?» – пронеслось в моей еще озабоченной гигиеной голове. Однако выбора не было – я, как и любой настоящий этнограф, не мог уклониться от местного ритуала. А чуть позже я понял, что этот молодой человек все же весьма смысленный. На потеху прибывших издалека гостей, он показал, как грызут грецкие орехи² настоящие люди и как это делают недотепы. Поместив орех между коренными зубами, он ударил по своему подбородку, и орех раскололся. Так, пояснил он, поступают «путевые» люди. Потом, вложив другой орех между зубами и упершись затылком в побеленную стену, он вновь ударил по подбородку и, со смехом, сказал, что именно таким дурацким способом грызут орехи все недотепы.

Я также помню, что мы ночевали в неустроенном деревенском доме Степана. Оказалось, что этот дом, вернее половину колхозного дома дали его покойной матери-учительнице, взамен их старого семейного дома, снесенного при строительстве новой, большей, чем предыдущая, школы.

На следующее – воскресное – утро мы взяли лопаты и мешок посадочного картофеля и отправились сажать его между рядами срезанной зимой (чтобы по весне дать новые побеги) лозы в

² Грецкими орехами традиционно закусывают вино по всей Молдавии – *Ред.*

винограднике Степана. После трех или четырех часов работы, с непривычки показавшейся мне нелегкой, мы отправились «навестить» родителей Степана. Это меня немного озадачило, так как из предыдущего вечернего разговора я уже знал, что его отец и мать умерли. Но я не сразу понял, что в этот день было «Вербное воскресенье», когда многие навещают могилы своих умерших родителей, отдавая дань их памяти.³ С теми же лопатами, граблями и уже пустым мешком на плечах (и обязательной пластиковой канистрой вина) мы потопали на недалекое деревенское кладбище и тихо встали вокруг могилы старшего Степана. После нескольких минут задумчивой тишины канистра была открыта, вино налито в стакан и передано по кругу: хозяину – первому и мне – последнему. Правда, не совсем последнему. Степан попросил меня не пить до дна, а оставить несколько капель, чтобы вылить их на отцовскую могилу. Когда эта маленькая церемония закончилась, Степа сказал: «Хорошо. Теперь мы пойдем навещать маму». На другом краю кладбища мы повторили этот поминальный обряд.

А потом был обед, как всегда, обильно сдобренный вином.

Перед отъездом из Молдавии гостеприимная семья Курогло подарила Сергею Сергеевичу и мне по большому (примерно пятнадцатилитровому) «бурдюку» домашнего вина. Мы с вполне понятным энтузиазмом доставили их к нашему поезду, а прибыв в Москву, бодро дотасовали и до остановки такси. В моем кармане лежал и еще один подарок – подписанная Степаном книга его стихов, с символическим названием «Родословное древо». В ней было и стихотворение («Солнце»), посвященное его (а теперь и моему) уже давнему другу, Сергею Савоскулу.

Хотя я провел в компании Степана Степановича всего три дня и, к сожалению, больше с ним не встречался, но могу сказать, что в этот веселый уик-энд он запомнился мне настоящим, увлеченным ученым, интересным и щедрым хозяином. Я не могу достаточно авторитетно оценить его научные, литературные и политические достижения, которым, как я думаю, уделили должное

³ По православной традиции, существует несколько «Родительских дней». Однако сейчас многие навещают могилы родителей и других родственников и в другие праздники – как православные (особенно на Пасху) так и гражданские. Навещают их и в любой другой день, когда ненадолго (как в данном случае) приезжают в родные места – *Ред.*

внимание другие авторы этого юбилейного сборника. Могу лишь добавить к «характеристике» Степана, что он оказался не прочь выступить по случаю и в роли «жестокоего» эксплуататора бесплатной иностранной рабочей силы. Правда, я до сих пор не знаю – хорош ли был урожай картошки в 1990 г.? И напоследок хочу заметить, что вопреки непродуманным, самой жизнью отмененным «сухим законам», Михаил Сергеевич все же не смог испортить навсегда запомнившийся мне, наполненный вином уик-энд в компании со Степаном, Надей и Сергеем.

Ланкастер, январь 2010 г.

*Пер. с англ. Жданы Субботиной
Литературная обработка Сергея Савоскула*

Григор Григоров

*«По национальности я гагауз,
хотя и с чисто болгарским именем...»*

ВСТРЕЧА С ЖИВЫМ БОЛГАРСКИМ ВОЗРОЖДЕНЦЕМ

Человек, о котором я пишу, вызывал мое уважение и восхищение многократно. Считаю, что это было для меня удачей и счастьем, знать его лично и подружиться с ним по-настоящему, несмотря на разницу в возрасте.

В Молдове было трое современных ученых и общественных деятелей, которые своим трудом и талантом подняли народное знамя гагаузов на ту высоту, на которой сегодня находится гагаузская автономия и гагаузский народ – это Гавриил Гайдаржи, Мария Маруневич и Степан Курогло. Когда я попал в Молдову, к сожалению, первых двух уже не было в живых.

Со Степаном Степановичем Курогло мы познакомились в музее, в Комрате, в начале моего пребывания в Молдове. Я был там в качестве посетителя, он был там по работе вместе со своим коллегой из Москвы. Когда он услышал мой корявый русский, он сразу же, абсолютно не сомневаясь и не колеблясь, подошел ко мне и заговорил на болгарском языке. Приятный и улыбчивый мужчина, старше 60 лет, с поседевшими волосами, с энергичной внешностью и прямой осанкой. Среди музейных экспонатов передо мной стоял человек с богатой биографией и с еще более богатой душевностью.

Что бы я ни сказал о Курогло, этого все равно будет мало. Родился он в селе Димитровка, Болградского района Украины, в многодетной семье. Это, однако, не помешало ему в тяжкие послевоенные годы закончить с отличием школу и поступить на исторический факультет Кишиневского университета, закончить аспирантуру и защитить диссертацию по этнографии гагаузов. В 1986 г. Курогло возглавил вновь созданный Отдел гагаузоведения в Молдавской Академии наук. В 1980-х годах Курогло, вместе с вышеупомянутыми своими коллегами, был лидером научно-про-

светительского ядра гагаузов. Это было время, когда в гагаузских селах и городах проводились встречи, беседы и открытые лекции по проблемам гагаузской истории, культуры, этнографии, языка и литературы. Мне не раз представлялся случай лично убедиться в силе его слова. Начитанный, привлекающий словом, поэтичный, с чувством юмора – с Курогло я ни разу не испытал чувства тяжести. Но сила Курогло не только в устном слове. Могу назвать его хрестоматийную монографию «Семейная обрядность гагаузов XIX – начала XX вв.», его соавторство в незаслуженно забытой, но производящей впечатление, неудобной и тогда, и сейчас статье: «О состоянии межнациональных отношений в Молдавской ССР и предложения по их усовершенствованию в условиях перестройки (о создании национально-территориальной автономии гагаузов и болгар)» в книге «Что делать? (К вопросу о совершенствовании межнациональных отношений в СССР)» (М., Наука, 1989), подготовленный в Центре по изучению Национальных отношений при Секции общественных наук АН СССР и ставшей прелюдией к изданию серии «Национальные движения в СССР и в постсоветском пространстве», по проекту которой в 1989-2009 гг., было издано около 130 книг.

Курогло владеет не только научной методикой и риторикой. С его именем связан целый период в молодой и еще не окрепшей гагаузской литературе. Я бы назвал его периодом географического и исторического романтизма. Автор множества сборников стихов, Курогло открыл свою родину именно *под звездами Буджака*, но в то же время он всегда подчеркивает, что самой священной гагаузской землей является Добруджа. Как этнографу и фольклористу, ему не чужды символы фольклора и мифологии и в поэзии, и в науке, и в его устном слове. Он обладает редким и самобытным талантом поэта и ученого.

Курогло одинаково ценит такие события из своей жизни, как тот факт, что он был депутатом Молдавского парламента в 1990-1994 гг., именно в период создания гагаузской автономии, и факт, что в молодости побеждал в народных соревнованиях по борьбе и был сильнейшим борцом среди гагаузов и болгар. Он уверен в правоте своего житейского выбора – знает, что не ошибся, когда отказался от карьеры офицера и квартиры в Ленинграде; знает, что не ошибся и когда после распада Союза отказался от преподавательской деятельности в Турции.

Со временем наша дружба окрепла. Каждую среду он приезжал из Кишинева в Комрат, нагруженный книгами для своих студентов и аспирантов, оставался ночевать у меня в квартире, предоставленной мне Комратским университетом. Каждую пятницу после обеда я провожал его на автостанцию, и в эти общие для нас часы и минуты мы беседовали, обо всем. Вечера, проведенные с Курогло, были для меня подарком. Наши разговоры редко заканчивались раньше полуночи. Я благодарен ему за то, что он реально помог мне, представив меня своим друзьям в Комрате. Мы вместе часто бывали в гостях в музыкальной школе, в театре, в парламенте, в школе искусств или просто в домах его друзей, время от времени выезжали из Комрата в Кишинева, в Вулканешты и в Чадыр-Лунгу, и везде он представлял меня своим другом из Болгарии. Это было для меня очень важной и полезной социализацией. Смею думать, что мой взгляд на гагаузскую культуру и идентичность не был ему безразличен, не были бесполезными для него и мои знания по болгарской и балканской истории и литературе.

Одному его качеству я искренне завидую. Его привлекали простые люди, а чиновничество его всячески отталкивало. Но Курогло обладает той дипломатией, с помощью которой ему удастся снять маску с каждого чиновника и после краткой беседы придать человеческий и народный характер каждому официальному разговору.

Осенью 2004 г. я должен был получить разрешение на постоянное местопребывание в Молдове. Я не был знаком с этой процедурой, и для меня оказалось неприятным сюрпризом, когда я узнал, что у меня заберут паспорт на 30 дней. А паспорт был мне нужен, в связи с предварительной договоренностью посетить г. Тирасполь в Приднестровской республике. Я выждал неделю и решил «выпросить» его в службе по миграции в Кишинева. Со мной был и Степан Курогло – для смелости. Служащим я объяснил, что мне нужно посетить свою родину, хитрость моя сработала, я расписался в документе и взял свой паспорт досрочно. Выходя и разгуливая по кишиневским улицам, с приподнятым настроением после маленькой победы над бюрократией, я сказал Курогло:

– Знаете ли, Степан Степанович, что Вы являетесь последним живым болгарским Возрожденцем?

– Как так? – спросил он.

– А вот так: гагаузы произошли от болгар, а болгары, которые, как и вы, были одновременно поэтами, политиками, фольклористами, учителями, журналистами, борцами, отказывались, ради высокой зарплаты служить чужому государству, и выбирали в качестве высшей задачи служение своему народу – такие люди были у нас во времена Возрождения, до него, во время и немного после Освобождения Болгарии. Благодаря таким людям, Болгария сейчас свободна и в духовном, и в политическом смысле. И этих людей мы называем Возрожденцами.

Думаю, что эти мои слова пришли к месту.

Наша дружба не была замкнута рамками межличностного общения. Контакты и авторитет Курогло помогли мне организовать чтения по болгаристике в Комрате в 2005 и в 2006 гг. А он получил поддержку с моей стороны, когда провел Вторые Мошковские чтения в селе Бешалма. Разумеется, наша взаимная помощь была прежде всего моральной.

Я уехал из Молдовы без всякой обиды, с чувством удовлетворения, в связи с выполненной работой, оставил там хороших друзей и много светлых воспоминаний. Я счастлив тем, что в последний день моего пребывания в Комрате до автостанции меня проводил Курогло, и мы с ним сделали общую фотографию на фоне автобуса Кишинев – София. И все же я смутно чувствую отдаленное беспокойство. Осталось много незавершенных дел, много невысказанных идей, много нереализованных проектов и еще много ароматного молдавского вина. Воспоминания часто возвращают меня в те покрытые орехами и виноградниками равнинно-холмистые земли, которые находятся на расстоянии всего одного дня езды на автомобиле в северо-восточном направлении. Раз-два я звонил по телефону в Кишинев, говорил с Курогло и сам он тоже звонил мне, говорили мы о работе, а мне хочется ему сказать: «Степан Степанович, вам не придется долго ждать, я вернусь в Гагаузию, мы вновь сядем в корчме Трупчо. Вы поднимете тост о незабудках из монастыря Аладжа, а я – о ветряных мельницах в Бешалме».

Перевод с болгарского Василя Кондова

Надежда Кондакова

ПОСЛЕДНЕЕ МОРЕ

Ни слова о том, что будет потом,
ни слова об этом, мой друг, –
в последнем огне, в огне золотом
последнее море вокруг.

Мы завтра покинем сии берега,
о, дольше, огонь, погори,
о том, что ни друга вокруг, ни врага,
ты нам говори, говори...

И слепо и глухо и просто немой –
ответчик и он же истец.
Но завтра и мы соберёмся домой,
отсрочь это завтра, Отец!

О, дай наглядеться, наплакаться, на-
смеяться в пейзаже грудном!
Есть сто пунктуаций во все времена,
а паузы нет ни в одном.

Но именно в паузах жизнь и горчит,
но именно в паузах встреч,
как море, последнее море, звучит
нечленораздельная речь.

* * *

Где только белое и синее
и только нежно-золотое –
там жизни боль невыносимая,
как под железную пятою,
тебя толкала, мяла, мучила,
губила и тянула жилы,

а всё пока что не наскучила, —
дай Бог, ещё побудем живы.
Ещё побалуем украдкой,
как будто старость равнодушную,
возлюбленность свою — с оглядкой
на чью-то молодость воздушную,
на яблони, вдали цветущие,
на маленькие незабудки,
где прошлое войдёт в грядущее
и нас оставит в промежутке.

* * *

Мне стали противны читатели наши,
глотатели хлеба, тюри и каши...
А помнишь, какие же были пиры!
Ах, как мы любили Каренину Анну,
от первой любви умирая, неожиданной,
в глубинах какой-нибудь русской дыры!
Бег времени нас уносил, и рябина
была из окошка видна за версту...
Нам письма писали — Борис и Марина!
Опавшие листья лова на лету,
нас Розанов мучил, как сумрачный гений,
нам Лермонтов-мальчик являлся во сне.
И не было *больше* в России явлений,
чем в русской словесности, кажется мне.
Как мы узнавали друг друга по слову,
по верхней, закушенной — в муках! — губе,
как в книжечку Блока стихи Гумилева
мы прятали тайно от глаз КГБ...
И все для того, чтобы — тюря и каша?
И фэнтези морок? И триллеров жуть?
И что нам теперь без словесности нашей
Осталось от родины? Разве — чуть-чуть...

Гюллю Йологлу

МОСТЫ НАШЕГО БРАТСТВА

Впервые с известным гагаузским поэтом, этнографом, общественным деятелем С.С. Куроглу я познакомилась в Кишиневе в начале 80-х годов прошлого века. До этого, конечно же, была знакома с его произведениями. Ведь С.С. Куроглу имел тесные связи с азербайджанской литературной общественностью...

В 1981 г. Степан Куроглу был приглашен на Всесоюзную конференцию «XXVI съезд КПСС и изучение национальных вопросов в СССР», организованную ЦК КП Азербайджана. В начале 1980-х годов в двенадцатом номере журнала «Улдуз» («Звезда») публиковалась беседа А. Мамедли с С. Куроглу, где гагаузский поэт рассказывает о происхождении своего народа, о его культуре и литературе. Здесь же дается несколько стихотворений С. Куроглу в переводе А. Мамедли.

Степан Куроглу часто обращается к азербайджанской тематике. Его стихотворения «Низам-низам йыллар гечер...», «Низамин джувабы» посвящены известному азербайджанскому поэту XII в., уроженцу древнего Гянджи (город в Азербайджане) Низаму Гянджеви, а «Гечинмез Сабир дурер» — азербайджанскому сатирику М.А. Сабиру. Известное своей природной красотой озеро Гек-гель воспевается в стихотворении Степана Куроглу «Гек геллар — мави геллар»...

Знакомство с семьей Степана Степановича (супругой, дочкой и сыном) сразу произвело на меня хорошее впечатление. С дружелюбными, гостеприимными хозяевами я встретилась в дни Мерцишора... Сам Степан Куроглу — очень общительный человек, с хорошим чувством юмора. Знание истории, этнографии, психологии своего народа делают его еще более интересным. Мы не только хорошие друзья, но и коллеги. Поэтому на страницах газет и журналов, а также в своих выступлениях на международных симпозиумах нам не раз приходилось отстаивать свои позиции и научные выводы.

После распада Советского Союза интерес к культуре и литературе гагаузов с каждым днем рос и в Азербайджане. Гагаузские поэты и писатели, общественные деятели имели тесные связи со своими азербайджанскими коллегами. Среди них был и Степан Куроглу. Приехав в Баку, он вел переговоры с азербайджанскими университетами, в результате чего более сорока гагаузских абитуриентов были приняты в разные высшие учебные заведения Азербайджана. Некоторые из них сегодня являются кандидатами, докторами наук...

Степан Куроглу является хорошим примером того, как человек, ученый, поэт должен и может жить и творить. За свои 70 лет он не только изучал этнографию, историю своего народа, но был и активным политическим деятелем в годы создания Гагауз Ери...

Годы не изменили Степана Степановича. Он такой же жизнерадостный, импульсивный, энергичный. Его творческая энергия и жизнелюбие являются отличным примером для молодых. Долгих лет и здоровья Вам, Степан Степанович! Мы Вас любим...

Квилинкова Е.Н.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ ЛИТЕРАТУРЫ ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ ЭТНЕГЕНЕЗА, ИСТОРИИ, ЯЗЫКА И КУЛЬТУРЫ ГАГАУЗОВ

Любая область научных знаний эффективно развивается только тогда, когда полно и всесторонне исследователи, используя опыт и наработки предшественников, двигаются в своих разработках дальше. К сожалению, до настоящего времени в гагаузоведении нет более-менее полного библиографического указателя в целом по гагаузской проблематике. Опубликовано лишь несколько статей, в которых полно представлена библиография трудов по отдельным персоналиям (И. Д. Банкова – по Л. Покровской, В.И. Сырф – по Г. Гайдаржи), по гагаузской художественной литературе (П. А. Чеботарь). Имеются библиографические указатели, в которых представлена литература по болгарам (Драганов П. Д., Грек И. Ф.). Значительная ее часть актуальна и при исследовании гагаузской проблематики. Отдельное исследование, посвященное изучению гагаузской историографии, было проведено нашей соотечественницей Н. Милиш. Ее диссертационная работа, опубликованная в Софии в виде отдельного издания, отражает главным образом лишь болгарскую библиографию по гагаузской проблематике.

Сложившееся в гагаузоведении положение само за себя говорит об актуальности такого рода справочного издания. Востребованность написания библиографического указателя по гагаузской тематике связана еще и с тем, что начата работа по подготовке тома «Гагаузы» в серии «Народы и культуры», которой руководит почетный академик Академии наук Молдовы М. Н. Губогло. Библиографический указатель позволит исследователям-гагаузоведам не только расширить свои знания по данной проблеме за счет ознакомления с новыми, ранее неизвестными работами, но и рассмотреть в целом состояние развития гагаузоведения на современном этапе.

Настоящий библиографический указатель построен в алфавитном порядке. Он условно поделен на два раздела.

Первый раздел – «Литература для изучения этнегенеза, истории, языка и культуры гагаузов» – наиболее объемный. В него вошли монографии, сборники, статьи научного содержания (или претендующие на это) по гагаузской тематике, а также по задуманским переселенцам в целом, опубликованные в научных журналах и сборниках. В этом же разделе представлены общетеоретические работы наиболее известных ученых, которые включены с целью помочь начинающим исследователям в вопросах использования современных научных методов и методологии. Кроме того, учитывая, что всестороннее и глубокое изучение вопросов истории и культуры гагаузов возможно лишь при сравнении с другими этносами, мы включили в библиографический указатель монографии и статьи, позволяющие рассмотреть наиболее значимые области традиционной культуры народов, проживающих по соседству, или близких по языку, происхождению или культурному коду (например, по тюркским, южнославянским, восточнославянским, восточнороманским и другим народам). О важности подобных работ при изучении гагаузской проблематики свидетельствует то, что многие из них широко используются гагаузоведами в научных изысканиях.

Учитывая цель написания настоящего библиографического указателя, мы не включили в него статьи по истории и культуре гагаузов, опубликованные в газетах, так как они в большинстве случаев представляют собой популярное изложение материала и выводов, ранее опубликованных исследователями в своих научных работах.

Как это принято при работе с библиографией, вначале даны работы на кириллице, а затем на латинице.

Второй раздел – «Художественная литература, фольклорные сборники, словари и др. на гагаузском языке» – поделен на три подраздела:

1. Литература на гагаузском языке (на кириллице и на латинице);
2. Гагаузская переводная литература;
3. Обзоры, рецензии, заметки относительно гагаузского языка, литературы, истории и др., опубликованные в периодической печати.

Данный указатель является первой попыткой собрать воедино литературу по гагаузам, изданную в разных странах. Дале-

ко не все работы отечественных и зарубежных исследователей, посвященные непосредственно гагаузам, в равной степени известны и цитируемы даже учеными-гагаузоведами. Несомненно, что данный указатель далеко не полный. Отсутствие какой-либо работы в настоящем алфавитном библиографическом указателе объясняется объективными причинами – неразработанностью данного вопроса, сложностями обмена научной литературой. И тем не менее, этот указатель, по нашему мнению, позволит добросовестным исследователям изучать историю и культуру гагаузов в сравнительно-историческом плане, что, в свою очередь, даст возможность представить объективную картину и сделать более глубокие и научно аргументированные выводы относительно истории и культуры гагаузов, их происхождения.

Учитывая начальный этап работы, неизбежны какие-то неточности и неполнота некоторых данных. Частично это объясняется тем, что не все изданные работы снабжены полными выходными данными. Иногда в них отсутствуют место или год издания (в таких случаях мы приводили их без этих данных). В связи с тем, что не все зарубежные издания доступны для ознакомления, некоторые сведения о неизвестных или малоизвестных публикациях мы выписывали из списка цитируемых авторами научных работ. В свою очередь отметим, что мы продолжаем сбор материала по данной проблеме, его систематизацию и корректировку. В последующем планируем не только расширить библиографический указатель, но и произвести тематическую классификацию включенных в него работ. Это позволит наглядно увидеть, какие из областей истории и культуры гагаузов слабо разработаны.

Автор с благодарностью примет все пожелания по дальнейшему совершенствованию библиографического указателя по гагаузской проблематике.

I. Литература для изучения этнегенеза, истории, языка и культуры гагаузов

- Агаджанов С. Г. Очерки истории огузов и туркмен Средней Азии в IX—XIII вв. Ашхабад, 1969.
 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. Государство Сельджукидов и Средняя Азия в XI – XII вв. М.: Наука, 1991. 304 с.
 Александров В. А. Сельская община в России (XVII – начало XIX в.). М.: Наука, 1976. 324 с.
 Александров В. А. Обычное право крепостной деревни России XVIII – начало XIX в. М.: Наука, 1984.

- Александров В. А. Обсуждение статьи М. М. Громыко «Место сельской (территориальной, соседской) общины в социальном механизме формирования, хранения и изменения традиций» // СЭ, 1984. № 6. С. 52–53.
- Александренков Э. Г. Этнографическое самосознание или этническая идентичность? // ЭО, 1996. № 3. С. 14–20.
- 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.
- Аманжолов А. С. О языке казахстанских гагаузов // Вопросы языкознания. № 3. М., 1960. С. 156–157.
- Аманжолов А. С. О гагаузах в Казахстане и их языке // Проблемы тюркологии и истории востоковедения. Казань, 1964. С. 258–265.
- Ангели Ф. Гагаузская автономия. Люди и факты (1989–2005 гг.). Кишинев: Universul, 2006. 260 с.
- Ангели Ф. Очерки истории гагаузов – потомков Огузов (середина VIII – начало XXI вв.). Кишинев: Tip. Centrală, 2007. 640 с.
- Ангелов Д. Образование на българската народност. София, 1981.
- 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.
- Андриеш Е. Н. Этапы формирования коммуникативных умений и навыков учащихся-гагаузов // Сборник научных трудов. Т. 2. История. Етнография. Образование. Культура. Комрат: Изд-во Комратского Гос. Унив-та, 1999. С. 56–60.
- Андриеш Е. Н. Система упражнений, обеспечивающая овладение речеведческими понятиями и формирование коммуникативных умений на родном языке учащихся-гагаузов // Сборник научных трудов. Т. 2. История. Етнография. Образование. Культура. Комрат: Изд-во Комратского Гос. Унив-та, 1999. С. 61–65.
- 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.
- Анцупов А. И. Государственная деревня Бессарабии в XIX веке. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1966. 262 с.
- Анцупов А. И. Аграрные отношения на юге Бессарабии (1812–1870). Кишинев: Штиинца, 1978. 235 с.
- Анцупов А. И. Роль И. А. Каподистрии в формировании административной автономии Бессарабской области // ЕИМИ, 2002. Т. III. С. 35–43.
- Анцупов И. А. Буджак как природно-географическая зона // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006. С. 127–133.
- Анцупов И. А. Землепользование. Сельская община // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006. С. 134–145.
- Анцупов И. А. Крымская война. Отторжение Подунавья // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006. С. 153–169.
- Анцупов И. А. Имущественное и социальное расслоение // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006. С. 170–184.
- Анцупов И. А. Реформы 70-х годов // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006. С. 185–191.
- Анцупов И. А. Переселенческое движение и устройство колонистов // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006. С. 89–99.
- Антонов Г. Изваждане на костите на умрелия (след 7 год.), умиването им с вино и новото им погребване в с. Кестрич (Варненско); Пробождаване 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 Г. Гагаузка песен за обсадата на Варна в 1928 г. // ИВАД, 1914. № 6. С. 72–74.
- Араджияни 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.

