



### **Папцова В.К. Феномен религиозности гагаузов**

Осмысление феномена религиозности имеет значение, далеко выходящее за пределы диспутов и дискуссий теологов: диагноз состояния религиозности является важной характеристикой общества в целом, эволюция его достаточно информативна и может свидетельствовать о направлениях и следствиях социальных трансформациях.

Предметом исследования в данной работе является рассмотрение специфических черт религиозности гагаузов. Хронологические рамки ее в основном охватывают XIX - XX вв, территориальные - АТО Гагауз Ери.

Актуальность его обусловлена двумя обстоятельствами. Важнейшим из них является то, что именно религиозная идентичность занимает особое место в системе идентичностей гагаузов. Заслуживает внимания и то, что гагаузское общество переживает период разноплановых трансформаций и эволюция религиозности не только является одним из проявлений этих изменений, но и может быть индикатором для разнообразных социальных процессов.

Специфика религиозности гагаузов прежде всего в том, что этот тюркоязычный этнос не только принадлежит к христианскому миру ( в основном к православному - религиозный плюрализм становится данностью только в XX веке, а масштабы его и в конце века невелики), но и высоко оценивает значимость своей религиозной идентичности. Такая оценка религиозной идентичности неслучайна –в тот период, когда гагаузы проживали на землях, принадлежащих Османской империи именно она была этнодифференцирующим фактором, препятствующим ассимиляции гагаузов. Хотя время христианизации гагаузов еще остается лишь предметом изучения, известно, что принятие христианства в качестве официальной государственной религии у большинства народов Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы приходится на IX-первую половину XI в. [19, с.3], т.е как раз до османских завоеваний. Важным обстоятельством является и то, что именно принадлежностью к христианскому миру в основном определены культурные стереотипы гагаузов, именно она сформировала их первую историософскую концепцию. Согласно ей даже переселение гагаузов на земли Бессарабии было связано с желанием сохранить столь значимую для них религиозную идентичность. Версия об обусловленности переселения преследованиями за веру приобрела характер парадигмы, в рамках которой объяснялись и различные факты: наличие болгар-мусульман и то, что гагаузов Бессарабии некоторое время называли болгарскими, и сам этноним «гагауз». Наиболее развернуто она представлена в таком труде как «Биографический очерк рода и фамилии Чакир» (1893) Д.Чакира: «...турки, по завладении Болгарией, всеми мерами старались отуречить всех болгар, покорившихся по необходимости их власти. По этому поводу издан был фирман (указ) султанский, содержание которого выражалось в следующей дилемме:

или принять магометанскую веру и удержать свой язык национальный болгарский, или переменить свой национальный болгарский язык на турецкий и удержать свою веру христианскую. Указ этот приводился в исполнение, как нужно предполагать, суровыми мерами, вследствие чего некоторые из болгар согласились язык свой болгарский переменить на турецкий, а веру свою православную твердо и непоколебимо сохранить, а некоторые из болгар согласились переменить свою веру христианскую на магометанскую и удержать свой национальный болгарский язык». [20, с. 29] Даже в первом приближении данная гипотеза не выдерживала критики: с одной стороны, принадлежность к исламу предопределяла социальную дифференциацию и требовать насильственного перехода в элитную категорию было бы по меньшей странно, с другой - для турок долгое время была характерна самоидентификация через религиозную, а не этническую принадлежность. Появление данной гипотезы свидетельствует лишь о значимости религиозной идентичности для гагаузов. Как уже отмечалось, до переселения в Буджак религиозная принадлежность для гагаузов была этнодифференцирующим фактором (несмотря впрочем, на то, что на Балканах жили и другие тюркоязычные православные – например караманли, и на то, что существовали гаджялы – мусульмане). Стойкость в вере обосновала ценность этнической идентичности гагаузов. Вместе с тем, сами по себе процессы роста национального самосознания среди гагаузов запаздывали: в тот период, когда болгары боролись за самостоятельную болгарскую церковь и за использование болгарского языка (в том числе в богослужении) гагаузы оставались опорой Константинополя в Варненской метрополии [ 7, с. 218]. Не стоит, впрочем, преувеличивать значение этого обстоятельства, так как, хотя точкой отсчета для этих процессов можно считать появление труда «История славянобългарска» Паисия Хилендарского (1762), в котором декларируется мысль о необходимости религиозной организации по узко-этническому признаку, тем не менее, наиболее значимые события этой борьбы развернулись уже после обретения Болгарией независимости, а, значит и после переселения гагаузов в Буджак и нашли отражение на страницах КЕВ.

На протяжении XIX века процесс этногенеза