- Арвентьев С. А. Протоиерей Д. Г. Чакир. Некролог // КЕВ, 1916. № 50. С. 836–839.
- 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.
- Арнаудов М. Очерки по българския фолклор. Т. I–II. София: Бълг. 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.
- 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.
- 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. Этничность – объективная реальность (отклик на статью С. В. Чешко) // ЭО, 1995. № 5. С. 7–10.
- 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.
- Археология, этнография и искусствоведение Молдавии. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1968.
- Атанасов Г. Още веднъж за етногенезиса на гагаузите // БСП, Т. 5. Велико Търново, 1996.
- Ахинжанов С. М. Кипчаки в X–XIII вв. Историографический обзор // <http://www.kyrgyz.ru/?page=51>
- Ахметьянов Р. Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М.: Наука, 1981.
- Багрянородный К. Об управлении империей. М., 1991. 493 с.
- Баев Кр. По въпроса за етногенезиса на гагаузите // ИВАД, 1953. Кн. IX. С. 89–93.
- Баев Кр. Исторически народни песни у гагаузите // ИВАД, 1953. Кн. XV. 1964. С. 61–74.
- Бабий А. И. Православие в истории Молдавии: история и современность. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1988.
- Бабилунга Н. В. Галацан Андрей Павлович (1875–1942) // Борцы за народное счастье. Кишинев, 1987.
- Бабилунга Н. В. Барометр показывает бурю. Кишинев, 1987.
- Бакурский С. В. Социально-экономические проблемы демографического развития Молдавской ССР. Кишинев: Штиинца, 1984.
- Баласчев Г. Огузнамето и Изеддин // Списание на БАН. Кн. IX. Средец, 1915.
- Балова В. И. Държавата на огузите в Добруджа на султан Изеддин Гейкавуз и пр. // Военни известия. Год. XXVI. 1917. Бр. 33–36.
- 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.
- 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. 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 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 И. Д. Sayı nışanının laf birleşmeleri gagauz dilindä // Сборник научных трудов. Т. 2. История. Етнография. Образование. Культура. Комрат: Изд-во Комратского Гос. Унив-та, 1999. С. 76–78.
- 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., 2005. С. 92.

Банкова И. Д. Людмила Александровна Покровская: Библиография. К 80-летию со дня рождения / Состав. и ответств. редактор Банкова И. Комрат: Комрат. Гос. ун-т, 2005. 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.

Бартольд В. В. К вопросу о погребальных обрядах турков и монголов // Сочинения. Т. IV. М., 1966.

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. 130-133.

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. Тюркские языки. М.: Изд-во вост. лит-ры, 1960. 242 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. Кишинев, 21-23 октября 1996. С. 104.

Баурчулу Л. А. Поглед върху историята на събирането и публикуването на гагаузки песни и 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 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. 351-364.

Баурчулу Л. К. Отражение народных традиций в произведениях гагаузских писателей Н. Бабоглу и С. Куроглу // 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. 452-467.

Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1986. 444 с.

Бейлекчи В. С. Ранний энеолит низовьев Прута и Дуная. Кишинев, 1978.

Бекмуратова А. Т. Терминология родства у каракалпаков // Семья и семейные обряды народов Средней Азии и Казахстана. М., 1978. С. 27-40.

Беновска М. Сушност и естетически измерения на обряда 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.

Берг Л. С. Бессарабия. Страна, люди, хозяйство. Пг.: Огни, 1918. 241 с.

Берг Л. С. Население Бессарабии. Этнографический состав и численность. Пг., 1923.

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.

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.

Бессарабские областные ведомости. (Официальный орган Бессарабского губернского правления). 1870.

Бессарабец (газета). 22 апреля 1900 г.

Бессарабский вестник. 1890. № 232.

Бешевлиев В. Религията на прабългарите // Българска историческа библиотека. Т. 2. 1930.

Бешков Л. България и Добруджа. Добрич: ИК "Людмил Бешков", 1992. 95 с.

Бигаев Р. И., Данилов П. А., Умаров М. У. О гагаузах Средней Азии // Известия Академии наук УзССР. Серия общественных наук. № 6. Ташкент, 1960. С. 60-65.

Бигаев Р. И., Данилов П. А., Умаров М. У. Некоторые фонетические особенности гагаузского языка // Лимба ши литература молдовеняск. Кишинэу, 1960. № 2. С. 50-56.

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)». Кієв: Видавничий Дім Дмитра Бураго, 2005. С. 68-73.

Благодарность Д. Г. Чакиру от Кишиневского духовного епархиального попечительства // КЕВ, 1912. № 43. С. 362.

Благоговей Г. Канонични кръвни жертви в традициите на българите мюсюлмани. Ислям и народни традиции // БФ, 1996. №№ 3-4. С. 70-84.

Богданов П. Прабългари. София, 1976.

Боас Ф. Задачи антропологического исследования // СЭ, 1933. № 3-4. С. 176-189.

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. Агарлык (прид) произхождение на приката // ПС, Год. XIV. София, 1904.

Бобчев С. Българската челядна задруга. София, 1907.

Бобчев С. За делиорманските турци и къзълбашиите. София, 1929.

Бобчев С. Титли и служби в областното управление на старовременска България според грамотите на българските цари // Известие на историческо дружество. Кн. XI-XIII. 1932. С. 228-248.

Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М.: Искусство, 1971. 544 с.

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 Р. Джамалски празник в с. Чаушкьой // ИВАД, 1909. 2. С. 75.

Богданова Л. Мотивът за предопределената смърт в български фолклор // ИЕИМ, 1975. Кн. XVI. С. 207-264.

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 предтюркското тюркско влияние в българския език – още няколко прабългарски // Български език, 1965. Год. XV. Кн. 1. С. 3-17.

Боев Е. Гагаузите // Народна култура. Бр. 27/2. 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. Из пътищата на Лудогорието. Разград, 1988.

Боев Е. Тюркология, реалности и терминология. София: ЦИК, 1989.

Боев Е. За потеклото на гагаузите. Названия и самоназвания на гагаузите // Чиракман-Карвуна-Каварна. София, 1982. С. 113-117.

Боев Е. Нашите сънародници гагаузите / СУ «Св. Кл. Охридски». ЦИЕК. София, 1987.

Боев Е. За произхода на турските говори на българите // Богата история и революционни традиции. Из миналото на Търговищкия край. Велико Търново, 1987. С. 158-162.

Боев Е. Не заблудата, а лъжата за гагаузите. Добрич, 1995.

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, 2006. 64 с.

Боев Е. Турските песни в сборника на Ат. Вас. Върбански «Песните на Бердянските българи» // БСП. Т. 9. Одеса: Друк, 2006. С. 389-396.

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.

Божилов И., Гюзелев В. История на Добруджа. Средновековие. Т. 2. Велико Търново, 2005. Бокова И. Личностна идентификация и фолклор // БФ, 1993. № 1. С. 15-21.

Бокова И. Фолклор и национална идентичност // БФ, 1993. № 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.

Бомешко Б. Г. Засуха и голод в Молдавии. 1946-1947 гг. Кишинев.

Боргояков М. И. Гунно-тюркский сюжет о прародителе-олене (быке) // СТ, 1976. № 3. С. 55-59.

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.

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.

Ботезату Г. Г. Молдавский фольклор. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1976. 208 с.

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.

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.

Будак И. Г. Буржуазные реформы 60-70 годов XIX в. в Бессарабии. Кишинев, 1961. 219 с.

Булатова А. Г. Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана в XIX – начале XX вв. Л.: Наука, 1988. 197 с.

Булгар С. С. Гагаузские судьбы. Девяти культуры и науки: 200 лет истории. Кишинев: Центр. типогр., 2003. 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, 2003. С. 33-37.

Булгар С. С. Протоиерей Михаил Чакир // Страницы истории и литературы гагаузов XIX – нач. XX вв. Chișinău: Pontos, 2005. С. 57-74.

Булгар С. С. Литературное наследие Михаила Михайловича Чакира // Страницы истории и литературы гагаузов XIX – нач. XX вв. Chișinău: Pontos, 2005. С. 113-125.

Булгар С. С. Народное движение «Гагауз Халкы» (1989-1994) // Русин. Международный исторический журнал. № 4 (6). Кишинев: «ELENA-V.I.», 2006. С. 163-173.

Булгар С. С. Государство в Добрудже XIV – нач. XV вв. // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006. С. 54-60.

Булгар С. С. Добруджа в составе Османского государства в XV – начале XVII вв. // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006. С. 61-70.

Булгар С. С. В годы Крымской войны 1853-1856 гг. // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006. С. 146-152.

Булгар С. С. Бессарабские ополченцы, участники Русско-турецкой войны 1877-1878 гг. // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006. С. 238-239.

Булгар С. С. Участие гагаузов в Русско-японской войне 1904-1905 гг. // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006. С. 270-272.

Булгар С. С. Комратское восстание 1906 года // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006. С. 273-285.

Булгар С. С. В годы первой мировой войны 1914-1918 гг. // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006. С. 286-289.

Булгар С. С. Участие гагаузов в революции и гражданской войне // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006. С. 290-297.

Булгар С. С. Гагаузы в годы Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006. 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, 2006. С. 387-398.

Булгар С. С. Из истории православия у гагаузов // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006. С. 463-476.

Булгар С. С. Из истории литературы гагаузов XIX – нач. XX вв. // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006. С. 493-498.

Булгар С. С., Дьячук И. А. Изобразительное искусство // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006. С. 558-572.

Булгар С. С. История города Комрата. Кишинэу: Tipogr. „Reclama”, 2008. 310 с.

Бурмов Ал. Към въпроса за произхода на прабългарите. Избрани произведения. Т. I. София, 1968.

Българските алиане (Сб. етнографски материали). София: Климент Охридски, 1991. 218 с.

Българския народня песни / Собр. Л. Каравеловым. М., 1905.

Българско народно творчество. Обредни песни. В 12-ти томах / Отобр. и ред. М. Арнаулов, Х. Вакарелски. Т. V. София: Български писател, 1962. 666 с.

Българско народно повечиско творчество. Отбор и хар-ка от М. Арнаулов. Т. I. София, 1976.

Българите в Румъния XVII – XX в. Документи и материали. Съст. М. Младенов, Н. Жечев, Б. Нягулов. София: ИК «БАН», 1994. 420 с.

Бзешу Н. М. К вопросу об истории развития обряда поэтического текста традиционного «Плугушора» // Женурь ши спечий фолклориче. Кишинэу: Штиинца, 1972. С. 88-111.

Бзешу Н. М. Поезия популаре молдовеняскэ а обичеюрилор де Анул Ноу. Кишинэу: Штиинца, 1972. 236 с.

Бзешу Н. М. Поезия популаре а обичерилор календариче / Алкэт., комент. Н. Бзешу. 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.

Ванчугов В. П., Субботин Л. В., Дзиговский А. Н. Курганы приморской части Днестро-Дунайского междуречья. Киев, 1992.

Вакарелски Х. «Къносване». Обичай из българската сватба // ИНЕМ, 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.

Варбан С. А., Рудик Г. А. Целостная образовательная система на региональном уровне // Сборник научных трудов. Т. 2. История. Етнография. Образование. Культура. Комрат: Изд-во Комратского Гос. Унив-та, 1999. С. 12-15.

Варненски общински вестник. 1933-1934. Бр. 309-310. Архивни материали. Бр. 319-320.

Варзарь А. М. Этногенез гагаузов по данным аутосомных ДНК маркеров // Revista de etnologie și culturologie. Vol. 4. Chișinău, 2008. P. 99-104.

Варзарь А. М., Спицин В. А., Шереметьева В. А. Генетико-демографическое исследование популяции гагаузов Молдавии // Генетика, 2003. Т. 39. № 9. С. 1258-1267.

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.

Василева М. Сходства и отклики в болгарската и турската сватба в група села на Разгардски окръг // ИЕИМ, 1969. Т. XII. С. 161-190.

Василева М. За връзките и взаимните влияния в сватбените обичаи на българското и турското население в северноизточна 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, 1985. С. 89-139.

Василева М. Календарни празници и обичаи // Капанци. Бит и култура на старото българско население в Северноизточна България (Етнографски и езикови проучвания). София: БАН, 1985. С. 89-139.

Василева М. Коледа и Сурва. София: Септември, 1988. 93 с.

Васильевский В. Г. Византия и печенеги (1048-1094) // Труды В. Г. Васильевского. Т. 1. СПб.: Тип. Имп. Акад. Наук, 1908.

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.

Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М.: Наука, 1978. 235 с.

Васева В. Към проучване на обичая «помана» у българите и румънци // БЕ, 1993. № 4. С. 91-102.

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. 461 с.

Винер Б. Е. Этничность: в поисках парадигмы изучения // ЭО, 1998. № 4.

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.

Время и календарь в традиционной культуре / Тезисы докладов Всероссийской научной конференции. СПб., 1999. 195 с.

Внебogosлужбeнные собеседования в приходе с. Кубей, Аккерманского уезда, в связи с кратким очерком религиозно-нравственного состояния прихожан // КЕВ, 1892. № 3. С. 55-58; № 4. С. 65-76.

Всемирный конгресс гагаузов / Материалы Первого всемирного Конгресса гагаузов с международным участием. Комрат 20-21 июля 2006 г. Chişinău: Pontos, 2006. 128 с.

Вуич Ioakim. Путешествие по Унгарии, Влахии, Молдавии, Бесарабии и Крыму. Белград, 1845.

Върбански Аг. Песните на Бердянските българи. Ногайск, 1910.

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 şi culturologie. Vol. 3. Chişinău, 2008. Р. 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.

Гагаузите в България. Записки от терена / Сост. Ж. Стаменова. София, 2007. 287 с.

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 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. Кишинев, 1965. С. 117-119.

Гайдаржи Г. А. Сложноподчиненные предложения с придаточными времени в гагаузском языке // Ученые записки Бельцкого государственного педагогического института. Вып. 7. филологич. Кишинев, 1965. С. 67-76.

Гайдаржи Г. А. О заимствованиях в гагаузском языке // Итоговая научная конференция преподавательского состава института за 1964 г. (БГПИ): Тезисы докладов. Бельцы, 1965. С. 71-73.

Гайдаржи Г. А. К вопросу о придаточных дополнительных предложениях в гагаузском языке // Итоговая научная конференция пре 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. Способы подчинения и типы придаточных предложений в гагаузском языке // СТ, 1971. № 3. С. 43-59.

Гайдаржи Г. А. Сложные предложения с придаточными относительного подчинения в гагаузском языке // СТ, 1971. № 4. С. 50-56.

Гайдаржи Г. А. Об одной особенности в выражении сказуемого придаточного предложения в современном гагаузском языке // Проблемы теории членов предложения. Кишинев: Штиинца, 1973. С. 160-165.

Гайдаржи Г. А. Гагаузский синтаксис. Относительное и бессоюзное подчинение придаточных. Кишинев: Штиинца, 1973. 92 с.

Гайдаржи Г. А. Гагаузский синтаксис. Придаточные предложения союзного подчинения. Кишинев: 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. 1988. № 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, 1988. С. 302-305.

Гайдаржи Г. А. Национальные процессы в СССР: мнения ученых // Общественные науки. АН СССР, 1990. № 1. С. 151.

Гайдаржи Г. А. От прошлого к настоящему // Русское слово, 1992. № 1. С. 9-16.

Гайдаржи Г. А. Гагаузский язык: К родникам истории // Словесник Молдовы, 1992. № 3. С. 14-19.

Гайдаржи Г. А. Гагаузский язык: проблема самобытности // Словесник Молдовы, 1992. № 4. С. 11-13; № 5. С. 11-15.

Гайдаржи Г. А. Гагаузский язык // Российский этнограф. Вып. 17. М., 1993. С. 184-198.

Гайдаржи Г. А. Национальная школа: реалии, перспективы, проблемы: Отчет «круглого стола» // Словесник Молдовы, 1993. № 1. С. 2-10.

Гайдаржи Г. А. Гагаузский язык: проблема алфавита // Словесник Молдовы, 1993. № 2. С. 2-5.

Гайдаржи Г. А. Гагаузский язык: проблема орфографической нормы // Словесник Молдовы, 1993. № 2. С. 16-22; № 4. С. 17-21.

Гайдаржи Г. А. Гагаузский язык // Сын Буджака. Светлой памяти Гаврила 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. Кишинев: Штиинца, 1990. С. 148-150.

Гайдаржи Г. А., Мотузенько 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. филологич. Кишинев, 1967. С. 49-55.

- Галбен А. И. К истории преимущественного права приобретения в Молдавии // Известия АН МССР. Сер. общ. наук. Кишинев, 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. Кишинев, 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. Кишинев, 1980. № 3. С. 77–87.
- Галбен А. И. Дин «обичеюл пмынтулуй» ал Молдовой феодале (свк. XVIII – прима жумтате а сек. XIX). Кишинзу, 1996.
- Галбен А. И. Из истории феодального государства и права Молдовы XVIII – начала XIX в. Кишинзу: Ruxanda, 1998. 384 с.
- 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 Міжнародног етнологічног конференці. 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 Евгенька Тарутинского района Одесской области // БСП. Т. VII. Велико Търново, 2000. 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, 2000. С. 83–90.
- Ганчев А. И. Трансформация внутрисемейных отношений в болгарской семье юго-западных районов Одесщины второй половины XX века // Этносоциальные и конфессиональные процессы в трансформирующемся обществе: Материалы международной научной конференции. Ч. 2. Гродно, 2001. С. 148–151.
- 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.
- 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. Очерки 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 Ив. Дискусия по проблемите на етноса сред съветските ученици // Исторически преглед, 1974. XXX. № 1. С. 111.
- Георгиева Ив. Етнос, етносоциален организъм, етнически процеси // Векове, I. I. София, 1972. С. 44.
- Георгиева И. Българска народна митология. София: Наука и изкуство, 1983. 209 с.
- Георгиева И. Нестинарството в Крым // 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. Терминологична система на кръвно родство у българите // ИЕИМ, 1972. Кн. XIV. С. 159–174.
- Георгиева И., Москова Д., Радева Л. Опыт изучения системы кровного родства у болгар // СЭ, 1973. № 2. С. 60–68.
- Гешев И. Задругата в Западна България // Думи и дела, финансови и икономически студии. София, 1899.
- Гизер С. М. Ногайські племена на Південному Заході Укравни (кінець XV – XVII ст.). Автореф. дис. ...канд. іст. наук. Одеса, 2002.

- Главчева А. Г. О технологиях построения гражданского общества в Гагаузии // Русский язык в тюрко-славянских этнокультурных взаимодействиях. (Этнологические очерки). М.: Старый сад, 2005. 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., 2005. С. 93.
- Гоев А. Обредното лечение чрез баене в българската народна медицина // Етнографски проблеми на народна духовна култура. София, 1989. С. 122–150.
- Голубовский П. В. Печенеги, торки и половцы до нашествия татар // История южнорусских степей IX – XIII в. Киев, 1884.
- Голубовский П. В. Половцы в Венгрии // Университетские известия. Год XXIX. № 12. Киев, 1889. С. 45–72.
- Голубинский Е. И. История русской церкви. М., 1904.
- Гордлевский В. А. Государство Сельджукидов Малой Азии. М.–Л., 1941.
- Гордлевский В. А. Элементы культуры у касимовских татар. Избр. соч. Т. IV. М., 1968. С. 188–213.
- Гордлевский В. А. Что такое «босый волк»? (К толкованию «Слова о полку Игореве»). Избр. соч. Т. II. М., 1961. С. 482–504.
- Гордлевский В. А. Народный календарь. Избр. соч. Т. III. М.: Восточная литература, 1962. С. 58–65.
- Гордлевский В. А. Османские суеверия о зверях. Материалы для османского народного календаря. Избр. соч. Т. IV. М.: Наука, 1968. С. 88–91.
- 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.
- Градешлиев 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.
- Градешлиев И. Краят на един мит и началото на една легенда // Исторически преглед, София, 1991. Кн. 1. С. 80–89.
- Градешлиев И. Гагаузите в Северна Добруджа. Поселищни проучвания. Кн. 4. София, 1993.
- Градешлиев И. Гагаузите. Изд. 2. Добрич: Людмил Бешков, 1994. 127 с.
- Градешлиев И. Християнството при гагаузите // Палеобалканистика и старобългаристика. Първи есенни национални четения «Професор Иван Гълъбов». Велико Търново: ВТУ, 1995. С. 373–380.
- Гребенарова С. Календарни обичаи и обреди // Странджа. Материална и духовна култура. София: БАН, 1996. С. 305–350.
- Грек И. Ф. Общественное движение и классовая борьба болгар и гагаузов юга России (конец 20-х – середина 50-х гг. XIX в.). Кишинев, 1988.
- Грек И. Ф. Школа в болгарских и гагаузских поселениях юга российской империи в первой половине XIX века. Кишинев: Штиница, 1993.
- 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, 1993. 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. Кишинев: «S.Ş.B.», 1999. С. 20–40.
- Грек И. Ф. Болгары Молдовы и Украины: вторая половина XVIII в. – 1995 г. (Библиографический указатель литературы). Кишинев: «S.Ş.B.», 2003. 664 с.
- 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., Червенов Н. Българите от Украйна и Молдова. Минало и настояще. София: Изд. къща «Христот Ботев», 1993. 296 с.
- Грек И. Ф. Учебные заведения в гагаузских и болгарских поселениях (первая половина XIX в.) // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинзу: Pontos, 2006. С. 436–463.
- Григорьев Г. Изборът на националност при Бесарабската фамилия Чакир // Автобиографични траектории на Балканите. Благоевград, 2008.
- Григорьев Г. Кирило-Методиевски традиции в гагаузкото просвещение // Българи и гагаузи – заедно през годините. Комрат, 2007.

Григорьев Г. "По националист сым гагаузин, макар и с чисто българско име..." // Българи и гагаузи – заедно през годините. Комрат, 2007.

Григорьев Г. Славянский уклон в творчестве гагаузского фольклориста Михаила Чакира // Славянская традиционная культура и современный мир. М., 2008.

Григорьев Г. Начало гагаузской литературы // Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. Вып. 1. Одесса: Паллада, 2007. С. 162-173.

Григорьев В. И. Очерк путешествия по Европейской Турции // Ученые записки Казанского университета. Кн. III. Казань, 1848.

Григорьев В. И. Как выражались отношения Константинопольской церкви к окрестным народам и преимущественно болгарам в начале XIX столетия. Одесса, 1866.

Гришаев И. А., Курогло С. С. Семейно-бытовая сфера жизни гагаузов // Российский этнограф. Вып. 17. М., 1993. С. 73-113.

Грозданова Е. Сбирание на данък джизие в българските земи през XVII – XVIII в. // Исторически преглед. Кн. 5. София, 1970.

Грозданова Е. Каварна и Каварненско през XV – XVIII в. // Каварна. Т. I. София, 1984.

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.

Гросул Я. С., Будак И. Г. Очерки истории народного хозяйства Бессарабии (1861-1905). Кишинев: Карта молдовеняскэ, 1972. 603 с.

Грунина Э. А. Огузский язык // Языки мира. Тюркские языки. М., 1997. С. 81-89.

Губогло М. Н. О происхождении каракачан (краткий обзор работ о каракачанах) // СЭ, 1966. № 4.

Губогло М. Н. Этническая принадлежность гагаузов // СЭ, 1967. № 3. С. 159-167.

Губогло М. Н. Малые тюркоязычные народы Балканского полуострова (К вопросу о происхождении гагаузов). Автореф. дисс. ... канд. истор. наук. М., 1967. 14 с.

Губогло М. Н. К вопросу о периодизации этнической истории гагаузов // Этническая история и современное национальное развитие народов мира. М., 1967.

Губогло М. Н. Этнокультурные данные о кочевом прошлом гагаузов // Археология, этнография и искусствоведение Молдавии (Материалы и исследования). Кишинев: Штиинца, 1968. С. 51-60.

Губогло М. Н. Гагаузы // Наука и жизнь. М., 1969. № 10. С. 99-103.

Губогло М. Н. Буджак, Буджак-степь и гагаузы // Кодры. Кишинев, 1971. № 1.

Губогло М. Н. Гагаузская терминология по скотоводству // Тюркская лексикология и лексикография. М.: Наука, 1971. С. 217-236.

Губогло М. Н. Этнолингвистические процессы на юге Молдавии // Этнография и искусство Молдавии. Кишинев: Штиинца, 1972.

Губогло М. Н. Гагаузская антропонимия как этногенетический источник // СТ, 1973. № 2. С. 84-92.

Губогло М. Н. Социально-культурное развитие гагаузов (Программа исследования и некоторые вопросы методики) // Известия АН МССР. Серия обществ. наук. Кишинев, 1977. № 5.

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. К изучению гагаузов в тюркоязычном мире Юго-Восточной Европы // Российский этнограф. Вып. М., 1993. С. 7-20.

Губогло М. Н. Гагаузы // Народы и религии мира. Энциклопедия. М., 1998.

Губогло М. Н. Этничность, гражданственность, идентичность. М., 1998.

Губогло М. Н. Религиозность, этничность, государственность // Этнопанорама, 2000. № 3.

Губогло М. Н. Комрат – цитадель самоопределения гагаузов // Город – конрапункт цивилизаций: европейское, азиатское и российское измерения. Опыт миллениума. М., 2002.

Губогло М. Н. Национальные меньшинства Молдовы: генезис и типология идентичности // В лабиринтах самоопределения. Т. 1. Этническая мобилизация национальных меньшинств. М., 2003.

Губогло М. Н. Идентификация идентичности. Этносоциологические очерки. М.: Наука, 2003. 764 с.

Губогло М. Н. Русский язык в этнополитической истории гагаузов (вторая половина XX века). М.: Старый сад, 2004. 432 с.

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., 2005. 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, 2005. С. 408-446.

Губогло М. Н. О солидарности в межэтнических отношениях // Первый Всемирный конгресс гагаузов. Кишинев, 2006.

Губогло М. Н. Тропой этносоциологии // 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. 12-34.

Губогло М. Н. О религиозной (ли?) идентичности. Методологические заметки в связи с изучением ментальности гагаузов // 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. 206-231.

Губогло М. Н. Именем языка. Очерки этнокультурной и этнополитической истории гагаузов. М.: Наука, 2006. 498 с.

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, 2007. С. 90-148.

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, 2007. 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, 2007. С. 258-300.

Губогло М. Н. Гагаузы и Гагаузия в контексте Российско-Молдавских отношений // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 3. Материалы II Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации». М.: Старый сад, 2007. 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, 2007. P. 275-283.

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., Комрат. М.: Старый сад, 2008. С. 19-56.

Губогло М. Н. Концептуально-методическая ответственность в познании этнического фактора // Русин. Международный исторический журнал. № 4 (6). Кишинев: «ELENA-V.I.», 2006. С. 60-80.

Губогло М. Н. Сам себе этнолог // Revista de etnologie și culturologie. Vol. 4. Chișinău, 2008. 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, 2008. С. 121-166.

Губогло М. Н. Спохои прошлого. Автобиографические затеси. Кишинев: Tipogr. Centrală, 2008. 560 с.

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, 2009. С. 197-225.

Гудкова А. В., Фокеев М. М. Земледельцы и кочевники в низовьях Дуная I-IV вв. н. э. Киев, 1984.

Гумилев Л. Н. Древние тюрки. М.: Наука, 1967.

Гумилев Л. Н. Хунну. М., 1960. 292 с.

Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера земли. Л.: Изд-во ЛГУ, 1989. 496 с.

- Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая степь. М., 1989.
- Гумилев Л. Н. Тысячелетие вокруг Каспия. Баку: Азернешр, 1991. 301 с.
- Гунчева Е. Описание гагаузского говора села Раковски, Толбухинского округа // Балканско езикозна-ние, 1978. № 3. С. 61-81.
- Гургуров Д. И. Гагаузы – потомки тюрок-огузов или славяно-болгар? Изд. 1. Кишинев: Болгарское издательство «Родно слово», 1998. 164 с.
- Гургуров Д. И. Этнографические и другие данные о происхождении гагаузов. Кишинэу: F.E.-P «Tipografia Centrala», 2003.
- Гълъбов Вж. Г. Мюсюлманско право. София, 1924.
- Гюзелев В. Хан Аспарух и образуването на българската държава // Военно-исторически сборник. № 4. 1981.
- Далгат В. Б. Эпический историзм в развитии // Фольклор. Проблемы историзма. М. 1988. С. 72-99.
- Данилов Г. Исследования върху демографията на България // Сборник БАН. Кн. XXVI. София, 1931.
- Дебец Г. Ф., Левин М. Г., Трофимова Т. А. Антропологический материал как источник изучения воп-росов этногенеза // СЭ, 1952. № 1.
- Демидов С. М. О верованиях и обычаях туркмен, связанных с огнем // Исследования по этнографии туркмен. Ашхабад, 1965. С. 163–190.
- Демиденко Л. А. Культура и быт болгарского населения в УССР. (На материалах колхозов Болгард-ского района Одесской области). Киев, 1970.
- Демир С. Антропонимия греков Донецкой области Украины // Имя и этнос. М., 1996. С. 104-113.
- 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. 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.
- Демченко Н. А. Виноградарство и виноделие Молдавии в XIX – начале XX вв. Кишинев: Штиинца, 1978. 143 с.
- Денисов П. В. Этнокультурные параллели дунайских болгар и чувашей. Чебоксары: Чувашское книж-ное 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.
- 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.
- Дерменджи М. М. Село Червоноармейское (Кубей), Болградского района, Одесской области. Болг-рад, 1989.
- Деятельность архиепископа Иринарха в период управления им Кишиневской 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.
- 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 бъл-гарската 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 селжужски 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. // Бъл-гарска 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 ислямизационни-асимиляционните процеси в бъл-гарските земи през XV-XVII в. // Проблеми на развитието на българската народност и нация. София, БАН. 1988. С. 33-56.
- Димитров Стр. Гагаузкят 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. Виница – гр. Варна) // Украйна и България. Етнокултурни и етнолингвистични аспекти. София: Албатрос, 1999. С. 87-100.
- Димитров С. С. Практические аспекты становления национальных структур самоуправления Гагаузии // Материалы Междунар. 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 историческом контексте // БСП. Т. 3. Велико Търново: ВТУ «Св. св. Кирил и Методий», 1994. С. 341–350.
- Диханов В. Я. Календарна обрядовість болгар та гагаузів Південнон України. Автореф. дисс. ... канд. іст. наук. Київ, 2001. 18 с.
- Диханов В. Я. Свята Різдвяного поста у традиційному календарні болгар і гагаузів України // Етнічна історія народів Європи. Одеса, 2001. Вип. 8.
- Диханов В. Я., Шабашов А. В. Особливості традиційнон календарнон обрядовості гагаузів України // Етнонаціональний розвиток в Україні та стан українськон етнічності в діаспорі: сутність, реаліп конфліктності, проблеми та прогнози на порози XXI століття. Тези п'ятоп Міжнароднон науково-практич-нон конференціп 22-25 травня 1997 р. Кипв – Чернівці, 1997.
- 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. 1993. Бр. 4. С. 2.
- Дичев Т. Народните танци у «хасъл» гагаузите // Любородие. Издание на съюза на краеведите в Бъ-лгария. 1993. Бр. 4. С. 2.
- 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. Фонетика гагаузского языка // Дмитриев Н. К. Строй тюркских языков. М.: Восточная литература, 1962.
- Дмитриев Н. К. Гагаузские этюды // Дмитриев Н. К. Строй тюркских языков. М.: Восточная литера-тура, 1962.
- Дмитриев Н. К. К вопросу о словарном составе гагаузского языка // Дмитриев Н. К. Строй тюркских языков. М.: Восточная литература, 1962.
- Дмитриев Н. К. Долгие гласные в гагаузском языке // Исследования по сравнительной грамматике тюркских языков. I. Фонетика. М.: АН СССР, 1955. С. 203-207.
- Добрева Д. Житейски разкази и идентичност (По записи от с. Радуил, Самоковско) // БФ, 1994. № 5. С. 57–69.
- Добролюбовский А. О. Кочевники Северо-Западного Причерноморья в эпоху средневековья. Киев: На-укова думка, 1986.
- Добролюбовский А. О. Материалы по изучению этногенеза и истории кочевников Северо-Западного Причерноморья в X–XIV веках // Российский этнограф. № 17. М., 1993. С. 179-183.
- Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София: БАН, 1974. 497 с.
- Добруджански глас // Вестник. 28.VII. 1935. С. 2; 18. IX. 1935. С. 2.
- Донесения об испытаниях в Тираспольском уездном училище, Кишиневской гимназии и о болгар-ских народных училищах в Бессарабии, представленные попечителю округа ординарным профессором Новороссийского университета В. И. Григоровичем // Циркуляр Одесского уч. окр., Одесса, 1869. № 7. отд. II. С. 283-308.
- Донич А. Краткое собрание законов, извлеченных из царских книг // Арменпуло К. Местные законы Бессарабии. Одесса: Бутковский и Стамерев, 1908. 161 с.

- Докторов Хр. «Заешка игра» у гагаузите в Добрич // ИВАД, 1912. Кн. V. С. 5-6.
- 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.
- Драганов П. Д. Bessarabiana. Ученая, литературная и художественная Бессарабия. Алфавитный библиографический указатель. Кишинев: Типо-Литография Ф. П. Кашевского, 1911. Переиздано: Кишинев: Universitas, 1993. 284 с.
- 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 // Родопа. София, 1994.
- Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии / Сб. ст. под ред. В. Н. Басилова. М., 1986. 205 с.
- Дрига И. М. Караманлійські пам'ятки гагаузів // Східний світ. До 90-річчя Національно академії наук України. Кіпів, 2008. № 3. С. 190-202.
- Дримба В. Исследования по фонетике гагаузского языка (I-II) // Revue de linguistique. T. VI. 1961. № 2. Р. 239-258; T. VII. 1962. № 1. Р. 141-169;
- Дринов М. Историческое освещение в статистиката на народностите в источна част на Българското Княжество // ПС, 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.
- Дробижева 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, 1987. № 2.
- Дрон И. В. Современная топонимия гагаузского региона Молдавии / Автореф. дисс... канд. филол. наук. М., 1987.
- Дрон И. В. Гагаузские географические названия. Кишинев: 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. Кишинев: Штиинца, 1997. С. 109-114.
- Дрон И. В. Хронологизация и происхождение наименования *Кирсова* // Вопросы истории и культуры болгар Молдовы и Украины. Кишинев: Штиинца, 1997. С. 115-118.
- Дрон И. В. (*Dron I.*) *Комрат* – этнотопоним ногайского происхождения // Studii și cercetări. (Articole selecte). Chișinău: Pontos, 2001. Р. 152-158.
- Дрон И. В. (*Dron I.*) О географических названиях с окончанием *-лия* // Studii și cercetări. (Articole selecte). Chișinău: Pontos, 2001. Р. 277-279.
- Дрон И. (*Dron I.*) Кто такие гаджалы? (к вопросу гагаузского субэтнонима гаджал) // Studii și cercetări. (Articole selecte). Chișinău: Pontos, 2001. Р. 321-323.
- Дрон И. (*Dron I.*) Происхождение этнонима *читак* // Studii și cercetări. (Articole selecte). Chișinău: Pontos, 2001. Р. 324-327.
- Дрон И. (*Dron I.*) Названия гагаузских сел Молдавской ССР // Studii și cercetări. (Articole selecte). Chișinău: Pontos, 2001. Р. 327-338.
- Дрон И. (*Dron I.*) Гагаузская терминология по скотоводству молдавского происхождения // Studii și cercetări. (Articole selecte). Chișinău: Pontos, 2001. Р. 342-353.
- Дрон И. (*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, 2001. Р. 353-358.
- Дрон И. (*Dron I.*) Гагаузы: реальность или околонучный вздор // Studii și cercetări. (Articole selecte). Chișinău: Pontos, 2001. Р. 358-377.
- Дрон И. (*Dron I.*) О происхождении экзоэтнонима *тукан* // Studii și cercetări. (Articole selecte). Chișinău: Pontos, 2001. Р. 389-392.
- Дрон И. (*Dron I.*) Словарь гагаузских географических терминов. Chișinău: Pontos, 2001. 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., *Курголо С. С.* Современная гагаузская топонимия и антропонимия. Кишинев: Штиинца, 1989. 216 с.
- Дунайская баллада. Кишинев: Литература артистикэ, 1988.
- Дурбайло М. А. Гагаузские народные баллады с образом желтой змеи // СТ, 1990. № 2. С. 31–47.
- Дурбайло М. А. Сцзбашы (Предисловие) // Баллада тярляери. Кишинев: Штиинца, 1991. 190 с.
- 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 (Идерелес) и Димитровден (Касым): Генезис и семантика образов // Записки исторического факультета. Вып. 5. Одесса: Одесский державний університет, 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. Одесса: Одесский державний університет, 1998. С. 34-44.
- 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. Мещерякова. Кишинев: SSB, 1999. С. 177-198.
- Дыханов В. Я. Обряд жертвоприношения в традиционной духовной культуре болгар и гагаузов Украины // Украина и Болгария: вікі історично дружби (Материали міжнародно конференції, присвяченої 120-року визволення Болгарії від османського ига). Одеса, 1999. 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., 1999. С. 309.
- Дыханов В. Я. Традиционные системы календарных дат болгар и гагаузов // Археологія та етнологія Східно Європи: Матеріали і дослідження. Одеса, 2000.
- Дьячковская В. Л. Традиционный костюм Молдовы и Гагаузии. Особенности его декоративно-композиционного решения. Учебное пособие. Кишинев: Tipărit Totex-Lux, 2005. 176 с.
- 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 СССР. Кишинев, 1952. С. 86-89.
- Дяченко В. Д. Антропологический состав гагаузского народа (в связи с его происхождением) // Российский этнограф. Вып. 17. М., 1993. С. 199-204.
- Елиаде М. Сакралното и профанното. Превод Георги Ангелов. София: Хемус, 1998. 159 с.
- Еремеев Д. Е. Язык как этногенетический источник (из опыта лексического анализа турецкого языка) // СЭ, 1967. № 4.
- 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.
- Егунов А. Н. Местные гражданские законы Бессарабии. СПб.: Типография М. Эттингера, 1881. Изд. 2–е. 256 с.
- Этнография на България. Традиционна социано-нормативна култура. София: БАН, 1980. Т. I. С. 282–355.
- Этнография на България. Духовна култура. Т. III. София: БАН, 1985. 283 с.
- Этнографски проблеми на народната духовна култура. София: БАН, 1989.
- Жекова Н. Т. Функционирование и развитие гагаузско-русского двуязычия / Автореферат дисс... канд. филол. наук. М., 1990.
- Живков Т. Ив. Етнокултурно единство и фолклор. София, 1987.
- Жигульский К. Праздник и культура. М.: Прогресс, 1985. 330 с.
- Ждраков З. Проблема 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.

- 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.
- Задерацкий П. Э. Болгаре, поселенцы Новороссийского края и Бессарабии // Москвитянин, 1845. № 12. Ч. 6. Отд. 1. С. 159-187.
- 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. 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.
- Занетов Г. Българските колонии в Русия // ПС, 1892. Кн. XXXIX. С. 377-385.
- Занетов Г. Българските колонии в Русия. 3. Колониите в Бесарабия // Периодическое списание на българско книжовно дружество в Средец. Год. 9. Кн. XLVIII. Средец, 1895. С. 849-899.
- Занетов Г. Българското население в средните векове. Русе, 1902.
- Занетов Г. Едно пътувание от Цариград до Яш в Молдова // ПС. Кн. XVI. София: Държавна печатница, 1905. С. 391-403.
- Занетов Г. Български народни песни от с. Конгаз, Бесарабия // Списание на БАН, Кн. XLV. № 22. София, 1933. С. 121-144.
- Заринов И. Ю. Время искать общий язык (проблема интеграции различных этнических теорий и концепций) // ЗО, 2000. № 2. С. 3-18.
- Зарубежная тюркология. Вып. 1. М.: Наука, 1986.
- 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, 1999. 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, 1999. 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.
- Защук А. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Бессарабская область. 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.
- 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 // СЗ, 1934. № 5. С. 4-16.
- Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М.: Наука, 1991. 507 с.
- Зеленчук В. С. Очерки молдавской народной обрядности (XIX – начало XX вв.). Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1959. 96 с.
- Зеленчук В. С. Население Молдавии (Демографические процессы и этнический состав). Кишинев: Штиинца, 1973. 63 с.
- Зеленчук В. С. Население Бессарабии и Поднестровья в XIX в. Кишинев: Штиинца, 1979. 287 с.
- Зеленчук В. С. Народные традиции и современность. Кишинев, 1980.
- Зеленчук В. С., Лоскутова Л. Д. Новые гражданские праздники, обряды, ритуалы. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1984. 110 с.
- Зеленчук В. С., Полович 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. Кишинев, 1964. 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 // СЗ, 1973. № 3. С. 38-47.
- Златарски В. Какъв народ се разбира у Анна Комнина под израза «genos ti skitikon» // ИБИД (Известия на Българското Историческо Дружество) в София. 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). 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. // ИИД. Кн. II. 1911. С. 17-37.
- Златковская Т. Д. О происхождении некоторых элементов кукуерского обряда у болгар // СЗ, 1967. № 3. С. 36-46.
- Златковская Т. Д. К проблеме взаимодействия древнебалканских и древнеславянских культур: обряд сурвакания у болгар // СЗ, 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-Люблина, 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 античных социалистических стран «эйрене»). Ереван, 1979. С. 94-100.
- Златковская Т. Д. Некоторые проблемы этногенеза молдаван в свете данных их весенней обрядности // Этническая история и этнография восточных романцев. М., 1979. С. 106-126.
- Иванов И. С. Несколько слов о донесении г. профессора Григоровича о болгарских училищах въ Бесарабию // Иванов И. С. Сборник статей о некоторых выдающихся событиях въ современной жизни болгаръ. Изд. 2-е. Кишинев, 1900. С. 40-50.
- Иванов И. С. Краткий очерк болгарских колоний в Бессарабии // Записки Бессарабского областного статистического комитета. Т. 3. Кишинев, 1864.
- Иванов К. Българите в Бесарабия // Просвета. София, 1938-1939. № 4. С. 413-425.
- 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 Й. Българите в Македония. 2 изд. София, 1986.
- Иванов Ю. Г. Революционное движение в Молдавии (с 1895 по февраль 1917 г.). Кишинев, 1980.
- Иванова М. Екзогамно-родов кръг у българите // БЕ, София, 1998. № 3-4. С. 5-20.
- Иванова М. Екзогамно-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. Представата на гагаузите от Каварненско за Алексис човек Божи // Медиевистични ракурси: Топос и енигма в културата на православните славяни. София, 1993. С. 170-175.
- Иванова М. Писмени свидетелства за варненските гагаузки и техните шалвари // БФ, 2004. № 3. С. 83-94.
- Из рукописного наследия И. И. Мещеряку // История и культура болгар и гагаузов Молдовы и Украины. Сб. статей к 100-летию со дня рождения И. И. Мещеряку. Кишинев: «S.Ş.B.», 1999. С. 58-122.
- Из отчета Бессарабского церковного историко-археологического общества // КЕВ, 1912. №№ 28-29. С. 27.
- Инджиль. Инджиль яни Евангелионъ Инджиль иоанисинъ тарихи юзре. Издание на Британското и чуждестранно библиейско дружество. София, 1927.
- Инкулец Т. «Обычай земли» в Бессарабии. Кишинев, 1929.
- Иностранцев К. Хунну и гуны. Л., 1926. 152 с.
- Иречек К. И. История болгар / Пер. Ф. К. Бруна, В. Н. Палаузова. Одесса: Тип. Л. Нитче, 1878. 800 с.

Иречек К. Стари пътешествия по 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. Няколко бележки върху остатъците от Печенези, Кумани, както и върху тъй наречените народи Гагаузи и Сургути във днешна България // Периодическо списание на българско книжовно дружество в Средец. Год. VII, Кн. 32-33. Средец, 1889. С. 211-241.

Иречек К. Етнографически променения в България от основанията на Княжество // СбНУНК. Т. 5. София, 1891. С. 500-517.

Иречек К. Български дневник, 1879-1884. Т. I. София: Книгоизд. Хр. Г. Дановъ, 1930.

Иречек К. Пътвания по България / Превод от чешки Стоян Аргиров. София: Наука и изкуство, 1974. 1040 с.

Ириоглу И. Усні історії, як джерело дослідження соціально та тендерно історії болгар Північного Приазов'я першої половини ХХ ст. // БСП. Т. 9. Одеса: Друк, 2006. С. 321-327.

Историко-культурные аспекты этнографических исследований. М.: ИНИОН АН СССР, 1988. 152 с.

История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006. 748 с.

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.

История Молдавии. Документы и материалы. Т. 2. Устройство задунайских переселенцев и деятельность А. П. Юшневского. Кишинев, 1957.

История и культура болгар и гагаузов Молдовы и Украины. Сборник статей к 100-летию со дня рождения И. И. Мещерякова. Под ред. И. Ф. Грека. Кишинев: «S.Ş.B.», 1999. 276 с.

Итоги Всесоюзной переписи населения 1989 года по ССР Молдова. Статистический сборник. Т. 1. Кишинев, 1990. С. 100-101.

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 главния селища крайного // 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.

Кабакчиев Ст. Спомена за града Варна от времето на Кримската война (1853-1856 г.) // ИВАД, 3. 1910. С. 31-48.

Каварна от древността до Освобождението. София, 1984.

Каварна от 1878 до 1996 година. Т. II. / Съст. Ц. Генов, Д. Кисъев. София: Изд. на Отечествен фронт, 1987. 318 с.

К вопросу о гагаузской автономии // Сост. Юнку Р. Кишинев: Карта молдовеняскэ, 1990.

Кабузан В. М. Народонаселение Бессарабской области и левобережных районов Приднестровья (конец XVIII – первая половина XIX в.). Кишинев: Штиинца, 1974. 158 с.

Кабузан В. М. Заселение Новороссии (Екатеринославская и Херсонская губерния) в XVIII – первой половине XIX в. (1719-1859). М., 1976.

Кагаров Е. Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции. СПб., 1913. 326 с.

Календарни празници и обичаи на българите. Енциклопедия. София: Проф. Марин Дринов, 2000. 98 с.

Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. М.: Наука, 1973. 351 с.

Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М.: Наука, 1977. 355 с.

Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Летне-осенние праздники. М.: Наука, 1978. 293 с.

Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М.: Наука, 1983. 220 с.

Календарь и календарная обрядность народов Дагестана / Сб. ст. Составитель – З. Б. Разманова. Махачкала: АН СССР, 1987. 106 с.

Калякина-Каледина Т. Порядок слов в простом предложении в гагаузском языке. Автореферат дисс... канд. филол. наук. М., 1955.

Каниц Ф. Дунавска България и Балканът (прев. Т. Иванов) // Българска историческа библиотека. Т. I. София, 1932.

Кантемир Д. Описание Молдавии. Кишинев, 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.

Караиванов Н. Пруто-Днестровското Междуречие в границите на средновековна България. Болград, 1995.

Каравелов Л. Памятники народного быта болгар. М., 1861. 277 с.

Каракетов М. Д. Нормы обычного права и обычаи // Обычное право и правовой плюрализм в изменяющихся обществах. М., 1997.

Каракаш И. И. Правовой статус Гагаузии, как модельный образец межэтнических отношений в Евро-регионе 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.

Каранастас-Радова О. К. Гагаузы в составе задунайских переселенцев и их поселения в Буджаке (конец XVIII – первая четверть XIX вв.). Кишинев-Комрат: Комратский Гос. университет, 2001. 134 с.

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.

Кассо Л. Византийское право в Бессарабии. М.: Московский Университет, 1907. 71 с.

Карпат К. Х. Сельджукско-анатолийское происхождение гагаузов // ЭО, 1994. № 4. С. 36-43.

Карлов Г. И. Туркмены-огузы. (Материалы к этногенезу туркменского народа) // Известия Туркменского филиала АН СССР. Ашгабат. 1945. № 1. С. 3-9.

Кауенко И. Психологические особенности этнической идентичности подростков: проблемы и перспективы // Moldoscopie (probleme de analiză politică). № 1 (XXII). Chişinău, 2006. P. 36-67.

Кауенко 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.

Кауенко И., Гашпер Л. К проблеме этнического самоопределения подростков и юношей Молдовы // Этнографические исследования в Республике Молдова. История и современность. Кишинев: 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 основанията на щ. 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.

Кацаров, Лечев, Дечев и др. Извори за най-старата история и география на Тракия и Македония. София: БАН, 1949.

Квилинкова Е. Н. Теория «культурно-национальной автономии» в контексте современных проблем этнокультурного развития народов // Етнографічна спадщина е національне відродження. Тези доповідей та повідомлень міжнародно 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. С. 99-107.

Квилинкова Е. Н. Гагаузско-славянско-молдавские общности в русальной обрядности // Unitatea proroşului Republicii Moldova şi problema identităţii etnice: Materiale conferinţei din 4-5 mai 1999, rapoarturi şi comunicări. Chişinău, 2000. P. 136-139.

Квилинкова Е. Н. Тодоров день – гагаузский обряд // Мысль, Кишинев, 2000. № 1. С. 95-96.

- Квилинкова Е. Н. Культ волка у гагаузов // Мысль, Кишинев, 2000. № 2. С. 83–85.
- Квилинкова Е. Н. Специфика гагаузской новогодней обрядности // ЕИМИ, 2000. Т. I. С. 97–101.
- Квилинкова Е. Н. Гагаузско-белорусские параллели в новогодней обрядности // Белорусы в Молдове. Материалы Междунар. научно-практ. конф. Кишинев, 6–8 октября 2001 г. Минск: ИСПИ, 2001. С. 116–122.
- Квилинкова Е. Н. Весенние девичьи обычаи у гагаузов // Materialele confirintei științifice anuale a profesorilor IRI «Perspectiva». Chișinău, 2000–2001. С. 39–40.
- Квилинкова Е. Н. Общее и особенное в гагаузско-славянской русальной обрядности // Вестник Славянского Ун-та (ВСУ), Вып. 5. Кишинев, 2001. 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, 2001. Т. II. С. 92–95.
- Квилинкова Е. Н. Гагаузский народный календарь. Chișinău: Pontos, 2002. 184 с.
- Квилинкова Е. Н. Календарная обрядность гагаузов в конце XIX – начале XX вв. Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М., 2002. 28 с.
- Квилинкова Е. Н. Русали. Русалики. Пери // Музей. Традиции. Этничность. XX – XXI вв. Материалы Междунар. науч. конф., посвященной 100-летию Российского Этнографического музея. Санкт-Петербург–Кишинев: Nestor-Historia, 2002. С. 294–297.
- Квилинкова Е. Н. Празднование Масленицы у гагаузов // ВСУ, 2002. Вып. 6. 2002. С. 101–106.
- Квилинкова Е. Н. Роль масок, ряженья, одариваний и жертвований в гагаузской календарной обрядности // ЕИМИ, 2002. Т. III. С. 85–90, а также в: 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, 2002. Вып. 7. С. 70–82.
- Квилинкова Е. Н. Общие и региональные особенности гагаузской терминологии родства // ЕИМИ, 2003. Т. IV. С. 118–124.
- Квилинкова Е. Н. От составителя // Moldova gagauzların halk türkleri. Kişinçv: Инесса, 2003. С. 4–14.
- Квилинкова Е. Н. Гагаузские обычаи и обряды, связанные с животноводством // ВСУ, 2003. Вып. 10. С. 67–75.
- Квилинкова Е. Н. Генезис гагаузского народного календаря // ВСУ, 2003. Вып. 8. С. 121–130, а также в: 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, 2003. С. 149–151.
- Квилинкова Е. Н. Гагаузско-белорусские этнокультурные связи // «Беларусь – Молдова: На путях дружбы и сотрудничества». Материалы Международной научно-практической конференции г. Кишинев, 19 ноября 2002 г. Минск–Кишинев: ИСПИ, 2003. С. 111–117.
- Квилинкова Е. Н. Праздничный досуг // Беларусь – Молдова: взгляд молодежи в третье тысячелетие. Материалы международной научно-практической конференции. 28–29 апреля. Кишинев: Vector, 2004. С. 206–213.
- 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, 2004. С. 73–81.
- Квилинкова Е. Н. Гагаузы Молдовы и Болгарии (Сравнительное исследование календарной обрядности, терминов родства и фольклора). Chișinău: Pontos, 2005. 308 с.
- Квилинкова Е. Н. Усыновление и опекуновство в соционормативной культуре гагаузов // ЗЖ, 2005. № 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 «Кайндльські читання». Чернівці: Прут, 28–29 травня 2005 р. С. 227–234.
- Квилинкова Е. Н. Некоторые элементы обычного права гагаузов, связанные с семейно-брачными отношениями // ЗЖ, 2005. № 8 (165). С. 55–58.
- Квилинкова Е. Н. О регламентации положения женщины в обычном праве гагаузов // ЗЖ, 2005. № 9 (166). С. 27–31.
- Квилинкова Е. Н. Славянские термины родства в гагаузском языке // Славянские чтения. (Выпуск 3). Материалы науч.-теор. конф. Кишинев: Слав. Универс., 2005. 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., 2005. 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: AAP, 2005. P. 143–150.
- Квилинкова Е. Н. Формы наказания в Бессарабии в XIX в. за различные виды преступлений // ЗЖ, 2005. № 7 (164). С. 51–53.
- Квилинкова Е. Н. Отражение элементов обычного права в гагаузском фольклоре // ЗЖ, 2005. № 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, 2005. P. 98–104.
- Квилинкова Е. Н. Некоторые вопросы идентификации и идентичности гагаузов // ЕИМИ, 2006. Т. VI. С. 98–103.
- Квилинкова Е. Н. Роль семьи и сельской общины в сохранении народных традиций // ЗЖ, 2006. № 1 (170). С. 52–53.
- Квилинкова Е. Н. Обычай наследования у гагаузов // ЗЖ, 2006. № 6 (175). С. 54–57.
- Квилинкова Е. Н. Разновидности наказаний за преступления и проступки согласно Обычному праву гагаузов // ЗЖ, 2006. № 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. Кишинев: Buziness-Elita, 2006. 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. Кишинев: Buziness-Elita, 2006. С. 341–363.
- Квилинкова Е. Н. Народные и православные календарные праздники // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат–Кишинев: Pontos, 2006. С. 629–683.
- Квилинкова Е. Н. О некоторых особенностях терминов родства и народных песен гагаузов Молдовы и Болгарии // Этнологіята вчера, днес и утре (Изследования, посветени на 65-годишния юбилей на доц. д-р Николай Иванов Колев). Университетско издателство «Св. св. Кирил и Методий». Велико Търново, 2006. С. 413–436.
- Квилинкова Е. Н. Гагаузские календарные обычаи и обряды, связанные с водой, растительностью и огнем // На перехрестях світової науки. Матеріали III Міжнародного наукового конференції «Вікно в Європейську науку», присвяченою 140-річчю від дня народження Р. Ф. Кайндля. Чернівці: Прут, 2006. 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, 2006. P. 91–97.
- Квилинкова Е. Н. Типы семьи у гагаузов в XIX – первой половине XX в. // ЗЖ, 2006. № 10 (179). С. 50–55.
- Квилинкова Е. Н. О принципе двойной самоидентификации гагаузов в прошлом и настоящем // ЗЖ, 2006. № 11 (180). С. 36–44; а также в сборнике: 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., 2006. С. 264–283.
- Квилинкова Е. Н. Образ волка и волчьих праздники – символ гагаузской этничности или общеканское 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, 2006. С. 98–102.
- Квилинкова Е. Н. Гагаузские песни религиозного содержания как источник знания по истории христианства // Етнос, культура, духовність. Матеріали III Міжнародного науково-практичної конференції «Інноваційні моделі розвитку туристичної інфраструктури Укрпінні. Буковинське та світове старообрядництво: історія, культура, туризм». Чернівці, 23-24 вересня 2006 р. Частина 2. Чернівці: Прут, 2006. 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, 2006. P. 142–153.
- Квилинкова Е. Н. О языковой и этнической идентификации гагаузов Греции // Revista de etnologie și culturologie. Chișinău, 2006. P. 279–290.
- Квилинкова Е. Н. Методы и методика сбора полевого материала по календарной обрядности // Иван Франко і Буковина. Матеріали Міжнародного науково-практичного конференції, присвяченою 150-річчю від дня народження Івана Франка. Чернівці: Прут, 2006. С. 243–248.

Квилинкова Е. Н. Традиционная духовная культура гагаузов: этнорегиональные особенности. Кишинев: Buziness-Elita, 2007. 840 с.

Квилинкова Е. Н. Праздник «Hederleż» у гагаузов и обряд жертвоприношения животного (kurban) // Наука и общество. Кишинев: Парагон, 2007. С. 105–107.

Квилинкова Е. Н. Гагаузская календарная обрядность: межэтнические языковые влияния (По материалам рождественского и новогоднего фольклора) // Наука и общество. Кишинев: Парагон, 2007. 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, 2007. С. 327–331.

Квилинкова Е. Н. Обычное право гагаузов XIX – первая половина XX в. // Русин. Международный исторический журнал. Кишинев: «ELENA-V.I.», 2007. № 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, 2007. 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, 2007. 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, 2007. 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, 2007. 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, 2007. 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, 2007. Р. 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. Кишинев, 16 ноября. 2007 г. Кишинев: CEP USM, 2007. 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, 2007. С. 195–212.

Квилинкова Е. Н. Украинское влияние в рождественско-новогодней обрядности гагаузов Приазовья // Видатні науковці Черновицького університету: А. Ф. Кайндль. Матеріали 5 Міжнародно науковп конференції Кайндлевские читання. 16–17 травня, 2008. Частина 1. Черновцы, 2008. С. 69–71.

Квилинкова Е. Н. Приметы и гадания в гагаузском народном календаре // Revista de etnologie și culturologie. Vol 2. Chișinău, 2007. Р. 100–104.

Квилинкова Е. Н. Идентичность гагаузов в прошлом и настоящем // Традиционная культура. № 1. М., 2008. 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, 2008. С. 80–94.

Квилинкова Е. Н. Традиционные способы выявления и наказания виновных у гагаузов // ЖЗ, 2008. № 10. С. 48–53.

Квилинкова Е. Н. Магия и колдовство у гагаузов // Этносоциология и этносоциологи. Исследования, поиски, воспоминания. М.: Старый сад, 2008. С. 215–227.

Квилинкова Е. Н. Гагаузские религиозные песни как одна из разновидностей народных молитв // Revista de etnologie și culturologie. Vol. 3. Chișinău, 2008. Р. 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., 2008. С. 80–84.

Квилинкова Е. Н. Магия, заговоры, заклинания и обереги у гагаузов // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 4. Материалы к III-му Российско-Молдавскому симпозиуму «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов». М.: Старый сад, 2008. С. 339–372.

Квилинкова Е. Н. Этнокультурные влияния в календарной обрядности и в фольклоре гагаузов // От языкового многообразия к полиэтничному и мультикультурному образованию. Материалы международной конференции, 5–6 декабря 2006 года. Кишинэу: Vector, 2008. С. 191–201.

Квилинкова Е. Н. Исторические и этнографические источники по традиционной духовной культуре гагаузов // Revista de istorie a Moldovei. Chișinău, 2008. № 1. Р. 53–62.

Квилинкова Е. Н. Региональные особенности традиционной духовной культуры гагаузов Автореферат дисс. ... доктора хабилитат исторических наук. Кишинев, 2008. 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, 2008. С. 406–443.

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, 2009. 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, 2009. С. 347–376.

Квилинкова Е. Н. Вибодображення традиційних норм і цінностей в гагаузькому фольклорі // Тези доповідей VII Міжнародно науковп конференції «Українська культура в історичному розвитку та державотворенні», присвячено 170-річчю від дня народження Павла Чубинського. Кипв: «Кипвський Університет», 2009. С. 71–72.

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, 2009. № 1. С. 100–111.

Квилинкова Е. Н. Сохранность традиционных знаний гагаузов о целебных растениях // Материалы конференции «Сохранение культурного наследия». Кишинев, 25 сентября 2008 г. Кишинев, 2009. С. 227–331.

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, 2009. 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, 2009. С. 561.

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. Кишинев: Vector, 2004. С. 106–119.

Квилинкова Е. Н., Сакович В. А. Национальная культура и глобализация // Славянские чтения. Вып. 3. Материалы науч.-теор. конф. Кишинев, 2005. С. 61–70.

Квилинкова Е. Н., Сакович В. А. Проблема сохранения культурного своеобразия // На перехрестях світовп науки. Матеріали III Міжнародноп науковп конференції «Вікно в Європейську науку», присвяченоп 140-річчю вид 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.

Келіпто В. Роль громадськп організації «Халк Бірлії» у громадськп русі в Україні // Круглий стол «Тюркомовні народи України» (мови та культури татар, гагаузі, урумів, карапмів і кримчаків) у межах конференції «Феномен А. Кримського у світовій науці (до 135-річчя від дня народження)». Кипв: Видавничий Дім Дмитра Бурого, 2005. С. 78–80.

- Кебакчиев Ст. Спомени за града Варна от времето на Кримската война (1853-1856 г.) // ИВАД, 1910. 3. С. 31-48.
- Келар С. П. Скарби Буджацького краю: Дещо про гагаузькі народні казки // Відродження, 1993. № 10. 21 с.
- Келар С. П. Роль і місце гагаузької літератури в сьогодишньому 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)». Кієв: Видавничий Дім Дмитра Бураго, 2005. С. 85-88.
- Кёппен П. Хронологический указатель материалов для истории инородцев Европейской России. СПб.: Изд-во АН, 1861. VI. 510 с.
- 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)». Кієв: Видавничий Дім Дмитра Бураго, 2005. С. 57-59.
- Киссв А. Возрождение болгар Украины. Одесса: Optimum, 2006. 288 с.
- Кишиневские епархиальные ведомости.
- Киранов С. Борьба приходского священника с предрассудками и суевериями прихожан-болгар // КЕВ, 1875. № 21. С. 770-788; № 22. С. 818-823.
- 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.
- Климович М. Праздники и посты ислама. М.: ОГИЗ, 1941.
- Кляшторный С. Г. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М.: Наука, 1964. 214 с.
- Кляшторный С. Г. Кипчаки в рунических надписях // Turcologica. 1986. К восьмидесятилетию академика А. М. Кононова. Л., 1986.
- Кнауэр Ф. И. Раскопки в Аккерманском уезде Бессарабской губернии // Труды XI Археологического съезда. Т. II. М., 1902. С. 150-151.
- 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.
- Ковв И. Турецкий народный весенний праздник «Идреллез» (По материалам из деревни Севар Разградского округа Болгарии) // СЭ, 1963. № 1. С. 128-130.
- Ковв И. Следы от бита и езика на прабылгарите в нашата народна култура // Етногенезис и культурно наследство на българския народ. София, 1971.
- 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.
- Коларова Й. Из гагаузкия фолклор на с. Олпаша, Одринско (Материали) // Филология. София, 1982. № 10-11. С. 108-114.
- Коларова Й. Звательната 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 // Украина и България. Етнокультурни и етнолингвистични аспекти. София: Албатрос, 1999. С. 70-86.
- Колев Н. Календарни празници и обичаи у българите в Бесарабия и Южна Русия // БСП. Т. 2. Велико Търново, 1993. С. 247-263.
- Колев Й. К. Българите извън България 1878-1945 г. София, ТАНГРА ТанНакРа ИК, 2005.
- Колева Д. Музиканият фолклор на гагаузите от с. Червенци – Варненска област // Дайджест на учителя музикант. Варна, 1998. С. 5-30.
- Колева Т. А. За происхождения на пролетните момински обичаи // Проблеми на българския фолклор. София, 1972. С. 367-372.
- Колева Т. А. Весенние девичьи обичаи 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. Средневековните карти като извор за българската история // Помощни исторически дисциплини. Т. IV. София, 1986. С. 158-159.
- Коледаров П. Втората българска държава в старинните карти от XII-XIV век // Списание Векове. Кн. 4. София, 1973.
- Колесник В. А. Личные имена и прозвания болгарских поселенцев Юга Украины // Имя и этнос. М., 1996.
- Колпаков Е. М. Этнос и этничность // ЭО, 1995. № 5. С. 13-23.
- Колца Е. Орфография гагаузского языка // Орфография тюркских литературных языков. М., 1973.
- Колца Е. Образование сложных слов в гагаузском языке // Исследования по лексикографии и лексикологии. Кишинев, 1973.
- Колца Е. Язык гагаузов: от современного к древнему // Педагогический журнал. Кишинев, 1999. № 1-2. С. 55-59.
- Комнина А. Алексиада. Вступительная статья, перевод и комментарий Я. Н. Любарского. М.: Наука, 1965.
- 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.
- Конский А. Простонародные праздничные обычаи в Бессарабии // КЕВ, 1870. № 23.
- Косвен М. О. Авункулат // СЭ, 1948. № 1. С. 3-46.
- Косвен М. О. Семейная община (Опыт исторической характеристики) // СЭ, 1948. № 3. С. 3-32.
- Косвен М. О. Семейная община и патронимия. М. Из-во АН СССР, 1963. 218 с.
- Косвен М. О. Патронимия и ее роль в истории общества. М.: Наука, 1964. 10 с.
- Косвен М. О. Кто такой крестный отец // СЭ, 1963. № 3. С. 104-109.
- Кормушин И. В. Орхоно-енисейских надписей язык // Языки мира. Тюркские языки. М., 1997.
- Корнилович А. Статистическое описание Бессарабии собственно так называемой или Буджака с приложением Генерального плана его края / Иад. Аккерманского земства. Аккерман, 1899.
- Короглы Х. Г. Огузский героический эпос. М.: Наука, 1976.
- Короглы Х. Г. Взаимосвязи эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана. М.: Наука, 1983. 336 с.
- Короглы Х. Г. К тюркско-венгерским фольклорным связям // СТ, 1988. № 3. С. 24-29.
- Королева Э. А. Кэлушары // СЭ, 1991. № 5. С. 27-35.
- Котенко В. И. Сущность гармонии слова. Некоторые нерешенные проблемы фонетики и фонологии // Педагогический журнал. Кишинев, 1999. № 1-2. С. 37-54.
- Кочубинский А. Материалы для этнографии болгар // Записки Одесского общества истории древностей. 1889. Т. 15. С. 828-840.
- Краев Г. Бабинден. Български празници и обичаи. София, 1985.
- Краткая история Болгарии. С древнейших времен до наших дней. М.: Наука, 1987. 568 с.
- Кристиогло И. Динамика региональных этнополитических процессов на примере Гагаузии (Гагауз Ери) // Unetatea Poporului Republicii Moldova si Problema Identitatii Etnice. Kisinau: Departamentul Relatii Nationale si Functionarea Limbilor. Chişinău, 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.
- 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.
- Кръстанов 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.
- Кръстанов К. Традиции на трудово взаимопомощ в българското село. София, 1986.
- Кръстева-Благова Е. Сватбени обичаи на гагаузите в България // БЕ, 2000. Бр. 1. С. 45-61.
- Кръжановска К. П., Русев Е. М. Устроство заднайскайк перевселенцев в Бессарабии и деятельность А. П. Юшневского. Сборник документов. Т. II. Кишинев: Госиздат Молдавии, 1957.
- Кузев Ал. Коренното население на гр. Варна от XIV до началото на IX век // ИВАД, 1963. 14. С. 80-92.
- Кулаковский Ю. История Византии. Т. 1-3. Киев, 1912-1915.
- Култура и быт народов зарубежной Европы. Этнографические исследования / Под ред. Токарева С. М.: Наука 1967. 256 с.

Курдиновский В. Къ достопримечательному дню в жизни сельского пастыря протоерея Димитрия Георгиевича Чакира Настоятеля Троицкой церкви с. Исерлия, Аккерманского уезда, Бессарабской губернии, Кишиневъ: Епархіальная типография, 1913.

Курдинов М. Ми – гагаузи. (Запорожье. Самиздат). Тов. «Поліград», 2006. 54 с.

Курдова С. Бессарабските българи в Болградско – исторически и лингвистични бележки // БСП. Велико Търново. 1994. Т. 5.

Курогло С. С. Свадьба и свадебный фольклор гагаузов // Женурь ши спечий фолклориче. Кишинэу: Штиинца, 1972. С. 149-162.

Курогло С. С. Изменения в гагаузской семейной обрядности // VIII конференция молодых ученых Молдавии. Тезисы докладов. Кишинев: Штиинца, 1972. С. 63-64.

Курогло С. С. Гагаузские обряды, связанные с рождением ребенка (XIX – начало XX вв.) // Известия АН МССР: серия обществ. наук. Кишинев, 1973. № 2. С. 91-93.

Курогло С. С. Поминальные обряды и обычаи гагаузов в XIX – начале XX вв. // Известия АН МССР: серия обществ. наук. Кишинев, 1975. № 3. С. 79-83.

Курогло С. С. Личные имена у гагаузов // Историческая ономастика. М., 1977. С. 180-188.

Курогло С. С. Гагаузские обычаи, обряды и верования, связанные со смертью и похоронами // Известия АН МССР: серия обществ. наук. Кишинев, 1977. № 1. С. 88-90.

Курогло С. С. Изменение духовного облика гагаузского крестьянства за годы Советской власти // Известия АН МССР: серия обществ. наук. Кишинев, 1979. № 2. С. 86-94.

Курогло С. С. Семейная обрядность гагаузов в XIX – начале XX вв. Кишинев: Штиинца, 1980. 138 с.

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. 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. Обычаи, связанные с рождением и воспитанием детей // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006. С. 589-601.

Курогло С. С. Свадебная обрядность // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006. С. 602-628.

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., 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 «manca»: этнокультурные параллели и эксклюзивы // Revista de etnologie şi culturologie. Vol. 4. Chişinău, 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. Кишинев, 1975.

Курогло С. С., Филимонова М. Ф. Прошлое и настоящее гагаузской женщины. Кишинев: Карта молдовеняскэ, 1976. 76 с.

Курочкин А. Источники календарного праздника Николы зимнего: украинско-болгарские параллели // БСП. Т. 9. Одеса: Друк, 2006. С. 225-235.

Курылев 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.

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 identităţii etnice, Chişinău, 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.

Кръстанова К. Традиции на трудово взаимопомощ в българското село. София, 1986.

Кръстева-Благова Е. Сватбени обичаи на гагаузите в България // БЕ, 2000. Бр. 1. С. 45-61.

Кънчов В. Из Мала Азия // Български преглед. Год. IV. Кн. III. 1899. С. 52-102.

Леви-Строс К. Структурная антропология. Пер. с франц. М.: Наука, 1983. 536 с.

Левин Ю. И. Об описании системы терминов родства // СЭ, 1970. № 4.

Лежан Г. М. Этнография европейской Турции // Этнографический сборник, издаваемый императорским русским географическим обществом. Вып. VI. СПб., 1864.

Лукиянец О. С. Русские исследователи и молдавская этнографическая наука в XIX – начале XX века. Кишинев: Штиинца, 1986. 112 с.

Лукиянец 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.

Лукиянец О. С. Этническая идентификация населения Бессарабии (первая пол. XX века) // Этнографические исследования в Республике Молдова. История и современность. Кишинев: Buziness-Elita, 2006. С. 13-44.

Лукиянец О. С. Еще раз о самоидентификации. Из истории изучения традиционно-бытовой культуры молдаван Поднестровья (первая пол. XX века) // Этнографические исследования в Республике Молдова. История и современность. Кишинев: Buziness-Elita, 2006. С. 45-73.

Лукиянец О. С. Традиции и инновации в народной культуре // Этнографические исследования в Республике Молдова. История и современность. Кишинев: Buziness-Elita, 2006. С. 135-161.

Лукиянец О. С. Коллективные представления народов Бессарабии друг о друге (первая половина XX века) // Этнографические исследования в Республике Молдова. История и современность. Кишинев: Buziness-Elita, 2006. С. 175-191.

Лурье С. В. Историческая этнология. 2-е изд. М.: Аспект Пресс, 1998. 448 с.

Мамонтова Н. Н. Проблемы изучения традиционных форм культуры и понятие «народное искусство» // Научные чтения памяти В. М. Василенко: Сб. статей. Вып. I. М.: Наука, 1997.

Малай К. Приход Чок-Мейдан Бендерского уезда // КЕВ, 1875. № 20. С. 734-746; № 22. С. 830-843; № 24. С. 908.

Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. М.-Л., 1951. 452 с.

Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.-Л., 1959.

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.

Манов А. Обичаи на гагаузите във Варна // ИВАД, 1910. З. С. 24-30.

Манов А. Обичаи на гагаузите във Варна // ИВАД, 1911. 4. С. 108-111.

Манов А. Потеклото на гагаузите: техните обичаи и нрави. В две части. Варна, 1938. 183 с.

Манолова М. Г. Правното положение на българска община през последните десятилетия на османското владичество // Известия на Института за правни науки. Т. XXI. София, 1967.

Маргос А. Данни за етнически състав на селища във Варненско, Балчишко и Хаджиоглу Пазарджишко през 1880 г. // ИИМ, 1984. Т. 20. С. 135-141.

Маринов В. Делиорман. Областно георграфско изучаване. 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. По въпроса за 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. Произход и историческа съдба на българското население в Лудогорието XIV – XIX в. София, 1988.

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. 60-8-611.

Маринов В. За етнокултурните приноси на българското животновъдство // Етногенезис и културно наследство на българския народ. София, 1971.

Маринов В. На гости у бесарабските българи. София: Отечество, 1988. 112 с.

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.

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.

Макаренко П. П. Очерки истории виноградарства Бессарабии и Левобережного Поднестровья. Кишинев, Штиинца, 1988. 261 с.

Марков Г. Е. Материалы по этнографии гагаузов // Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. Вып. XXIII. М.: АН СССР, 1953. С. 26-39.

Маркова Л. В. Поселения и жилище болгар-переселенцев в Бессарабии // Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. М., 1955. Вып. 24. С. 3-18.

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, 1960. С. 6–109.

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, 1960.

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. Кишинев, 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. 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. Болгары-мусульмане (помаки) // Этнические меньшинства в современной Европе. М., 1997. С. 131-171.

Маркова Л. В., Маруневич М. В. Жилище народов Пруто-Днестровского междуречья // Традиционное жилище народов России: XIX – начало XX в. М., 1997.

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, 2009. С. 23-68.

Маруневич М. В. К вопросу о пережиточных формах заключения брака у гагаузов // Известия АН МССР: серия обществ. наук. Кишинев, 1965. № 1. С. 31-36.

Маруневич М. В. Народное жилище гагаузов Чадыр-Лунгского района Молдавской ССР (на материалах сел Баурчи, Бешалма, Башкиой, Джолтай, Казакляя) // Археология, этнография и искусствоведение Молдавии. Кишинев, 1968.

Маруневич М. В. Традиционная свадебная обрядность у гагаузов Молдавской ССР // Этнография и искусство Молдавии. Кишинев: Штиинца, 1972. С. 177-186.

Маруневич М. В. Некоторые черты традиционной усадьбы гагаузов Бессарабии конца XIX – начала XX вв. // Тезисы докладов VIII конференции молодых ученых Молдавии. Кишинев, 1972.

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., 1979.

Маруневич М. В. Поселение, жилище и усадьба гагаузов Южной Бессарабии в XIX – начале XX в. Кишинев: Штиинца, 1980. 168 с.

Маруневич М. В. Материальная культура гагаузов XIX – начало XX в. Кишинев: 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. К вопросу о значении этнографических параллелей в работах И. И. Мещерюка // История и культура болгар и гагаузов Молдовы и Украины. Кишинев: «S.Ş.B.», 1999. С. 48-57.

Маруневич М. В. Гагаузоведение: становление, современное состояние, ближайшие перспективы // Сборник научных трудов. Т. 2. История. Этнография. Образование. Культура. Комрат: Комрат. Гос. ун-т, 1999. С. 5-11.

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. Кишинэу: Departamentul Relatii Nationale si Functionarea 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, 2003. 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, 2003. С. 15-19.

Маруневич М. В. Особенности одежды гагаузов // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006. С. 684-707.

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, 2000. С. 26–44.

Матеева В. Културни 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, 2000. С. 34-41.

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.

Междисциплинарные исследования в контексте социально-культурной антропологии: Сборник в честь Ю. В. Арутюняна / Отв. ред. М. Н. Губогло. М.: Старый сад, 2004. 406 с.

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.

Местные законы Бессарабии. Перевод Ручной книги законов или так называемого Шестикинья, собранного отовсюду и сокращенного достопочтенны Немофилактом и Судью в Фесалонике К. Арменпуло 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.

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.

Мещерюк И. И. Болгарские и гагаузские поселения Бессарабии в 20-х годах XIX столетия // Учебные записки Кишиневского Государственного университета. Т. II. Гуманитарные науки. Кишинев, 1950. С. 75-85.

Мещерюк 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.

Мещерюк И. И. Антикрепостническая борьба гагаузов и болгар Бессарабии в 1812–1820 гг. Кишинев, 1957.

Мещерюк И. И. Переселение болгар в Южную Бессарабию 1828-1834. (Из истории развития русско-болгарских дружеских связей). Кишинев: Карта молдовеняскэ, 1965.

Мещерюк И. И. Социально-экономическое развитие болгарских и гагаузских сел в Южной Бессарабии (1808–1856). Кишинев: АН МССР, 1970. 341 с.

- Мещеряков 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: Марин Дринов, 2005. 77 с.
- Миланов Е. Динамика на идентичността на гагаузите в Бесарабия // БСП. Т. 7. Велико Търново: Университетско издателство «Св. св. Кирил и Методий», 2000. С. 319-333.
- Миланов Е. Регионални и етнокултурни български общности зад граница // Аспекти на етнокултурната ситуация. Осем години по-късно, София: Асоциация АКЕС-София, 2000. 118-179.
- Милева В. Г. Порядок слов в вопросительных предложениях // Сборник научных трудов. 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, 1906. № 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.
- Милиш Н. Гагаузите. Гагаузката проблематика в българската историография. София: ДИОС, 2001.
- Милиш Н. Още един поглед върху родословието на рода на Михаил Чакир // Болградската гимназия. Сборник по случай 135 години от откриването и. София: КПЦ «Васил Априлов», 1993. С. 219-227.
- Милиш-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.
- Минцес Б. Как да се изучи България в социално-стопанско отношение // СбНУ, 1898. Т. XV.
- Митяев Кр. Шкорпил К. и Х. 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.
- Мифы народов мира: Энциклопедия в 2-х т. Т. I. М., 1991, 671 с.; Т. II. М., 1992. 719 с.
- Мичев Н. Речник на имената и статута на населените места в България. 1878-2004. София: Петър Берон, 2005. 406 с.
- Михайлова-Мръвкарлова М. Регистър за облагане на раята 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).
- Мкртумян Ю. И. Основные компоненты культуры этноса // Методологические проблемы исследования этнической культуры. Материалы симпозиума. Ереван: АН АрмССР, 1978. С. 42-46.
- 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 К. Одринските гагаузи // Архив за поселищни проучвания. Год. I. Кн. IV. София, 1938. С. 51-61.
- 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. Вероятни и мними остатъци от езика на Аспаруховите българи в новобългарската реч // Годишник на Софийския университет. Историко-филологически факултет. 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. Потекло и състав на среднобългарско «Белгоуне», прекоръ на царь Асень I // Историческо списание. Клон историко-филологически и философско-обществен. Кн. XIV. № 22. София, 1933. С. 48-66.
- Молдаване. Очерки истории, этнографии, искусствоведения. Кишинев: Штиинца, 1977. 458 с.
- Молдавский фольклор. Кишинев: Картия молдовеняскэ, 1976. 208 с.
- Моллова М. Восточнородопский турецкий диалект (фонология) и его отношение к другим тюркским языкам и диалектам огузской группы. Автореф. дисс. ...канд. филол. наук. М., 1974.
- Москов М. Към въпроса за печенежско-куманския суперстрат в български език // Известия на Института за български език. 8. София, 1962.
- Мотузенко В. Д. О языковом взаимодействии в Буджаке (на материалах микропонимии) // Российский этнограф. № 17. М., 1993. С. 205-223.
- Москова Д. Обичайно право // Пирински край. София, 1980.

- Мошков В. А. Материалы к изучению гагаузского наречия тюркского языка // Известия общества археологии, истории и этнографии. Т. 13. Казань, 1895.
- Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда. Этнографические очерки и материалы // Этнографическое обозрение (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 бесарабских гагаузов // Образцы народной литературы тюркских племен, изд. В. Радловым. Ч. X. СПб., 1904.
- Мошков В. А. Турецкие племена на Балканском полуострове // Известия русского географического общества. Т. 40. Вып. 3. М., 1904.
- Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда. Этнографические очерки и материалы. (Изд. с сокращениями). Кишинев: Tipog. Centrală, 2004. 494 с.
- Муродов О. Представления о джах у таджиков средней части долины Зеравшана // СЭ, 1973. № 1. С. 148-155.
- Муртазаев 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.
- 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, 1999. 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, 1999. С. 85-86.
- Мутафова Кр. Теории и гипотезы за гагаузите // БСП. Т. II. Велико Търново: Издателство АСТА, 1993. С. 94-109.
- Мутафчиев П. Мнимото преселение на селджушки турци в Добруджа през XIII век и легендите за Сарь-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. С. 607-747.
- Мутафчиев П. Книга за българите. София, 1987.
- Мутафчиев П. История на българския народ. София, 1992.
- 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.
- Мыславский К. А. Исторический очерк гимназии императора Александра III в Болграде. Болград, 1905.
- Накко О. Из бесарабской старины. Очерки и рассказы. Кишинев: Картия молдовеняскэ, 1970.
- Налчаджян А. А. Этнопсихология. Второе изд. СПб., 2004. 384 с.
- Народы Средней Азии и Казахстана. Т. I. М.: АН СССР, 1962, 766 с.; Т. II. М.: АН СССР, 1963. 777 с.
- Народы Европейской части СССР. Т. II. М.: Наука, 1964.
- Народы и религии мира: Энциклопедия. М., 1998. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. 928 с.
- Народы Зарубежной Европы. Т. I. М., 1964.
- Народы Кавказа. Т. I. М.: АН СССР, 1960. 610 с.
- Народы Поволжья и Приуралья. Историко-этнографические очерки. М.: Наука, 1985. 239 с.
- Невелева С. Л. Мифология древнеиндийского эпоса. М.: ГРВЛ, 1975. 118 с.
- Недялков Д. Х. Общото и различното в празничната система на мохамеданите и алианите от Герловско Котловина. Велико Търново: ВТУ, 1973. 62 с.
- Нейков Б. Факийско предание. Сборки от народния живот. София, 1985.
- Нестерова Л. С. Специфика адаптации этнорегиональных групп Республики Молдова к изменяющемуся миру // Этнорегиональные модели адаптации (постсоветские практики). М.: Типогр. ООО Интерпринт, 2008. С. 345-368.
- Нефталимов Е. Из села Гайдар Бендерского уезда. Письмо в редакцию // КЕВ, 1872. № 14. С. 446-448.
- Нефталимов Е. Посещение Его Преосвященством Преосвященнейшим Павлом, Епископом Кишиневским 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.
- Никишевков 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. Татаро-български отношения през средните векове с оглед царуването на Смилеца. София, 1921.

Ников П. Татаро-български отношения през средните векове с оглед към царуването на Смилеца. Годишник на Софийския университет Историко-филологически факултет. София, 1921

Ников П. Из близкото минало на Варна // ИВАД, 1921. 7. С. 93-108.

Ников П. Бележки за югоизточна България през епохата на Тертеровци // Периодическо списание. Т. 70. Средец, 1909.

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.

Николаев Вс. Потеклото на Асеновци етническият характер на основаната от тая държава. София, 1964.

Никогло Д. Е. Традиционна пища гагаузов (историография проблеми) // Ştiinţa. Chişinău, 1996. № 1. С. 11.

Никогло Д. Е. К вопросу о сочетании аграрных и скотоводческих элементов в обрядовой пище гагаузов // 3-lea simpozion naţional de istorie şi retrologie agrară a Moldovei. Chişinău, 23-24 octombrie 1998 an. Chişinău, 1998. P. 40-41.

Никогло Д. Е. Национально-специфические особенности традиционной пищи гагаузов // Педагогический журнал. Кишинев, 1999. №№ 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, 1999. С. 89-98.

Никогло Д. Е. Этническая специфика системы питания гагаузов // ЕИМИ, 2000. Т. I. С. 94-96.

Никогло Д. Е. Традиционна 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, 2002. Т. II. С. 89-91.

Никогло Д. Е. Границы общего и особенного в системе питания гагаузов // ЕИМИ, 2002. Т. III. С. 80-84.

Никогло Д. Е. Хлеб в системе семейной обрядности гагаузов // ЕИМИ, 2003. 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: Комрат. Гос. ун-т, 2003. 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.: 2003. С. 116-118.

Никогло Д. Е. Система питания гагаузов в XIX – начале XX века. Кишинев: Elena-V.I., 2004. 212 с.

Никогло Д. Е. Традиционные алкогольные напитки гагаузов в обычаях, обрядах и в повседневном быту // Славянские чтения. Вып. 3. Материалы научно-теоретической конференции. Кишинев: Славян. ун-т, 2005. С. 35-41.

Никогло Д. Е. Выявление этнической специфики в традициях питания гагаузов // Этнографические исследования в Республике Молдова. История и современность. Кишинев: Buziness-Elita, 2006. С. 507-517.

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, 2006. С. 89-92.

Никогло Д. Е. Традиционные напитки гагаузов // 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. 284-300.

Никогло Д. Е. Традиции питания // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006. С. 708-740.

Никогло Д. Е. Этническая специфика традиционной культуры гагаузов (по материалам исследований второй половины XIX – начала XXI вв. Историографический обзор) // Revista de etnologie şi culturologie. Vol 2. Chişinău, 2007. P. 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, 2007. С. 376-390.

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 şi culturologie. Vol. 3. Chişinău, 2008. P. 129-135.

Никогло Д. Е. Очерки протоиерея Михаила Чакира в контексте современных исследований по гагаузоведению // Revista de etnologie şi culturologie. Vol. 4. Chişinău, 2008. P. 88-95.

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, 2009. С. 310-329.

Никогло Д. Е., Чимповеш Л. С. Элементы этнической идентификации в гагаузской поэзии (К постановке проблемы) // ЕИМИ, Т. VI. 2006. С. 84-92.

Никогло Д. Е., Чимповеш Л. С. Гагаузская национальная литература как этномобилизующий фактор (к постановке проблемы) // 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. 246-263.

Никогло Д. Е., Яровая В. А. Молдавско-гагаузские этнокультурные взаимосвязи (на примере терминологии традиционной кухни) // ВСУ, 2000. № 4. С. 105-109.

Николаева М. «Обичаят Петльовден» // ИНМ, 1973. Кн. IX (XXIV). С. 153-181.

Николаев П. Н. Комратская республика (Воспоминание участника) // Красная Бессарабия, 1931. № 1-2.

Новаков С. З. Община и реформа П. А. Столыпина в болгарских и гагаузских поселениях Бессарабии // Вопросы истории и культуры болгар Молдовы и Украины. Сборник статей. Кишинев: Болгарское общество «Възраждане», 1997. С. 64-92.

Новаков С. З. Община и реформа П. А. Столыпина в болгарских и гагаузских поселениях Бессарабии // Вопросы истории и культуры болгар Молдовы и Украины. Кишинев: Штиинца, 1997. С. 64-93.

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. Мещерякова). Кишинев: «S.Ş.B.», 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, 2006. 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, 2006. С. 240-269.

Нягулов Б. Культурно-просветни проблеми на българите в Бесарабия (1917-1940) // Болградската гимназия / Сборник по случай 135 години от основаването и. 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.

Нягова А. Г. Роль неправительственных организаций (НПО) в возрождении и сохранении этнокультурного многообразия региона (опыт Гагаузии) // 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. 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.

О социально-экономическом развитии Бессарабского, Вулканештского, Комратского, Тараклийского, Чадыр-Лунгского районов в сравнении с другими районами Молдавской ССР. Кишинев, 1988.

Об открытии церковно-приходской школы в с. Исерлии, Аккерманского уезда // КЕВ, 1898. № 5. С. 146-147.

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. Кишинев, 1974.

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.

Орманджиян А. Армянские пѣтеписи за Балканите XVIII-XIX в. София: Наука и искусство, 1984. 245 с.

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., 2008. 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, 2008. С. 146-161.

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.

Павлов П. По въпроса за заселванията на кумани в България през XIII в. // Втори международен конгрес по българистика. Доклади. Т. 6. Българските земи в древността. България през средновековието. София, 1987.

Папцова (Келеш) А. К. Религиозная идентификация и историческая парадигма (об особенностях восприятия истории гагаузами) // Труды Молдавского филиала современного гуманитарного института. Chişinău: Business-Elita, 2004. P. 41-44.

Папцова (Келеш) А. К. Понятие «религиозность» в философии религии // Труды Молдавского филиала современного гуманитарного института. Chişinău: Business-Elita, 2004. P. 117-119

Папцова (Келеш) А. К. Религиозный плюрализм в Гагаузии: тенденция последнего десятилетия // Труды Молдавского филиала современного гуманитарного института. Chişinău: Business-Elita, 2005. №2. P. 161-170.

Папцова А. К. Архаические черты религиозности гагаузов // Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. Вып. 1. Одеса: Паллада, 2007. С. 80-87.

Папцова А. К. К вопросу о мифологической системе гагаузов // Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. Вып. 2. Одеса: Паллада, 2008. С. 95-103.

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, 2007. С. 497-516.

Папцова А. К. К вопросу о православно-языческом синкретизме у гагаузов // Revista de etnologie şi culturologie. Vol. 3. Chişinău, 2008. P. 108-114.

Пашалы П. М. Гагаузия (Гагауз Ери) – новое явление в Европе // Тюркоязычный мир. Алма-Аты, 1997. С. 108-113.

Пашалы П. М. Социально-экономические и культурные основы самоутверждения Гагаузии как этно-территориального региона Республики Молдовы // Вестник Чувашии. Чебоксары, 2008. № 3. С. 63-73.

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, 2006. № 1. С. 50-54.

Пашалы П. М. Панорама социально-экономического развития Гагаузии в первом постсоветском десятилетии // Гастарбайтерство: факторы выталкивания и притяжения. М., 2006. 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, 2006. С. 127-140.

Пашалы П. М. Панорама развития бизнеса в Гагаузии по данным ТПП // Материалы межвузовской конференции «Актуальные проблемы современного образования и науки». Комрат, 2007. 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, 2007. С. 149-154.

Пахман С. В. Обычное гражданское право в России. Юридические очерки. Т. 2. СПб., 1879.

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 Дони-ча. Одесса: Тип. акц. Южно-русс. общ-ва печ. дела, 1901. 154 с.

Пергамент О. А. О применении местных законов Арменопуло и Дони-ча. СПб., 1905.

Переселенчески селища на территории на Украинска ССР и на Молдавска ССР // Энциклопедия. България. Т. 5. София: БАН, 1986. С. 444-449.

Першиц А. И. История первобытного общества. Общие вопросы. Проблемы антропосоциогенеза. М., 1983. 432 с.

Першиц А. И., Смирнова Я. С. Общественный быт как предмет этнографического изучения (в связи с компонентным анализом культуры) // СЭ, 1986. №5. С. 12-22.

Петкова С. «Заплашената» идентичност (по наративи от с. Галата, Тетевенско) // БФ, 1998. № 1-2. С. 68-84.

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. V. С. 277-314.

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.

Петрова Гълбина. Престъпленията в средновековна България. София, 1997. 202 с.

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-родствени 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. Т. 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.

Плетнева С. А. Половецкие каменные изваяния. М., 1971.

Плетнева С. А. Хазары. М.: Наука, 1976. 93 с.

Плетнева С. А. Кочевники средневековья (Поиски исторических закономерностей). М.: Наука, 1982. 190 с.

Покровская Л. А. Песенное творчество гагаузов. Автореф. дисс. ...канд. филол. наук. Л., 1953. 18 с.

Покровская Л. А. Правила орфографии гагаузского языка. Кишинев: 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, 1961. С. 11-81.

Покровская Л. А. О применении понятий «язык» и «диалект» к гагаузскому языку // Лимба ши литература молдовеняскэ. Кишинев, 1961. № 3. С. 33-40.

Покровская Л. А. О некоторых двепричастных 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, 1966. 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., 1966. 20 стр.

Покровская Л. А. О происхождении диалектов гагаузского языка // Вопросы диалектологии тюркских языков. Т. 4. Баку, 1966. 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., 1971. С. 62-71.

Покровская Л. А. Задачи сравнительного исследования синтаксиса гагаузского языка // Вопросы тюркологии. К 60-летию акад. АН АзССР М. Ш. Ширалиева. Баку, 1971. С. 224-230.

Покровская Л. А. Особенности структуры сложноподчиненного бессоюзного предложения в гагаузском языке и балкано-турецких диалектах // СТ, 1971. № 4. С. 37-42.

Покровская Л. А. Об одном «балканизме» в гагаузском языке и балкано-турецких диалектах // Вопросы языкознания. 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., 1973. С. 125-126.

Покровская Л. А. Лингвистические критерии периодизации истории гагаузского языка // Лингвогеография. Диалектология и история языка. Кишинев: Штиинца, 1973. 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, 1973. С. 21-26.

Покровская Л. А. Мусульманские элементы в системе христианской религиозной терминологии гагаузов // СЭ, 1974. № 1. С. 139-144.

Покровская Л. А. Синтаксис гагаузского языка в сравнительном освещении. Автореф. докт. дисс. Л., 1974. 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, 1976. С. 126-132.

Покровская Л. А. Специфика развития гагаузского языка в иноязычной среде // Лингвистическая география, диалектология и история языка. Ереван, 1976. С. 233-243.

Покровская Л. А. Инфинитив и его употребление в гагаузском языке // Тюркологические исследования. М.: Наука, 1976. 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. Об историко-этнических причинах диалектных различий современного гагаузского языка // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Краткие сообщения. Л.: Наука, 1978. С. 101-102.

Покровская Л. А. Синтаксис гагаузского языка в сравнительном освещении. М.: Наука, 1978. 203 стр.

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. Об историко-этнических факторах формирования диалектных различий современного гагаузского языка // Ареальные исследования в языкознании и этнографии (язык и этнос). Л.: Наука, 1983. С. 147-150.

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. Общeturкские 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, 1985. С. 143-144.

Покровская Л. А. Эволюция формы настоящего времени глагола в диалектах гагаузского языка // Вопросы диалектологии тюркских языков. Уфа, 1985. С. 72-75.

Покровская Л. А. Гагаузско-монгольские лексические параллели // Историко-культурные контакты народов алтайской языковой общности (XXIX сессия ИАС. 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., 1991. 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, 1991. С. 21-22.

Покровская Л. А. Проблема этнонима «гагауз» // Словесник Молдовы. Кишинев, 1993. № 5-6. С. 85-88.

Покровская Л. А. О происхождении этнонима «гагауз» // Педагогический журнал. Кишинев, 1994. № 2. С. 59-63.

Покровская Л. А. Гагаузские термины родства // Алгебра родства: Родство. Системы родства. Системы терминов родства. Вып. 1. СПб.: РАН, 1995. С. 260-267.

Покровская Л. А. К вопросу об этимологии этнонима «гагауз» // Известия Российской академии наук. Серия литературы и языка. Т. 54. № 2. М., 1995. С. 79-80.

Покровская Л. А. Гагаузский язык // Языки мира. Тюркские языки. М.: РАН, 1997. С. 224-235.

Покровская Л. А. Современный гагаузский язык (курс лекций). Комрат: Комратский Гос. Университет, 1997. 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, 1997. С. 9-15.

Покровская Л. А. Гагаузский этноним Ганн-киши, восходящий к этнониму «ганга-киши» // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 1996-1997 гг. Краткое содержание докладов. СПб.: РАН, 1998. С. 25-26.

Покровская Л. А. Теоретические основы и принципы гагаузской орфографии. Методологическое пособие. Комрат: КГУ, 1998. 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, 2001. С. 250-256.

Покровская Л. А. Н. К. Дмитриев и исследование гагаузского языка // Николай Константинович Дмитриев. К 100-летию со дня рождения. М.: Наука, 2001. 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, 2002. 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, 2002. 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, 2003. 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, 2003. С. 23–26.

Покровская Л. А. Гагаузские пословицы, поговорки и фразеологизмы // Труды Института лингвистических исследований РАН. Том 1. Часть 3. СПб., 2003. С. 269–288.

Покровская Л. А. Правила употребления букв гагаузского алфавита (спецкурс). Комрат, 2003. 15 стр.

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 -угло // Revista de etnologie și culturologie. Vol. 3. Chișinău, 2008. P. 289–291.

Покровская Л. А. Жанровая классификация гагаузских народных песен // Revista de etnologie și culturologie. Vol. 4. Chișinău, 2008. P. 124–128.

Покровская Л. А., Чернышева М. Б. Народные песни гагаузов. М., 1989. 80 с.

Покишевский 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.

Полинская М. С., Чернин В. Ю. Терминология родства у крымчаков // СТ, 1988. № 3. С. 15 – 23.

Положение о стипендии, учреждаемой при Кишиневской духовной семинарии на пожертвование священника с. Исерлии, Аккерманского уезда, Д. Г. Чакира // КЕВ, 1904. № 17. С. 320–322.

Положение крестьян и крестьянское движение в Бессарабии 1812–1861 гг. Сб. док-тов. Кишинев, 1969.

Поляк А. Н. Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы, М.: Наука, 1964.

Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро князя В. Н. Тенишева. СПб.: Изд. А. С. Суворина, 1903. 410 с.

Попов Р. Пеперуда и Герман (Български празници и обичаи). София: Септември, 1989. 83 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, 1989. С. 52–73.

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.). Кишинев: 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

Постникова Н. М. Антропологический состав населения Болгарии в эпоху средневековья. (К вопросу об этногенезе болгарского народа). Автореф. дисс. ... канд. историч. наук. М., 1967.

Постолаки Е. А. Этнографические 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.

Поталов Л. П. Элементы религиозных верований в древнетюркских генеалогических легендах // СЭ, 1991. № 5. С. 79–86.

Потоцкий П. А. Список и краткие биографии окончивших полный курс Кишиневской духовной семинарии за сто лет ее существования (1813–1913 гг.). Кишинев, 1913.

Правила орфографии и пунктуации гагаузского языка (авторы – Гайдаржи Г. А., Колца Е. К., Покровская Л. А.). Комрат: Комратский Гос. Университет, 1994. 88 с.

Православные праздники. М.: РИФ “Корона-принт”, 1990. 63 с.

Празднование памяти святого мученика Трифона в с. Исерлии, Аккерманского уезда. Корреспонденция // КЕВ, 1896. № 3. С. 98.

Преселнически селища на территорията на Украинска и на Молдавска ССР // Энциклопедия. България. Т. 5. Издательство на БАН. София, 1986.

Пригарин А., Тхоржевская Т., Агафонова Т., Ганчев А. Кубей и кубейци. Бит и култура на българите и гагаузите в с. Червоноармейское, Болградский район, Одесска област. Одесса: Маяк, 2002. 88 с.

Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.

Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Л.: ЛГУ, 1963. 143 с.

Радкова Р. Нови данни за просветно-църковното състояние на българските колонии в Новорусийския край и Бессарабия през първата половина на XIX в. // Известия на българското историческо дружество. Кн. 32. София, 1978. С. 105–106.

Радлов В. Codex Cumanicus // Записки императорской академии наук. Т. 35. № 6. 1887.

Радова О. К. К проблеме этнодемографического развития гагаузов в XIX в. // Штиинца, Кишинев, 1995. № 11. С. 11.

Радова О. К. Эволюция процессов расселения гагаузов в Буджаке в XVIII – первой четверти XIX в. // Штиинца, № 11. Кишинев, 1995. С. 11.

Радова О. К. Этническая идентификация задунайских переселенцев и расселение гагаузов в Буджаке в конце XVIII – первой четверти XIX вв. // Штиинца, Кишинев, 1998. №№ 7–8. С. 21.

Радова О. К. Гагаузы Бессарабии: расселение и численность в XIX в. // Этнографическое обозрение. М., 1997. № 1. С. 121–128.

Радова О. К. Этнодемографические данные по современному состоянию городов и сел Гагаузии (Гагауз Ери) // Unitate poporului Republicii Moldova și problema identității etnice. Chișinău: Departamentul Relații Naționale și Funcționarea Limbilor, 2000. P. 28–133.

Радова О. К. Гагаузы Буджака. Этническая история и формирование этноса // ЕИМИ, 2000. Т. 1. С. 90–93.

Радова О. К. Гагаузы в составе задунайских переселенцев и их поселения в Буджаке (конец XVIII – первая четверть XIX в.). Кишинев-Комрат, 2001. 133 с.

Радова О. К. Этнодемографическое развитие гагаузов Бессарабии в конце XVIII – XIX вв. // Автореф. дисс... канд. истор. наук. М., 2002. 34 с.

Радова (Каранастас) О. К. Исследования в области этнодемографического развития гагаузов Бессарабии в конце XVIII – XIX вв. // ЕИМИ, 2002. Т. III. С. 100–104.

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, 2003. С. 72–81.

Радова О. К. Этнодемографическое развитие гагаузов Молдовы и Украины (конец XVIII – начало XXI вв.) // ЕИМИ, Т. IV. 2003. С. 112–117.

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, 2005. С. 99.

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. Кишинев: Buziness-Elita, 2006. С. 269–288.

Радова О. К. Переселенческое движение в XVIII – первой половине XIX вв. Основные этапы и их особенности // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006. С. 71–88.

Радова (Каранастас) О. К. Штрихи к этнической истории гагаузов // Наука и общество. Кишинев: Парагон, 2007. С. 98–100.

Радова (Каранастас) О., Капустин С. О переселении народов Балканского полуострова и Центральной Европы в Буджак в XVIII – начале XIX в. // Русин. Международный исторический журнал. № 4 (6). Кишинев: «ELENA-V.I.», 2006. С. 155–162.

Радова О., Капустин С. Трансформационные процессы в этническом самосознании населения Бессарабии в контексте переселенческого движения конца XVIII – начала XIX вв. // Этнографические исследования в Республике Молдова. История и современность. Кишинев: Buziness-Elita, 2006. С. 315–323.

Рачинский А. В. Походные письма ополченца из Южной Бессарабии, 1855–1856. М.: Тип. Александра Семена, 1858. 76 с.

Расовский Д. А. Печенеги, торки и берендеи на Руси и в Угрии // Seminarium Kondakovianum. Т. 6. Прага, 1933. С. 1–66.

Расовский Д. А. Роль половцев в войнах Асеней с Византийской и Латинской империями в 1186–1207 гг. // Списание на БАН. Клан историко-филологически и философско-обществен. Кн. VII. № 29. София, 1939.

Резултати от преброяването на населението към 4.12.1992. Демографски характеристики. Т. 1. София, 1994.

Резултати от преброяването на населението. Т. 1–9. Демографски и социално-икономически характеристики. София, 1994.

- Репина А. «Новая историческая наука» и социальная история. М.: ИВИ, 1998. 282 с.
- Решетов А. М. Некоторые наблюдения над системами родства // Охотники, собиратели, рыболовы. Проблемы социально-экономических отношений в доземледельческом обществе. Л., 1972. С. 228–235.
- Робев Н. Тракийските гагаузи // Векове. София, 1988. № 3. С. 36–42.
- Рог Г. Гагаузька 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)». Кієв: Видавничий Дім Дмитра Бураго, 2005. С. 74–77.
- Романова С. Я. Место истории гагаузского народа в системе образовательных учреждений 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. Народописна карта на нова Ромънска Добруджа // Списание на БАН. Клон историко-филологически и философско-обществен. Кн. 11. София, 1915.
- Романски Ст. Българите във Влашко и Молдова. Документи. София, 1930.
- Ротенберг В. С., Аршавский В. В. Межполушарная асимметрия мозга и проблема интеграции культур // ВФ, 1984. № 4. С. 78–86.
- Русев Н. Дунайские болгары в эпоху раннего средневековья (цивилизационный аспект) // БСП. Т. 9. Одеса: Друк, 2006. С. 61–76.
- 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-молдавский словарь / Сост. протоиерей М. Чакир. Кишинев: Епархиальная типография, 1907.
- Ручная книга законов. Шестикнижие К. Арменпуло. 1854.
- Рыбаков Б. А. Русалии и бог Симаргл-Перепплут // СА, 1967. № 2. С. 91–116.
- Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М.: Наука, 1981. 607 с.
- Рыбаков С. Е. Этничность и этнос // ЭО, 2003. № 3.
- Рыбаков Б. А., Плетнева С. А. Степи Евразии в эпоху средневековья. М.: Наука, 1981. 300 с.
- 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.
- Салака Ш. Х. Обрядовый фольклор абхазов // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л.: Наука, 1974. С. 19–26.
- Салмин А. К. Народная обрядность чувашей. Чебоксары: Чувашское книжное изд-во, 1994. 339 с.
- Салмин А. К. Духи требуют жертв. Чебоксары: Чувашское книжное изд-во, 1990. 164 с.
- Сафаров М. Население 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.
- Сборник за народни умотворения и народопис. Кн. XXVII. София: БАН, 1913.
- Свешникова Л. Г. Обычай в правовой системе // Обычное право и правовой плюрализм в изменяющихся обществах. М., 1997.
- Свешникова Т. Н. Волки – оборотни у румын // Balcanica. 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, 1987. С. 105–107.

- Свешникова Т. Н. Волк в контексте румынского погребального обряда // Исследование в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990.
- Свешникова Т. Н. Об одном фрагменте народного календаря: «волчьи дни» у румын // Исследования по структуре текста. М., 1987.
- Свиный П. Описание Бессарабской области // Записки Одесского общества истории древностей. 1867. Т. 6. С. 175–320.
- Свод Законов Российской Империи. Т. XII. Ч. 2. СПб., 1857.
- 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. 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.
- Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1978. 214 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.
- 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. 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.
- Славейков П. Р. Сведения за Тракия и особенно за Одринската епархия и Одрин // Напредък. Бр. 19–20. Цариград, 1874.
- Славянский и балканский фольклор: Этногенетическая общность и типологические параллели. М.: Наука, 1984. 245 с.
- Снегирев М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1990.
- Советов П. В. К истории наследственного права феодальной Молдавии // Известия Молд. филиала АН РМ. 1959. № 2. С. 3–36.
- Соколова В. К. Фольклор как историко-этнографический источник // СЭ, 1960. № 4. С. 11–16.
- 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., 1978. С. 355–400.
- Соколова В. К. Масленица // Славянский и балканский фольклор. М.: Наука, 1978. 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 З. П. Культ животных в религиях. М.: Наука, 1972. 211 с.
- Солдатова Г. У. Психология межэтнической напряженности. М.: Смысл, 1998. 386 с.
- Сорочану Е. С. Терминология болгарской календарной обрядности в сравнении с гагаузской (На материале болгарских и гагаузских говоров Бессарабии). Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М., 1995. 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. Кишинев: Штиинца, 1995. С. 92–105.
- Сорочану Е. С. Святочно-новогодняя обрядность гагаузов // Педагогический журнал. № 1–2. Кишинев, 1999. С. 68–73.

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, rapoarturi și comunicări*. Chișinău, 2000. P. 142-145.

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, 2000. Vol. 2. P. 48-58.*

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. Кишинев-Этулия, 2002. С. 122-131.*

Сорочану Е. С. Български заемки в гагаузки език // *Българският език в Молдова. Материали от Първата международна научна конференция на тема «Функционирането на българския и други езици и литература в контекста на езиковата ситуация в Република Молдова»*. Комратският госуниверситет, кафедра българской филологии, 18-19 мая 2002 г. Комрат, 2002. С. 13-18.

Сорочану Е. С. К вопросу о происхождении гагаузской календарной обрядовой терминологии // *ЕИМИ, 2001. Т. II. С. 139-143.*

Сорочану Е. С. Зимние календарные праздники гагаузов Болгарии и Молдовы // *ЕИМИ, 2002. Т. III. С. 72-76.*

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 (Материалы Международной научно-практической конференции, 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-теоретической конференции, 15-16 октября 2003 г. Вып. 2. Кишинев, 2004. С. 218-224.*

Сорочану Е. С. Терминология гагаузской календарной обрядности // *Материалы VI Конгресса этнографов и антропологов России. СПб., 2005. С. 100.*

Сорочану Е. С. Терминология гагаузской календарной обрядности // *Русский язык в тюрко-славянских этнокультурных взаимодействиях. (Этнологические очерки)*. М.: Старый сад, 2005. С. 366-378.

Сорочану Е. С. Социолингвистическое изучение языковой ситуации в г. Вулканешть: цели и задачи // *Probleme ale științelor socio-umane și modernizării onvătămontului. Conferința științifică anuală a profesorilor UPSC „I. Creangă”, Chișinău, 14-15 martie, 2007. P. 369-374.*

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, 2007. С. 278-295.

Сорочану Е. С. Способы номинации гагаузской календарной обрядности // *Revista de etnologie și culturologie. Chișinău, 2007. 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, 2009. С. 377-390.*

Спатару Г. И. Молдавский новогодний обрядовый фольклор // *Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор*. Л.: Наука, 1974. С. 110-117.

Спицин В., Варзарь А., Спицина Н. Исследование особенностей генофонда гагаузов Молдавии // *Генетика, 1999. Т. 35. № 8. С. 1144-1148.*

Спицына Н. Х. Проблемы исторической генетики. М., 1993. 236 с.

Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика. М., 2001. 822 с.

Средкова С. На трапеза при гагаузите // *БЕ, 2000. Бр. 1. С. 62-75.*

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 АКЕС-София, 2000. С. 112-117.

Стаменова Ж. Гагаузите. Проучвания и обща характеристика // *БЕ, 2000. Бр. 1. С. 5-24.*

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.*

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.*

Степанов В. П. Труды по этнографии населения Бессарабии XIX – начала XX вв. Очерки истории этнографического изучения бессарабских украинцев. Кишинев, 2001. 263 с.

Степанов В. С. Очерки болгарской демонологии и народных знаний // *Этнографические исследования в Республике Молдова. История и современность*. Кишинев: 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. Chișinău, 2008. Vol. 3. P. 142-149.*

Стефаненко Т. Г. Этнопсихология. М.: Аспект-Пресс, 2000. 368 с.

Стамотолгу Г. Размышления о Гагаузской Республике «Вистер» // *Материалы Междунар. научно-практ. конф., посвященной 7-ой годовщине Гагауз Ери (Гагаузии)*. Т. I. Комрат: Комрат. Гос. ун-т, 2003. С. 81-87.

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, 1964.*

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.*

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.*

Страницы истории и литературы гагаузов XIX – нач. XX вв. Chișinău: Pontos, 2005. 320 p.

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. Между Россией и Турцией: миграционные ориентации гагаузов Молдавии // *Русский язык в тюрко-славянских этнокультурных взаимодействиях*. М., 2005. С. 269-300.

Субботина И. А. Гагаузы: трансформация расселения и современные миграционные процессы // *Исследования по прикладной и неотложной этнологии*. М., 2005. № 185. 26 с.

Субботина И. А. Женское лицо гастарбайтерства // *Гастарбайтерство. Факторы адаптации*. Под общей ред. М. Н. Губогло. М., 2008. С. 121-152.

Субботина И. А. Новые миграционные стратегии и трансформации расселения гагаузов // *Гастарбайтерство. Факторы притяжения и выталкивания*. М., 2006. С. 37-86.

Субботина И. А. Традиции трудовой миграции у 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, 2006. С. 72-118.

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., 2006. С. 232-245.

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., 2008, № 5. С. 115–133.

Субботина И. А. Динамика брачного и репродуктивного поведения гагаузов // Этносоциология и этносоциологи. М.: Старый сад, 2008. С. 120–135.

Субботина И. А. Трансформация ценностей и норм демографического поведения гагаузов // // 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. 311–338.

Субботина И. А. Новые и старые идентичности мигрантов // Теоретические проблемы этнической и кросс-культурной психологии. Материалы Международной научной конференции 29–30 мая 2008 г. Смоленск, 2008, Т. 2. С. 203–208.

Сумцов Н. Ф. Заговоры. Харьков, 1878.

Сумцов Н. Ф. Дослідження з етнографії та історії культури слобідськоп України. Вибрані праці. Харків: Атос, 2008. 558 с.

Суханов И. В. Обычай, традиции и преемственность поколений. М.: Политиздат, 1976. 216 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, 2000. Т. I. С. 139–142.

Сырф В. И. Библиография трудов Г. Гайдаржи и литературы о нем // Сын Буджака. Светлой памяти Гаврила Аркадьевича Гайдаржи. Кишинэу: «Elena-V.I.», 2000. 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, 2003. Т. IV. С. 145–149.

Сырф В. И. Классификация сюжетов гагаузской народной бытовой сказки // ЕИМИ, 2006. Т. VI. С. 123–128.

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, 2006. С. 117–120

Сырф В. И. Некоторые поэтико-стилевые слагаемые и их функции в гагаузских народных сказках // Revista de etnologie și culturologie. Vol. 1. Chișinău, 2006. P. 204–206.

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, simoz. șt.-practic int. Chișinău, 2006. С. 151–161.

Сырф В. И. Гагаузская народная сказка // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006. С. 545–557.

Сырф В. И. Гагаузская народная проза // Наука и общество. Кишинев: Парагон, 2007. С. 105–107.

Сырф В. И. Современная антропонимия гагаузов с. Томай (на материале фамильных имен и уличных прозвищ) // Revista de etnologie și culturologie. Vol. 2. Chișinău, 2007. P. 141–144.

Сырф В. И. Сказочный эпос гагаузов: историография проблемы и видовая классификация // 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. 449–460.

Сырф В. И. Элементы традиционных верований в православном христианстве (на материалах народной прозы гагаузов Буджака) // Revista de etnologie și culturologie. Vol. 3. Chișinău, 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. 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). Комрат: Комратский Гос. Универс., 2003. Т. II. С. 16–20.

Сьботинова Д. Семейник или колелото на живота. Обичаи и обреди на българи, турци и цигани / рома. Силистра, 2002. 341 с.

Сюлюр Е. Българските училища в Румъния през XIX век. София: АИ Проф. Марин Дринов, 1999. 430 с.

Сюлюр Е. Българската емигрантска интелигенция в Румъния през XIX век. София: БАН, 1982.

Сюлюр Е. Промени в етнодемографската структура на Бессарабия през XIX век (1794–1894) // БФ, 2005. № 1. С. 81–98.

Танасогло Д. Н. Страницы нашей истории // Педагогический журнал. Кишинев, 1999. № 1–2. С. 60–64.

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.

Танасогло Д. Словоуподчиненное предложение в современном гагаузском языке / Автореферат дисс. ...канд. филол. наук. Баку, 1965.

Танасогло Д. Страницы нашей истории // Педагогический журнал. Кишинев, 1999. № 1–2. С. 60–64.

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.

Титоров Й. Българите въ Бесарабия. София, 1905.

Тишков В. А. О феномене этничности // ЭО, 1997. № 3. С. 3–19.

Тишков В. А. Исторический феномен диаспоры // ЭО, 2000. № 2. С. 43 – 63.

Тодоров Н. За демографското състояние на Българския 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. // ИИМ, 1985. 21 (36). С. 155–160.

Тодорова Д. Календарни празници и обичаи на гагаузите във Варненско // ИИМ, 1987. Кн. 23 (38). С. 177–185.

Тодорова Д. Преживелици от обичайното право във Варненско // ИИМ, 1988. Т. 24 (39). С. 142–149.

Тодорова Д. Облеклото във Варна през втората половина на XX в. // ИИМ, 1985. 27 (42). С. 159–167.

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, 1958. С. 202–204.

Токарев С. А. К вопросу о методике изучения терминологии родства // Вестник Московского университета. М., 1958. Кн. 4.

Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М.: Политиздат, 1965. 623 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. Ранние формы религии и их развитие. М.: Политиздат, 1990. 621 с.

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.

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 националноосвободителните борби през Възраждането // БСП. Велико Търново: Университетско издателство «Св. св. Кирил и Методий», 2000. Т. 7. С. 319–333.

Топоров В. Н. О числовых моделях в архаичных текстах // Структура текста. М.: Наука, 1980. С. 3–58.

Топузли Г. Н., Анцупов И. А. Очерки истории гагаузов в XIX в. Кишинев, 1993. 120 с.

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.

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.

Тукач Б. П. Вулканештский диалект гагаузского языка. Автореф. дисс. ...канд. филол. наук. Кишинев, 1965.

Турецкі героїчні епоси. Дасти / Переклад та літературна обробка віршів з турецької мови

Арнаут Ф. І. Київський університет, 2009. 168 с.

Тулъцева 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.

Тулъцева Л. А. Община и аграрная обрядность рязанских крестьян на рубеже XIX – XX вв. //

Тюркологический сборник. М.: Наука, 1981.

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.

Турецкие сказки / Сост., пер., вступ. ст., прим. И. В. Стеблевой. М.: Наука, 1986. 399 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: 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: Комрат. Гос. ун-т, 1999. С. 24–34.

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, 1999. 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, 1999. С. 70–72.

Украина и България. Етнокултурни и етнолингвистични аспекти. София, 1999.

Уложение Гагаузии (Гагауз Ери). Принято 14 мая 1998 г. Комрат, 1998. 88 с.

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.

Унгурану 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.

Успенский Ф. Образование Второго Болгарского царства // Записки Имперского Новороссийского университета. Т. XXVII. Одесса, 1879. С. 97–416.

Устройство заднудайских переселенцев в Бессарабии и деятельность А. П. Юшневского. Сб. док-тов. Сост. К. П. Крыжановская, Е. М. Русев. Ч. 2. Кишинев: Государственное издательство Молдавии, 1957.

Урманчев Ф. По следам Белого Волка // СТ, 1978. № 6. С. 12–23.

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.

Февр Л. Чувствительность и история // Бои за историю. М.: Наука, 1991. 629 с.

Федотова Л. В. Экологические проблемы почв Комратского района // Сборник научных трудов. Т. 1. Экономика. Технология сельскохозяйственного производства. Комрат: Типогр. Комратского Гос. универ-та, 1999. С. 148–151.

Федотова Л. В. Сравнительная характеристика смывных почв Комратского района // Сборник научных трудов. Т. 1. Экономика. Технология сельскохозяйственного производства. Комрат: Типогр. Комратского Гос. универ-та, 1999. С. 152–156.

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. Адаптационные функции воды в прошлом и настоящем // 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. 301–304.

Федоров-Давыдов Г. А. Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынских ханов. М.: Московский университет, 1966. 276 с.

Флорец В. Большая семья и ее жилище в западной Болгарии // СЭ, 1965. № 3.

Фолклор дин Бужак / Алк. Г. Г. Ботезату ши алт. Кишинэу: Картя молдовеняскэ, 1982. 430 с.

Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л.: Наука, 1974. 274 с.

Фольклор и этнография: Связь фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1984.

Фолклорни традиции на Североизточна България // Регионални проучвания на българския фолклор. Т. 3. София, 1993.

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 продвинутиости // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 4. Материалы к III Российско-Молдавскому симпозиуму «Традиции и инновации в социокультурной культуре молдаван и гагаузов». 2008 г., Комрат. М.: Старый сад, 2008. С. 67–88.

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.

Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Пер. с англ. М.: Политиздат, 1980. 831 с.

Фрэзер Д. Д. Фольклор в Ветхом завете. 2 изд. испр. М.: Политиздат, 1985. 511 с.

Хаджиниколова Е. Българските преселници в южните области на Русия. 1856–1877. София: Наука и изкуство, 1987. 177 с.

Хантингтон С. Столкновение цивилизаций // Политические исследования, 1994. № 1. С. 33–48.

Харбов С. Каварненци. Разкази. Каварна, 2000. 176 с.

Харузин Н. Этнография. Вып. 4. Верования. СПб., 1905. 530 с.

Хотинцев В. Ю. О содержании и соотношении понятий этническая самоидентификация и этническое самосознание // Социологическое исследование, 1999. № 9.

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.

Христов П. Родителската клетва – регулятор на социалната справедливост // БЕ, София, 1992. Кн. 5–6. С. 19–33.

Христов П. «Дуркината нива» и сватбенният дарообмен // БЕ, 1999. Кн. 3–4. С. 56–76.

Христов П. Общности и праздники. 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.

Хынку-Тентюк А. И. Традиционные верования и обряды молдаван, направленные на охрану урожая // Материалы и исследования по археологии и этнографии Молдовы. Кишинев: Штиинца, 1992. С. 179–193.

- 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. 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. 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.
- Чакир Д. Г. Биографический очерк рода и фамилии Чакир. Кишинев, 1899.
- 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. Кишинев, 1893.
- 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.
- Чеботарь П. А. Что воскликнул турецкий паша? Кишинев: Штиинца, 1990.
- Чеботарь П. А. Подвижник просвещения // И дым отечества... Кишинев, 1991. С. 57-67.
- Чеботарь П. А. Гагаузская художественная литература / 50-80-е гг. XX века. Очерки. Кишинев: Штиинца, 1993. 122 с.
- Чеботарь П. А. Происхождение гагаузских фамилий // Педагогический журнал. Кишинев, 1994. № 2. С. 89-91.
- Чеботарь П. А. Гагаузская художественная литература // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006. С. 499-544.
- Чеботаренко Г. Ф. Раскопки курганов в Чадыр-Лунгском районе Молдавской ССР // Результаты 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., Яровой Е. В., Тельнов Н. П. Курганы Буджакской степи. Кишинев: Штиинца, 1989. 21 с.
- 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. Мещерюка). Кишинев: «S.Ş.B.», 1999. С. 219-238.
- Челак Е. Училищное дело и культурно-просветный живот на българските преселници в Бесарабия (1856-1878). София: ЛИК, 1999. 244 с.
- Челеби Е. Пътуване на Евлия Челеби из българските земи през средата на XVII век. (Пер. Д. Г. Гаджанава) // Периодическое списание на българското книжовно дружество в София. 1909. 70. Год. 21.
- 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 Междунар. научно-практ. конф., посвященной 7-ой годовщине Гагауз Ери (Гагаузии). Т. I. Комрат: 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.
- Чествование прихожанами священника с. Исерлии, 4 округа, Аккерманского уезда Д. Г. Чакира, по поводу 25-летнего служения его в приходе // КЕВ, 1895. № 23. С. 891.
- 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, 2007. С. 108-113.
- Чимпоеш Л. С. К вопросу об эпископских традициях в устном народном творчестве гагаузов // Материалы исследования по археологии и этнографии Молдовы. Кишинев, 1992. С. 227-234.
- Чимпоеш Л. С. Дастанный эпос гагаузов. Кишинев: 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. Мещерюка. Кишинев: «S.Ş.B.», 1999. С. 264-276.
- Чимпоеш Л. С. К вопросу о гагаузском романтическом дастане // ЕИМИ, 2000. Т. I. С. 131-135.

- Чимпоеш Л. С. Деятельность Отдела гагаузоведения: итоги и перспективы // ЕИМИ, 2001. Т. II. С. 27-28.
- Чимпоеш Л. С. Географические реалии Болгарии в гагаузских дастанах // ЕИМИ, 2001. Т. II. С. 73-75.
- Чимпоеш Л. С. Образ «возлюбленной» в романтических дастанах гагаузов // ЕИМИ, 2002. Т. III. С. 115-118.
- Чимпоеш Л. С. Устное народное творчество гагаузов (к вопросу о классификации) // Проблемы классификации, типологии, систематизации в этнографической науке: Материалы Пятых С-Петербургских этнографических чтений. СПб.: РГПУ им. А.И. Герцена, 2006. С. 113-117.
- Чимпоеш Л. С. Гагаузия: общественная и культурная жизнь. Состояние и проблемы // Круглый стол «Тюркомовні народи України» (мови та культури татар, гагаузів, урумів, карапів і кримчаків) у межах конференції «Феномен А. Кримського у світовій науці (до 135-річчя від дня народження)». Кієв: Видавничий Дім Дмитра Бураго, 2005. С. 60-67.
- Чимпоеш Л. С. Развитие науки и культуры гагаузов: Сотрудничество и перспективы // Международная научно-теоретическая конференция, посвященная 15-летию Комратского государственного университета. Комрат, 2006. С. 235-237.
- 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. Кишинев, 1999. № 1-2. С. 74-77.
- Чолак А. П. Гагаузско(тюркско)-болгарские взаимослияния в терминологии ткачества // Укрпапна і Болгарія: віхи історичнон дружби (матеріали міжнароднон конференції, присвяченон 120-річчю визволення Болгарії від османського іґа). Одеса, 29-31 живтня 1998 року. Одеса, 1999.
- Чолов П. Българите гагаузи. Историческа съдба и съвременни проблеми // Военноисторически сборник. Кн. 2. София, 1993.
- 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, 1997. С. 344–353.
- Шабашов А. В. Някои теоретични резултати от изследването на системата на родство у българите в Украйна // БСП. Т. 6. Велико Търново, 1997. С. 353–367.
- 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. Мещерюка). Кишинев: «S.Ş.B.», 1999. С. 154–176.
- Шабашов А. В. Этнографические группы болгар Тарутинского района Одесской области // Записки исторического факультета. Вып. 9. Одесса, 1999. С. 56–67.
- Шабашов А. В. К проблеме типологизации систем терминов родства некоторых этнических общностей Северной Евразии // Алгебра родства. Вып. 4. СПб., 1999. С. 122–129.
- Шабашов А. В. К вопросу о происхождении европейских гуннов // Археология та етнологія Східної Європи: матеріали і дослідження. Одеса, 2000. С. 71–86.
- Шабашов А. В. Методологические принципы и методика полевых этнографических исследований. Одесса: Гермес, 2000. 80 с.
- Шабашов А. В. Гагаузы: система терминов родства и происхождение народа. Одесса: Астропринт, 2002. 740 с.
- Шабашов А. В. До реконструкції типології сім'ї болгар і гагаузів Південної Бессарабії у 10-х – 60-х роках XIX ст. 1. Постановка проблеми. Загальна типологія родини // Записки исторического факультета. Вып. 12. Одесса, 2002. С. 104–120.

Шабашов А. В. До реконструкції типології сім'ї болгар і гагаузів Південної Бессарабії у 10-х – 60-х роках XIX ст. 2. Типологія та еволюція сім'ї у болгар і гагаузів // Записки исторического факультета. Вып. 13. Одесса, 2003. 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: Комрат. Гос. ун-т, 2003. 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. Терминология родства и система терминов родства // История и культура гагаузов. Черки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006. С. 581–588.

Шабашов А. В. Племена монгольского происхождения в составе Бужакской орды // Цырендоржиевские чтения-2006. Тибетская цивилизация и кочевые народы Евразии: кросскультурные контакты. Сборник научных статей. Киев, 2006. С. 373–389.

Шабашов А. В. Этногенез // История и культура гагаузов. Черки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006. С. 8–43.

Шабашов А. В. Терминология родства и система терминов родства // История и культура гагаузов. Черки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006. С. 579–588.

Шабашов А. В. Хаджибей или Качибей? К вопросу о происхождении названия предшественника Одессы. // Юго-Запад. Одессика. Историко-краеведческий научный альманах. Вып. 3. Одесса, 2007. С. 45–56.

Шабашов А. В. Центральноазиатские древности Бужака (к вопросу о соотношении родоплеменного состава ногайцев Бужакской Орды и государства кочевых узбеков) // Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. Одесса, 2007. 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., 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 Ю. О. Система на кръвното родство при българите от Южна Украйна. По материали от Одеса 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 іґа). Одеса, 1999. С. 15–27. С. 286–293.

Шабашов А. В., Шабашова М. Н. Гагауздо-чуваши́е лингвистические параллели // Этногенез и этническая история гагаузов. Материалы и исследования, посвященные 150-летию В. А. Мошкова. Вып. 1. Кишинев-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.

Шаповалова 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.

Шермет В. И. Турция и Адрианоупольский мир. 1829. М.: Международные отношения, 1975. 368 с.

Шимановский М. О местных законах Бессарабии. Вып. 1. Одесса: Тип. «Одесского вестника», 1887.

Шишманов Ив. Критичен поглед на въпроса за произхода на прабългарите от езиково гледище и етимологията на името българини // СБНУ. Т. XVI-XVII. 1. София, 1909.

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. Бочанов // II годишен отчет на Варненско археологическо дружество за 1907-1908 гг. Варна. С. 36–38.

Шкорпил К. и Х. Балчик // ИВАД, 1912. 5. С. 47–62.

Шкорпил К. и Х. Материали към въпроса за «съдбата на прабългарите и на северите» и към вопроса за «произхода на днешните гагаузи» // Vizantinoslavica. T. V. Praha. 1933-1934. С. 162–182.

Шорников М. П. Бужакский узел: дискуссии по вопросу о создании автономии на юге Молдавии и в приднестровских землях Украины. 1988-1991 гг. // 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. 178-195.

Шорников П. М. Социально-политическое положение гагаузов в 20-40 гг. XX века // История и культура гагаузов. Черки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006. С. 313-324.

Шорников П. М. Движение гагаузского народа за автономию в период кризиса СССР // История и культура гагаузов. Черки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006. С. 399-413.

Шорников П. М., Булгар С. С. В рядах революционно освободительного движения Бессарабии // История и культура гагаузов. Черки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006. С. 298-312.

Шорников П. М., Булгар С. С. Экономическое и социально-культурное переустройство гагаузского села // История и культура гагаузов. Черки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006. 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. Черки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006. 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. Черки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006. С. 414-423.

Шорников П. М., Булгар С. С. Автономно-территориальное образование Гагаузия // История и культура гагаузов. Черки. Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006. С. 424-434.

Шушарин В. П. Ранний этап этнической истории венгров. Проблемы этнического самосознания. М.: Российская политическая энциклопедия, 1997. 512 с.

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.

Эдиева Ф. Д. Обычное право в системе общественных отношений караевцев в XIX в. М., Элиаде М. Космос и история. М.: Прогресс, 1987. 312 с.

Этническая мобилизация и межэтническая интеграция / Сост. и отв. ред. М. Н. Губогло. М., 1999.

Этнография восточных славян. Черки традиционной культуры. М.: Наука, 1987. 562 с. Этногенез и этническая история гагаузов. Исследования и материалы / Сост. Курогло С. С. Вып. 1. Кишинев-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.

Этнография народов СССР. Сб. ст. Л., 1971.

Язлыев Ч. Аталычная организация у мургабских туркмен в XIX – первой четверти XX вв. // СЭ, 1989. №5.

Якушин Е. И. Заметки о влиянии религиозных верований и предрассудков на народные юридические обычаи и понятия // ЭО, 1891. № 2.

Ямсков А. Н. Временные трудовые миграции за рубеж гагаузов села Чишмикии // Русский язык в тюрко-славянских этнокультурных взаимодействиях. М., 2005.

Ямсков А. Н. Гастарбайтерство в гагаузских селах Бешалма, Кириет-Лунга и Чишмикии (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. Гастарбайтерство сельских гагаузов: масштабы и причины развития, направления выездов (по исследованиям 2005-2006 гг. в селах Кириет-Лунга и Чишмикии) // 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. 141-171.

Ямсков А. Н., Дубова Н. М. Свет и тени гастарбайтерства в с. Чишмикии // Гастарбайтерство. Факторы выталкивания и притяжения. М., 2006.

Янышев-Волошин А. И. Гагаузы. Славяно-тюркский союз – выбор истории. М.: Знание, 1993. 48 с.

Яранов Д. Преселническо движение на българини от Македония и Албания към източните български земи през XV до XIX век // Македонски преглед, 1932. Год. 7. Кн. 2-3.

Ярмоленко М. И. Расселение и обустройство гагаузов в Бессарабии (XIX – нач. XX ст.). Автореферат дисс. ... канд. истор. наук. Львов, 2001.

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: Комрат. Гос. ун-т, 2003. С. 47-53.

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.

Яровой Е. В. Раскрываем тайны курганов. Кишинев: Штиинца, 1992.

Ястребов И. С. Обычаи и песни турецких сербов в Призрене, Ипекке, Мораве и Дабре. СПб., 1886. 503 с.

Agulnikov S. Necropola culturii Belozerka de la Cazaclia. București, 1996.

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. Cernaui, 1929. P. 1-66.

Arbore Al. P. Noi informații etnografice, istorice și statistice asupra Dobrogei și a regiunilor basarabene învecinate Dunării // Analele Dobrogei. An. XI. Cernaui, 1930. P. 1-12, 65-94.

Arbore Al. P. Caracterul etnografic al Dobrogei Sudice (din epoca turcească până la 1913) // Analele Dobrogei. N. 3. Cernaui, 1938.

Arbore Z. K. Besarabia în secolul al XIX-lea. București, 1899. P. 197-199.

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 Söyleşileri Hem Deyimleri Üzerine Bir İnceleme // III Uluslararası Gagauz Kültürü Sempozyumu (Komrat, 6-7 Kasım 1998) 'unda sunulan bildiri.

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 Türlerinde İlk Yortusu // III Uluslararası Türk Dünyasında Nevruz Bilgi Şöleni (Elazığ, 20 Mart 1999)'ninde sunulan bildiri, «Ana Sözü» gazetesi (Kişinev). Sayı: 354, Mayıs 1999, S. 1-2.

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. Ukrayna Gagauzları arasında Seçmeli ders Gagauz Türkçesi // Dünyada Türkçe Öğretimi Sempozyumu 6 (Ankara 15-16 Nisan 2004).

Arnaut T. Gagauz edebiyatının gelişme süreci ve Ukrayna Gagauz yazar ve şairlerinin edebi açısındaki katkıları // TİKA I. Uluslararası Türkoloji Sempozyumu 31 Mayıs-6 Haziran 2004 (Simferopol-Kırım).

Arnaut T. Gagauz türk ve manilerinde deniz sembol işaretleri // Kibatek uluslararası Türk Kulturunde Deniz Sembolu ve Deniz Edebiyatı Sempozyumu Bildirileri Antalya 27 nisan – 2 mayıs 2008. S. 297-300.

Argunşah M. Gagavuz Türklerinin Kullandığı Alfabetler // Türk dili. eylül, 1994. S. 513.

Allard C. La Bulgarie Orientale. Paris, 1864.

Barkan O. L. Caractere religieuses et caractere seculier des institutions ottomanes. Contributions a l'histoire economique et sociale de l'Empire ottoman. Louvain, 1983.

Balasceff G. D. L'empereur Michel VIII Paleologue et l'etat des oguzes aux bords de la Mer Noire. Iassy, 1940.

Baurçulu L. Maanilär. 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.

Babușca M. Considerații privind originea și evoluția istorică găgăuzilor // Caietele Laboratorului de Studii Otomane. București, 1993. Nr. 2.

Bazin L. Les Gagaouzes: leur langue // Cahiers Balkaniques. N. 25. „Les Oubliés des Balkans”, INALKO, 1997. P. 197-201.

Batzaria N. Originea Găgăuzilor (Traducere după originea bulgăresc. Autor: A. Manov). București, 1940. 51 p.

Bercu O. Învățământul în mediul populației găgăuze din Basarabia 1918-1940 // Anuarul Institutului de cercetări interetnice. Vol. VI. Chișinău, 2006. P. 70-73.

Boldur A. V. Istoria Basarabiei. Ed. a II-a. București: Victor Frunză, 1992.

Brătescu C. Populația Dobrogei // Analele Dobrogei. Vol. IX. Cernaui, 1928.

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.

Boev E. The Scientific Problem Gagasians. Facts, Presumptions, Inventions and Pseudo Science // South East European Monitor. Vol II. № 5. Vienna, 1995. P. 60-73.

Butură V. Cultura spirituală românească. București, 1992.

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.

Celebi A. Gagauzların Tarihi // Divi ve Folkloru Hakkında. Gazi Egtim Fakultesi Dergisi. Cilt. I. Ankara, 1985. S. 1.

Celebi Ev. Seyahatnamesi, Mehmed Zillioğlu, Ucuncu Cilt, İstanbul, 1966.

Ciachir M. Dreptatea Găgăuzii din Basarabia // Viața Basarabiei. Chișinău, 1934. Nr. P. 11-14.

Ciachir M. Basarabieală Gagauzların istorieasâ. Chișinău, 1934.

Ciachir M. Religiozitatea găgăuzilor // Viața Basarabiei. Chișinău, 1934. Nr. 3. P. 21-28.

Ciachir M. Obiceiurile religioase ale găgăuzilor din Basarabia // Viața Basarabiei. Chișinău, 1934. Nr. 6. P. 4-8.

Ciachir M. Obiceiurile găgăuzilor la nunți // Viața Basarabiei. Chișinău, 1936. Nr. 3-4.

Ciachir M. Dicționar gagauzo(turco)-român. Chișinău, 1938.

Çakir M. Gagauzlar: istoria, adetlar, dil hem din. Chișinău: Pontos, 2007. 218 p.

Çağdaş Moldavya şiiri antolojisi (Антология современной молдавской поэзии). Hazırl. Nasrattinoğlu I. Ü. Ankara, 1992. 113 s.

Ciobanu St. Basarabia: populația, istoria, cultura. Chișinău, 1922.

Costăchescu M. Folclor din Moldova. Texte alese din colecții inedite // Inedite editura pentru literatură. Vol. I-II. București, 1969.

Cojocar N. Folclor din Moldova. Cîntece obiceiuri și tradiții populare românești. Vol. V. București, 1984.

Canemir D. Descrierea Moldovei (Descriptio Moldaviae), 1716. OPERE. Edit. Academiei. Vol. I. București, 1956.

Conea I., Donat I. Contribution a l'etude de la toponimie patcheneque comane de la plaine roumaine du Bas-Danube // Contributions Onomastiques. Bucarest, 1958.

Densușianu O. Graiul din Țara Hațegului. București, 1915.

Densușianu O. Histoire de la labque roumanie. București, 1929.

Decei A. Dobrudca // Islam Ansiklopedisi. Cilt. 3. İstanbul, 1945. S. 628-643.

Decei A. Bucak // İslâm Ansiklopedisi. Cilt. 3. İstanbul, 1949. S. 742.

Decei A. Le probleme de la colonisation des Turos Seljoukides dans la Dobrodgea au XIII-e Siekle // Tarih Araştırmaları 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.

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.

Doerfer G. Das Gagauzische // Philologiae turicae. Fundamenta I. Wiesbaden, 1959. P. 260-271.

Doerfer G. Die gagauzische literatur // Philologiae Turicae fundama. T. I. Wiesbaden, 1959. P. 260-272.

- Drimba VI.* Remarques sur les parlers gagaouzes da la Bulgarie du Nord-Est // Rocznik orientalistyczny. XXVI, zeszyt 2. Warszawa, 1963.
- Drimba VI.* Etudes gagaouzes (I). L'origine des mots paroxymons termines par –u, –ü et –i // Revue de linguistique. T. IX. 1964. № 2. P. 203-211.
- Drimba VI.* Etudes gagaouzes (II). Les derives en -ka // Revue de linguistique. T. IX. 1964. № 3. P. 325-331.
- Drâmba VI.* Aspecte din fonetică găgăuză. Fonetică și dialectologie. Vol. II. București, 1960. P. 121-129.
- Drimba VI.* Cercetări asupra foneticii găgăuze (I-II) // Studii și cercetări lingvistice. Anul XII. 1961. Nr. 3. P. 399-419; Nr. 4. P. 555-575.
- Drimba VI.* La reparation des parles turcs de Dobrudja // Acta Orientalia Hungarica. Budapest, 1970.
- Drimba VI.* Sintaxe Comane. București-Leiden, 1973.
- Drimba VI.* Le Gagaouze-Dialecte de la Lanque la Lanque Tuque. I Türk Dili Bilimsel Kurultayına Sunulasın Bildiriler. Bilimsel Bildiriler - 1972. Ankara, 1975.
- Drâmba VI.* Codex Comanicus. Edition diplomatique avec Facsimiles. Editura Enciclopedică. București, 2000.
- Dron I.* Tiraşpol – mărturie toponimică a continuității populației băştinașe în sudul Basarabiei // Studii și cercetări. (Articole selecte). Chişinău: Pontos, 2001. P. 134-137.
- Dron I.* Proveniența numelui topic Vulcănești din sudul Basarabiei // Anuarul Institutului de cercetări interetnice. Vol. II. Кишинэу, 2001. P. 155-157.
- Dron I.* Despre proveniența etnonimului găgăuz // Studii și cercetări. (Articole selecte). Chişinău: Pontos, 2001. P. 317-320.
- Dron I.* A ezistat oare un stat numit "Țara Uzilor"? // Studii și cercetări. (Articole selecte). Chişinău: Pontos, 2001. P. 339-342.
- Dobrogea.* Cincizeci de ani de viață românească. București, 1928.
- Ekrem M. A.* Din istoria turcilor dobrogeni. București: Kreterion, 1994. 225 p.
- Ercilasun A. B.* Gagauzlardan Yeni haberler // Türk Kültürü. XXVII. № 316. S. 28-83.
- Eliade M.* Les Daces et les loups // Numen, 1959. VI. № 1. P. 15–31.
- Evseev I.* Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească. Timișoara. 1998.
- Fehrle E.* Feste und Volksbräuche im Jahreslauf europäischer Völker. Kassel, 1955.
- Fehim Halil.* Dobrodcadaki Uzlar-Gagauzlar // Emel. Bazargic, 1930. Sayı, 26.
- Folclor din țara fagilor / Alcătuitori N. Băieșu, G. Bostan și alt. Chişinău, 1993.
- Folclor muzical din Moldova. Chişinău, 1997.
- Fripru Iu.* Din trecutul orașului Comrat // Viața Basarabiei. Chişinău. An. XI. Nr. 10-11. P. 35-44.
- Gaydarji G. A.* Minoritățile naționale prin prisma științei // Business Globe. 1992. Nr. 28-29. P. 8.
- Gaydarci G. A., Kotenko V. I.* Gagauz aşçıının Terimleri // 4-cü Milleflerarası Yemek Kongresi. Türkiye. 3-6 Eylül 1992. Konya: Kültür ve Turizm Vakfı Yayını. 1993. S. 171-176.
- Gangloff S.* Les Gagaouzes: etat des recherches at bibliographie // Turcica, 1998. T. 30. Stras-bourg. P. 13-61.
- Gennep A. van.* Les rites de passage. Paris, 1909.
- Gheorge E. Mihail Guboglo* – membru corespondent al societății turce de istorie // Revista arhivelor, 1981. Nr. 3. P. 377-382.
- Ghinoiu I.* Virstele timpului. Chişinău, 1994.
- Ghinoiu I.* Obiceiuri populare de peste an. Dicționar. București, 1997.
- Guboglu M. P.* Gagauzii în lumina istoriei. Nr. 2. Constanța, 1939.
- 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, 1990. S. 137-153.
- Guboglu M. P.* Gagauz Folklorunun Özellikleri, Önemi ve Canavar (Kurt) Kültü // II Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Programı ve Bildiri Özetleri. (Bursa, VI. 1981). Ankara, 1981. S. 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, 1987. S. 63-72.

- Guboglu M. P.* Gagauzların Aslına Ait Faraziyeler ve kendi Fikirlerim // IX Milletlerarası Türk Tarih Kongresine Sunulan Bildiri Özetleri (21-26 Eylül 1981). S. 54-55.
- Guboglu M. P.* Mihail Çakirin Ölümünün 50 Yılı Münasebetiyle // Türk Dünyası araştırmaları. Sayı 6. İstanbul, 1989. S. 59-84.
- Guboglu M. P.* Romen Ulusunun Eski Türk Kaveleri ile İlişkileri Hakkında // VIII Türk Tarih Kongresi Bildirileri. Cilt 2. Ankara, 1981. S. 755-780.
- Guboglu M. P.* Romanya'da Türkoloji çalışmalarının meseleleri sonuçları ve gelişmeleri (1948-1988) // Türk Dünyası araştırmaları. İstanbul, 1990. Nr. 64. S. 91-147.
- 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. P.* Turcii selgiuci și statele lor // Studii și Articole de Istorie. București, 1976. XXXII. P. 33-34.
- Güngör N.* Gagauzların Hristiyanlığı Kabulü ve İnanişlarındaki İslamı Unsurlar Meselesi // Türk Dünyası Araştırmaları. 1983. № 27. S. 248-254.
- Güngör N., Argunşah M.* Gagauz Türkleri (Tarih – Dil – Folklor ve Halk Edebiyatı). Ankara, 1991. 377 s.
- Güngör H., Argunşah M.* Dunder Bugüne Gagauzlar. Ankara, 1993. 116 s.
- Glazer N., Moynihan D.* Ethnicity. Theory and experience. Cambridge, Mass.: Harvard university Press, 1975.
- 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.* Die Türkischen Gagauzen Christen // Orients Christianus. Bd. 41. Wiesbaden, 1957.
- Hoppe E. M.* Das alttürkische Gagauzenvolk // Der Orient. Heft 6. Postdam, 1934.
- Iorga N.* Studii istorice asupra Chilie și Cetății Albe. București, 1899.
- İnalçık Habil.* Dobrudja // Encyclopedie de Islam. N. E. II, 1960. P. 625-629; ed. II. Leyde-Paris, 1965. P. 625-626.
- Iorga N.* Basarabia Noastra // Vălenii de Munte. 1912.
- Iosipescu S.* Balica, Dobrotița, Ioancu. București, 1985.
- İslam Ansiklopedisi.* İslam Alemi. Tarih, Geografya, Etnografya ve Biyografya lugati. İstanbul, 4. C., Milli etim basımevi. 1945. S. 706-707.
- Jirecek C.* Das Fürstentum Bulgarien. Praga, Wien, Leipzig, 1881.
- Jirecek C.* Einige Bemerkungen über die Überreste der Petschenegen und Kumanen sowie über die Völkerschaften der sogenannten Gagauzi und Surguçi in heutigen Bulgarien. (Seperatabdruck aus den Sitzungsberichten der königl. Böhm. Gesellschaft der Wissenschaften). Prag, 1889.
- Jula N. V., Mănăstireanu V.* Tradiții și obiceiuri Românești. Editura pentru literatura (Anul nou în Moldova și Bucovina). București, 1968.
- Karpat K.* Gagauzların tarihi menşei üzerine ve folklorundan parçalar // I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri. Cilt I. Ankara, 1976. S. 162-177.
- Kvilinkova E. N.* Gagauzların Yeni yıl adetleri // Sabaa Yıldızı. Komrat, 2001. № 15. C. 20–25.
- Kvilinkova E. N.* Pipiruda – obiceiul găgăuz de invocare a ploilor // Lecturi filologice II. București. Chişinău, 2002. P. 126-133.
- Kvilinkova E. N.* Gagauzlarda halk sport // Sabaa Yıldızı. Komrat, 2002. № 21. C. 13–17.
- Kvilinkova E. N.* Gagauzların dolay zaman görüşneri // Sabaa Yıldızı. Komrat, 2003. № 24. C. 44–45.
- Kvilinkova E. N.* Bulgariya hem Besarabiya gagauzların hisımnık terminlerin yannaştırma aaraştırmaları // Sabaa Yıldızı (Komrat), 2004. № 26. C. 22–26.
- Kvilinkova E. N.* Gagauzların Yeni yıl adetleri hem türkükleri // XIV. Kibatek Edebiyat sempozyumu (Gagauz Kültürü ve Edebiyatı). 6-10 Ekim 2007. Moldova. Hazırlayan: M. Turan, L. Cimpoș, E. Bancova. Chişinău, 2007. P. 335-338.
- Kvilinkova E. N.* «Ogla» – halk türkünün variantları // Sabaa Yıldızı. Komrat, 2006. № 34. C. 40–51.
- Kvilinkova E. N., Nikoglo D. E.* Bulgariya gagauzları // Sabaa Yıldızı. Komrat, 2001. № 17. C. 2–8.

- 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.
- Koeppen 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.
- L'historiografie Ottomane des XV-XVIII siecles // Revue des eitudes sud-est euroreennes, 1965. T. III. Nr. 1-2. P. 81-93.
- 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. Dobrucada Türk Ethik Unzurlari. Ankara, 1942.
- Kowalski T. Les Turcs et la langue turque de la Bulgarie du Nord-Est. Krakowie, 1933.
- Ligeti L. Codex Cumanucus. Budapest, 1981.
- Mahmut E. Gagauz Türkleri // Türk Kültürü Araştırmaları. Sayı 335. Ankara, 1991. S. 147-154.
- Marian S. Legendele Maicii Domnului. Studiu folcloric. București, 1904.
- Măcriș A. Găgăuzii // Țara Noastră. An. II. Nr. 3, noembrie 1990. P. 8.
- Măcriș A. Cine sunt găgăuzii? // Națiunea. An. I. Nr. 17, septembrie 1990. P. 5.
- 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-francză). 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, 2001. 91 p.
- Măcriș A. Găgăuzii. Note despre limba găgăuză și alte însemnări. București, 2001. 59 p.
- Măcriș A. Note de Călătorie și Însemnări. București, 2001. 131 p.
- Măcriș A. Găgăuzii. Opinii și însemnări. București, 2001. 53 p.
- Măcriș A. Et în Cumania egol. București, 2002.
- Măcriș A. Unele aspecte din istoria mai veche a găgăuzilor // Anuarul Institutului de cercetări interetnice. Vol. IV. Chișinău, 2003. P. 60-70.
- Măcriș A. Găgăuzii din Basarabia în trecut și în prezent. București, 2003.
- Măcriș A. Găgăuzii cred în ziua de mâine (Istoria fapturilor). 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, 2007. 128 p.
- Măcriș A. Găgăuzii. București: Paco, 2007. 204 p.
- Marian S. Sărbătorile la români. Vol. I. București, 1898. Vol. II. București, 1899. Vol. III. București, 1901.
- Mahmut E. Gagauz Türkleri // Türk Kurultu. Mart 1991. Ankara, 1991. S. 335.
- Marian S. Legendele Maicii Domnului // Studiu Folcloric. București: Ed. Academiei Române, 1904. P. 107.
- Marinoglu T. Tatlı düşlär. Annatmalar, masallar, şiirlär. Kagul: Raza de Sud, 1997. 156 s.
- 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.
- Mincev D. N. Bulgarii din Basarabia de sud // Din Trecul Nostru. Ianuarie. Sofia, 1938. P. 9.
- Mutaftchiev P. Dobrotic-Dobrotica et la Dobrudja // Retsi VII. Revue des Etudes Slave. 1927. 1-2. P. 27-41.
- Necrasov O. C. Le probleme de l'origine des Gagaouzes et la structure antropologique // Institutul de arte grafice "Bravo". Iași, 1940.
- Neșculescu C. Năvălirea uzilor prin Țările Române în Imperiul Vizantin // Revistă Istorică Română. București, 1939. Vol. IX. (Extras - 140) P. 185-207
- Nikoglo D. Aspectele simbolice ale mesei nupțiale găgăuzești din sec. de XIX-lea – începutul sec. al XX-lea // Tiragea. Chișinău, 1998. P. 189-192.
- Nistor I. Istoria Basarabiei. Cernauți, 1923. (Ed II. Humanitas, 1991).
- Nistor I. I. Localizarea numelui Basarabia în Moldova Transpruteana // Anal. Acad. Rom. Mem. Secț. Istorie. Seria III. T. XXVI. 1944. P. 1-27.

- Nistor I. I. Așezările bulgare și găgăuze din Basarabia // Anal. Acad. Rom. Mem. Secț. Istorie. Seria III. T. XXVI. 1944. P. 355-393.
- Oișteanu 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.
- Ögel B. Türk kültür Tarihine giriş. Türklerde yemek kültürü. Göktürklerde osmanlılara. Ankara, 1991.
- 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.
- Peez C. Christliche Türken oder türkische Christen? Studien aus Ostbulgarien. Oesterreichische Monatsschrift für den Orient. Wien, 1894. Bd. 20. № 6-7.
- Pittard Eugene. Les peuples des Balkan. Recherches antropologiques dans la peninsula des Balkans specialement dans la Dobrudja. 1912. S. 407-408.
- 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. București, 1983. Vol. IV.
- Rezachevici C. Găgăuzii // Magazin Istoric. București, 1997. Nr. 5-6.
- Rezachevici C. Găgăuzii – Originealor // Cugetul. Revistă de Istorie și Cultură. Chișinău, 2001. Nr. 1.
- Rodop türküleri / Составители – E. Boyev, H. Süleymanova. София, 1966.
- Sămoetru M. Uzii și Găgăuzii // Cugetul. Revistă de Istorie și Cultură. Chișinău, 1991. Nr. 3.
- Soroșanu E. Gagavuzların İlkbahar Bayramı / Материалы Международной научной конференции «Невруз», Анкара, 21-23 марта 2001г. Türk Dünyasında NEVRUZ. Dördüncü uluslararası bilgi şöleni bildirileri. Sivas, S.131-139.
- Soroșanu 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.
- Soroșanu E. Gagavuzların halk takvimi / Prof. Dr. Abdurrahman Güzel'e Armağan. Ankara, 2004, S. 357-370.
- Soroșanu E. Gagavuzların kalendar adetleri (etnolingvistik aaraştırması) («Гараузская календарная обрядность (этнолингвистическое исследование)». Chișinău: Gunivas, 2006. 256 p.
- Spinei V. Moldova în Secolele XI – XIV. București, 1982.
- Spinei V. Populațiile nomade turce în regiunile românești în secolele X – XIV. Suceava, 1986-1987. (Extras din Anuarul Muzeului Județean Suceava, XIII – XIV. 1986-1987. 128 p.)
- Spinei V. Realitățile etnice și politice în Moldova Meridională în secolele X – XIII: Român și Turanici. Iași, 1985. 238 p.
- Spinei V. Marile migrații în estul și sud-estul Europei în sec. IX–XIII. Institutul European. Iași, 1999.
- Sîrf V. Mitologismul poveștii magice găgăuze // Știința, 1996, Nr. 12. P. 11.
- Sârf V. Povestea fantastică găgăuză / Autoref. tezei de doctor în filologie. Chișinău, 2001.
- Şimşir B. N. Rumeliden Türk Göçleri. Cilt I (1877-1878). Ankara, 1968. 819 s.; Cilt II (1879). Ankara, 1970. 832 s.
- Tanasoglu D. Gagauz istoriası. Curs universitar. Comrat, 1994.
- Tekin T. A Grammar of Orkhon Turkic // The Hague, 1968.
- Türk Folklor Araştırmaları, İstanbul, 1949 // Македонски фольклорни списания на институтот за фолклор. Скопје, 18. IX. 1976.
- Vasiloglu K. Masallar. Uygun sözlär. Bilmeycelär. Chișinău: Știința, 2002. 112 p.
- Van den Berghe P. L. The Ethnic Phenomenon. New York, Oxford: Elsevier, 1981.
- Vesela-Prenoailva Z. A propos de la protection exercee par le gouvernement ottoman sur le monastere de Ste Catherine au Sinai. Arcniv orientalm, T. 37. 1969. S. 336.
- Vulcănescu R. Mitologie română. București, 1987.
- Vulpe R., Bănea I. Din istoria Dobrogei // An. Dobrogei. 1928.

- Vlah P. Susak taa dünnää kurulmasından. Kişinöv, 2003. 176 с.
 Ulkusal M. Dobruca ve Türkler. Ankara. 1966. (ve 1987).
 Wittek P. Les Gagaouzes: Les gens de Kaykaus // Rocznik orientalistyczny. XVII (1951-1952). Krakowie, 1953. P. 12-24.
 Wittek P. Yazıojlu 'Ali on the Christian Turks of hte Dobruja // British School of the Oriental and African Studies. XIV. Pt. 3. 1953. P. 639-668.
 Zajaczkowski Wl. Vocabulaire gagaouze-français // Folia Orientalia. Vol. VII. Krakow, 1965-1966.
 Zajaczkowski Wl. Język i folklor gagaouzow z Bulgarii. Polska Akademia nauk, Nr. 5. Krakowie, 1966. С. 65-91.
 Zajaczkowski Wl. Gagavuz folkloru (Gagauze folklore) // Proceedings of the First international Congress for Turkish folklore. Ankara, 1976.
 Zelenciuc V. Obiceiul agrar Drăgaica – Sânzienele // Revistă de etnologie. Chişinău, 1997. Nr. 1(2). P. 24-34.
 Zyromski M., Hatlas J. Power administration and ethnic minorities. The case study of gagauzian autonomy. Poznan: Adam Mickiewicz University, 2008. 114 s.
 Xenopol A. D. Războaile dintre ruşi şi turce. Iaşi, 1880. (şi Bucureşti, 1997-ed. de Apostol STAN).

II. Художественная литература, фольклорные сборники, словари на гагаузском языке

1. Литература на гагаузском языке

- Бабоглу Н. И. Дневник атеиста. Очерки. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1962.
 Бабоглу Н. И. Бужак ежеллери. Кишинев: Литература артистикэ, 1979. 212 с.
 Бабоглу Н. И. Каранфилдр ачтылар енидн (Гвоздики расцвели вновь). Повесть, рассказы. Кишинев: Литература артистикэ, 1981. 232 с.
 Бабоглу Н. И. Сын Буджака // Кодры. 1987. № 11. С. 148-149.
 Бабоглу Н. И. Тарафым пиетлери (Мелодии родного края). Кишинев: Литература артистикэ, 1988.
 Бабоглу Н. И. Легенданы изи (След легенды). Рассказы. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1974.
 Баллада таркялери: Солпет толпуму / Хазырл. М. А. Дурбайло. Кишинев: Штинца, 1991. 190 с.
 Баурчулу А. П., Баурчулу Л. К. Русско-гагаузский словарь юридических терминов. Комрат: Raza de sud, 2000. 126 с.
 Бизим дост – Настрадаин (Наш друг Настрадаин). Народные анекдоты. Сост. и перев. П. Чеботарь. Комрат, 1992.
 Бошков В. Буджактан лязгдр (Ветер с Буджака). Стихи. Одесса, 1993.
 Бошков В. Айазма (Освященная вода). Стихи. Одесса, 1995.
 Буджактан сеслдр: Литература йазылары / Хазырл. Д. Танасоглу. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1959. 227 с.
 Булгар С. С. Жан пазары (Ради жизни). Документальные очерки. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1988.
 Булгар С. С. Дев адамын оолу (Сын великана). Масаллар (Сказки, рассказы) Кишинев: Литература артистикэ, 1990. 64 с.
 Булгар С. С. Жанавар йортулары (Волчьи праздники). Рассказы. Кишинев: Литература артистикэ, 1990. 317 с.
 Гагауз фольклору / Собр. и сост. Н. И. Бабоглу. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1969. 260 с.
 Гагаузско-руско-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-руско-румынский словарь / Сост. П. Чеботарь, И. Дрон. Chişinău: Pontos, 2002. 740 p.
 Гайдаржи Г. А. Ана Тарафым (Родной край). Пеетлдр / Стихи. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1972. 70 с.
 Дерменжи М. М. Итраф (Исповедь). Эссе. Одесса: Маяк, 1995.
 Дерменжи М. М. Каршылышмаклар (Встречи). Повесть. Одесса: Маяк, 2002.
 Занет Ф. И. Кырымжалык (Муравейник). Стихи. Кишинев: Литература артистикэ, 1989.

- Занет Ф. И. Заманайэрсин, евим! (Здравствуй, мой дом!). Стихи. Кишинев: Дельта, 1989.
 Занет Ф. И. Ыцжежик (Букашка). Кишинев, 1991.
 Илкйаз таркялери (Весенняя песня). Сост. и ред. Куроглу С. С. Стихи. Кишинев: Литература артистикэ, 1989.
 Кара Чобан Д. Н. Илк лаф (Первое слово). Стихи. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1963.
 Кара Чобан Д. Н. Алчак сачак алтында (Под низким потолком). Рассказы. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1966.
 Кара Чобан Д. Н. Йанылык (Мечты). Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1968.
 Кара Чобан Д. Н. Байылмак (Вдохновение). Стихи. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1969.
 Кара Чобан Д. Н. Персенгелдр (Вариации). Стихи. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1970.
 Кара Чобан Д. Н. Таманнык (Совершенство). Кишинев: Литература артистикэ, 1977.
 Кара Чобан Д. Н. Стихлар (Стихи). Кишинев: Литература артистикэ, 1984.
 Кара Чобан Д. Н. Проза. Кишинев: Литература артистикэ, 1986.
 Кара Чобан Д. Азбука открытий. Стихи (на русском языке). М., 1989.
 Кцсд М. В. Кысмет (Счастье). Стихи. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1973.
 Кцсд М. В. Кардашлык (Братство). Стихи. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1975.
 Кцсд М. В. Топраан ярек даялмеси (Земли сердцебиенье). Стихи. Кишинев: Литература артистикэ, 1983.
 Кцсд М. В. Хазыр ол! (Будь готов!). Стихи. Кишинев: Литература артистикэ, 1986.
 Кцсд М. В. Умутлар (Надежда). Стихи. Кишинев: Литература артистикэ, 1988.
 Кцсд М. В. Сабансэрсин, гян! (Здравствуй, день!). Стихи. Кишинев: Литература артистикэ, 1990.
 Кцсд М. В. Гялямсемдд – дилл гянаа (Улыбаться – не грех). Кишинев, 1996.
 Кцсд М. В. Дяшанмеклдр (Раздумья). Комрат, 2000.
 Колса М. М. Таркялдр. Песни. Кишинев: Литература артистикэ, 1989. 132 с.
 Куроглу С. С. Бир кужак гянеш (Охапка солнца). Стихи. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1969.
 Куроглу С. С. Йоллар (Дороги). Рассказы. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1970.
 Куроглу С. С. Кызгын чийлдр (Горячая роса). Стихи. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1974.
 Куроглу С. С. Кауш авалары (Напевы струн). Стихи. Кишинев: Литература артистикэ, 1977.
 Куроглу С. С. Ысек кушлар (Птицы поднебесья). Стихи. Кишинев: Литература артистикэ, 1982.
 Куроглу С. С. Степная баллада // Родословное древо. Кишинев: Литература артистикэ, 1988.
 Краткий славяно-гагаузский молитвенник (Кыса дуа-китабы славянджа (хем) гагаузча) / Пер. М. Чакир. Кишинев: Епархиальная типография, 1908.
 Лаалелдр (Тольпаны). Стихи и песни. Одесса: Маяк, 2001.
 Маанелдр (Серия: «Гагауз халк йаратмалары») / Сост. С. С. Куроглу. Одесса: Маяк, 1998. – 54 с.
 Масаллар (Сказки). / Хазырл. хем лит. ишледи Н. И. Бабоглу. Кишинев, 1991.
 Паничков. Гагаузский молитвенник. Варна, 1875.
 Танасоглу Д. Н. Чал, таркям! (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. Генчлик таркялери: (Стихлар) / Песни молодости. (Стихи). Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1975. 108 с.
 Танасоглу Д. Н. Узун керван (Долгий караван). Роман. Кишинев: Литература артистикэ, 1974.
 Туфар Н. Х. Саклы женчлдр. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1988. 160 с.
 Чеботарь-Гагауз П. А. Жана йакын (Близко к сердцу). Стихи. Кишинев: Литература артистикэ, 1989.
 Чык, чык, гянеш! (Взойди, взойди солнышко!). Стихи. Кишинев: Литература артистикэ, 1981.
 Филиоглу В. Г. Ыыл кушаан корафлары (Узоры радуги). Стихи. Кишинев: Нурегон, 1995.
 Филиоглу В. Г., Занет Ф. И., Мариноглу Ф. И. Айданнык. Заманайэрсин, евим! Ырек Далгасы (Свет. Здравствуй, мой дом! Волнение сердца). Стихи. Кишинев: Литература артистикэ, 1990.

- Ai (aiozlu) Evanghelieasă / gecirdi gagauz dilinea protoierei M. Ciachir. Tipografia Eparhiala: Carcea Românească, 1930.
 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. Gagauzlarn kaderi (Судьба гагаузов). Рассказы. Chişinău: Pontos, 2003.

- Dermenci M. M. İtraf (Исповедь). Günah çıkarma eseleri (Эссе). Safin-grup. Comrat. Dicționar gagauzo(turco)-roman pentru gagauzii din Basarabia / M. Ceachir. Chișinău. Ekonomov S. P. Zavallı üüredici (Бедный учитель). Рассказы. Кишинев: Elena-V.I., 2003. Costenco N. Apostolul, protoiereu Mihail Ciachir // Viața Basarabiei, 1938. Nr. 10. Çimpoș L. S. Duygu başçesi (Сад чувств). Стихи. Chișinău: Pontos, 2001. Gagauz D. Trio «Ogla». Chișinău, 2004. Gagauz çağdaş şiiri antolojisi (Антология современной гагаузской поэзии). Hazırl. Osman Baymak. Ankara, 2000. 412 s. Gagauz halk türkileri / Hazırlayan hem basım için sorumnu L. Çimpoș; toplayan hem hazırlayan M. Durbaylo. Chișinău, 2001. Gagauzlarân eardâmdjîsâ taa colai iurenmea român dilini hem taa ei laf-etmea dei românja (moldovandja) / dizdi hem talmaciladâ prof. M. Ciachir. Chișinău. Ganeva E. Çiçekli dünya. Стихи. Chișinău, 2002. Hacı İ. A. Şen bukalık (Веселая азбука). Чалыр-Лунга, 2001. Kara Çoban D. N. Seçmâ yaratmalar (Избранные произведения). Ankara, 2004. Koçancı A. Ana memleket (Родной край). Стихи. Chișinău: Pontos, 2001. Koca S. Z. Var neyâ yaşamaa (Стоит жить). Стихи, загадки, скороговорки. Кишинев: Elena-V.I., 2004. Kuroglu S. S. Yol yıldızı (Путеводная звезда). Стихи. Chișinău: Ruxanda, 2000. Laflâc gagauzcea (tiurce) hem romândja (moldovandja) bialâ gagauzlar için / M. Ceachir (Гагаузский (турецкий) и румынский (молдавский) разговорник / М. Чакир). Chișinău. Marinoglu T. İ. Tatlı düşlâr (Сладкие сны). Рассказы, сказки, стихи. Кагул, 1997. Moldova gagauzların halk türkileri / Toplayan hem hazırlayan E. Kvilinkova (Народные песни гагаузов Молдовы / Собирает и составитель Е. Квилинкова). Kişinöv, 2003. Vasilioglu K. K. Sevgili şiirlâr (Любимые стихи). Chișinău, 1998. Vasilioglu K. K. Sevgilim (Моя любимая). Стихи. Chișinău: Ştiința, 1998. Vasilioglu K. K. Masallar. Uygun sözlâr. Bilmeycelâr (Сказки. Крылатые выражения. Загадки). Chișinău: Ştiința, 2002. Vasilioglu K. K. Vatanım – Bucak (Моя Родина – Буджак). Стихи. Chișinău: Ştiința, 2003. Vlah P. N. Susak taa dünnâä kurulmasından (Сусак с сотворения мира). Кишинев: Централ. типогр., 2003. Psaltir gâgâuzcea-(tiurcea), gagauzlar için hem tiurclear için / Checirdi gagauz dilinea prof. M. Ceachir (Гагаузский (турецкий) Псалтырь, для гагаузов и всех тюрков / Перевел проф. М. Чакир). Chișinău: Tiparul Moldovenesc, 1936. Radova O. K. Canımın sesi (Голос души). Стихи. Кишинев: Elena-V.I., 2003. Stamatoğlu G. Gagauzların altın kitabı. Gagauzların tarihi hem etnogenezi (Золотая книга гагаузов. История и этногенез гагаузов). Comrat, 2000. Zanet T. Akar yıldız (Текущая звезда). Стихи. Chișinău, 1998.*

2. Гагаузская переводная литература

- Баболу Н. И.* Дунай, пожалуй в дом. Очерки на русском языке. Кишинев: Литература артистикэ, 1984. *Баболу Н. И.* Гвоздики расцвели вновь. Повесть, рассказы на русском языке. Кишинев: Литература артистикэ, 1986. Гян-кыз хем яч ок. Дочка Сонця та пп невмеруще кохання. Гагаузские народные сказки. На гагаузском и украинском языках. Кипв, 2003. Евангелия гагаузка тюркья / Пер. М. Чакир. Епархиальная типография, 1908. Ени бааланты (Гагауз дилиндл). (Новый завет на гагаузском языке) / Чевиржи – Стефан Байракрат. М.: Балакрон, 2006. 434 с. Есауленко А. С., Ройтман М. Л. В. И. Ленин хем баяк Октябринин Молдавияда енсейиши (В.И. Ленин и победа Великого Октября в Молдавии). Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1980. Кара Чобан Д. Н. Призвание сердца. Стихи (на русском языке). М.: Молодая гвардия, 1970. Кара Чобан Д. Н. Зеленое пламя. Стихи (на русском языке). Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1972.

- Кара Чобан Д. Н. Азбука открытий. Стихи (на русском языке). М.: Советский писатель, 1989. Кисд М. В. Запах земли. Стихи (на русском языке). Кишинев: Литература артистикэ, 1979. Кёся М. В. Время отрицает время. Комрат, 2000. Колпанский Я. М. Бессарабия сорушунун дорулуклу карара гетирилмеси ичин совет дипломатиясынын савашы. 1918-1940. (Борьба советской дипломатии за справедливое разрешение бессарабского вопроса. 1918-1940). Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1987. Крянгэ И. Бийаз Арап (Белый Арап). Сказки и рассказы. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1974. То же. Изд. 2-е. Кишинев: Литература артистикэ, 1982. переводчик К. Крецу. Крылов И. А. Масаллар (Басни). Переводчик К. Крецу. Кишинев: Курогло С. С. Родословное древо. Стихи (на русском языке). Кишинев: Литература артистикэ, 1988. Литература сабаалыклары ушак башчаларында / Уйдурду хем чевирди Н. И. Бабогло. Кишинев, 1990. Трандафирий драгостей (Розы любви). Гагаузский фольклор (на молд. языке). Сост. Н. Бабоглу. Кишинев: Литература артистикэ, 1981. Гагаузские народные сказки. Сост. и переводчик П. Чеботарь. Кишинев: Axul-Z, 1998.

- Пуşkin A. S. Saltan  ar izin masal (Сказка о царе Салтане).  evirdi T. Angeli. Кишинев: Litera, 2000. Eni Testament (Новый Завет). Zevirici – Boris Tukan (Пер. Б. Тукан). Кишинев: Парагон, 2003.

3. Обзоры, рецензии, заметки относительно гагаузского языка, литературы, истории и др., опубликованные в периодической печати

- Алмазов Б. Солнце и крылья // Аврора. № 11. 1972. Афонин И. Воскресшая земля // Молодежь Молдавии. 27 октября 1979. Бабоглу Н. Кауш авалары (Напевы струн) // Ленинское слово (Комрат). 13 октября 1977. Бабоглу Н. Башлантыжыларын бириси (один из основоположников) // Литература ши арта. 26 февраля 1987. Бабоглу Н. Сын Буджака // Кодры. № 11. 1987. С. 148-149. Болгар Е. Первый гагаузский роман // Ленинское слово. 8 августа 1985. Булгар С. Певец новой жизни // Советская Молдавия. 27 декабря 1980. Василев Д. Приятели от рождение (Друзья от рождения) // Антени (НРБ). 1 июля 1987. Гайдаржи Г. Бир кужак гянеш (Охапка солнца) // Нистру. № 10. 1969. С. 150-153. Гайдаржи Г. А. На верном пути: Заметки о современной гагаузской литературе // Кодры. Кишинев, 1975. № 7. С. 137-143. Гортинский Е. Гагаузская новелла // Комсомольская правда. 1966. 27 декабря. Дементьев В. Признание в любви // Москва. № 2. 1966. С. 203-204. Дерменжи М. На гагаузском языке // Знамя (Чадыр-Лунга). 11 декабря 1981. Дерменжи М. В ногу со временем // Знамя (Чадыр-Лунга). 12 декабря 1981. Дьячук И. Прошлое и настоящее Буджака в творчестве гагаузских писателей // Кодры. № 1. 1982. С. 139-143. Дьячук И. Детям Буджака // Ленинское слово (Комрат). 10 июля 1986. Дьячук И. А. Очерки, литературно-критические публикации о развитии гагаузской литературы, изобразительного искусства, истории гагаузов и Буджака, научные труды в области медицины. Библиографический указатель. Комрат, 2000. Дьячук И. А. Избранные произведения о гагаузской литературе // Комрат, 2003. Жекова А., Полова Т. Великое доверие народа // Ленинское слово (Комрат). 2 июня 1988. Занет Ф. Возвращение в отчий дом // Кодры. № 10. 1986. С. 89-90. Колца Е. Дебутул уней литературь // Нистру. № 12 1966. Колца Е. Д. Кара Чобан // Литература ши арта. 4 декабря 1986. Курогло С. Звучит слово молодых // Молодежь Молдавии. 15 апреля 1982. Курогло С. Литература и искусство гагаузов // Знамя (Чадыр-Лунга). 18, 20 сентября 1980. Маларчук Г. Сегодня в Бешалме // Литературная газета. 12 марта 1979. Мещерюк И., Колца Е., Тукан Б. Художественное слово гагаузского народа // Днестр. № 3. 1960. С. 62-65. Недов-Топал Г. И. Белые голуби над степью. Стихи. Рассказы о гагаузах и их соседях. Эссе. Кишинев: MUSEUM, 1999. 104 с.

- Попова Т. Зову – отзовись // Ленинское слово (Комрат). 23 апреля 1981.
- Радова О. Жан йортусу Бешалмада (Праздник души в Бешалме) // Литература ши арта. 19 ноября 1987.
- Танасоглу Д. Маря феричире а унуй мик попор (Большое счастье маленького народа) // Ниструл. № 12. 1968. П. 128-129.
- Танасоглу Д. Оннары олмаз унутмаа (Их нужно помнить) // Литература ши арта. 26 февраля 1987.
- Топал И. Я – это вы... Стихотворения Дмитрия Кара Чобана // Кодры. № 2. 1973. С. 140-143.
- Топал И. Ступени роста. О развитии гагаузской литературы // Ленинское слово. 29 мая 1976.
- Топал И. Ориентир – совершенство // Кодры. № 1. 1978. С. 151-152.
- Топал И. Он особый, запах земли // Ленинское слово. 3 августа 1979.
- Топал И. Сказки молдавского классика // Ленинское слово. 16 ноября 1982.
- Топал И. Нет легкого обретения // Ленинское слово. 25 сентября 1984.
- Топал И. И снова будет день // Ленинское слово. 3 апреля 1986.
- Топал И. Право на дебют // Ленинское слово. 1989.
- Тукан Б. Примул кувинт // Ниструл. № 7. 1964. С. 147-149.
- Тукан Б. Рецензия на книгу: Д. Карачобан «Алчак сачак алтында» // Нистру. № 4. 1967. П. 138-139.
- Тукан Б. Ын маря фамилие (В большой семье) // Нистру. № 8. 1967. П. 45-46.
- Фрэщие де граюрь, фрэщие де лире (Братство языков, братство лир) // Оризонт. № 10. 1987. П. 18-25.
- Харламенко А. Илк сеслдр Буджактан (Первые голоса из Буджака) // Ленинское слово. 4 ноября 1989.
- Хорошее начало // Днестр. № 3. 1960. С. 61.
- Чащин Ф. Карачобан из Бешалмы // Кодры. № 4. 1973.
- Чеботарь П. А. Новая встреча с поэтом. 20 августа 1983.
- Чеботарь П. А. Свет прошлого // Знамя (Чадыр-Лунга). 18 августа 1984.
- Чеботарь П. А. Легенды озаряют мглу столетий. Фольклор в поэзии Степана Курогло // Знамя (Чадыр-Лунга). 19 августа 1984.
- Чеботарь П. А. Призвание сердца // Железнодорожник Молдавии. 14 октября 1984.
- Чеботарь П. А. Знакомьтесь: Мина Кёса // Знамя (Чадыр-Лунга). 11 января 1986.
- Чеботарь П. А. Первый гагаузский роман // Вечерний Кишинев. 16 января 1986.
- Чеботарь П. А. Праздник дружбы и искусства // Ленинское слово (Комрат). 4 марта 1986.
- Чеботарь П. А. Инсан йылдызы // (Чадыр-Лунга). 26 июня 1986.
- Чеботарь П. А. Гвоздики расцвели вновь // Советская Молдавия. 5 июля 1986.
- Чеботарь П. А. Певец родной земли // Свет Октября. 4 февраля 1988; Знамя (Чадыр-Лунга). 27 февраля 1988
- Чеботарь П. А. Йлдыз шафкы (Свет звезды) // Анна сёзя. 28 августа 1988.
- Чеботарь П. А. Будем оптимистами. Заметки о гагаузской литературе // Железнодорожник Молдавии. 2 июня 1989; Молодежь Молдавии. 8 июля 1989.
- Чеботарь П. А. Фольклор в творчестве гагаузских писателей // Ленинское слово (Комрат). 21 февраля 1989.
- Чеботарь П. А. Новый Завет на гагаузском // Независимая Молдова. 8 июля 2003.
- Чеботарь П. А. «Он вечно жил взахлёб» // Русское слово. № 9 (53). май 2003.
- Чеботарь П. А. «Я презираю бездарей всех наций» // Независимая Молдова. 9 июня 2003.
- Шмундяк Т. Крылья таланта // Советская Молдавия. 3, 21 июля 1968.
- (Тараклия). 5 ноября 1987.
- Яланжи П. Булушмак Бешалма топраанда (Встреча на Бешалминской земле) // Свет Октября.

СОКРАЩЕНИЯ

- АА – Архив автора.
- АС – Археологический съезд.
- ГРМС – Гагаузско-русско-молдавский словарь. М.: Наука, 1973.
- ГРРС – Гагаузско-русско-румынский словарь. Chişinău: Pontos, 2002.
- ДАС –
- ЗІФ – Записки історичного факультету, Киев
- ЗООИД – Записки Одесского общества истории и древностей, г. Одесса.
- КЕВ – Кишиневские Епархиальные Ведомости.
- КСИИМК – Краткие сообщения Института истории материальной культуры, г. Санкт-Петербург.
- КСИЭ – Краткие сообщения Института этнографии АН СССР, г. Москва
- МИА – Материалы и исследования по археологии СССР, г. Москва.
- НА РК – Национальный архив Республики Карелия, Петрозаводск
- НА РМ – Национальный архив Республики Молдова, Кишинев
- ПМА – Полевые материалы автора
- ПМЗ – Личный архив К.И. Иванова, ед. хр. 97.
- ПТКЛА – Протоколы заседаний и сообщения членов Туркестанского кружка любителей археологии, г. Ташкент.
- ОАИСУ –
- СА – Советская археология, г Москва
- САИ – Свод археологических источников, гг. Москва-Ленинград.
- СИ – Социологические исследования.
- СЭ – Советская этнография, г. Москва.
- ТИЭ – Труды Института этнографии АН СССР, г. Москва.
- Тр. ГИМ – Труды Государственного исторического музея, г. Москва
- ЭО – Этнографическое обозрение, г. Москва.

Научное издание

**КУРСОМ
РАЗВИВАЮЩЕЙСЯ МОЛДОВЫ
Том 9**

**История в культуре и культура
в истории**

Составители:

*Михаил Николаевич Губогло,
Ирина Алексеевна Субботина,
Людмила Владимировна Федотова*

Редколлегия серии:

*Михаил Николаевич Губогло (главный редактор),
Надежда Анатольевна Дубова,
Галина Александровна Комарова,
Любовь Викторовна Остапенко,
Ирина Алексеевна Субботина*

Москва
Старый сад
2009

При оформлении обложки ????????????????

ISBN 5-89930-132-5

Формат 60x84 1/16 Уч-изд л. ??? Усл. печ. л. ???
Заказ № 1/12-2Т. Тираж ??? экз.

Отпечатано в типографии
АНОО ВПО «Одинцовский гуманитарный институт»
143000, г. Одинцово, ул. Ново-Спортивная, д. 3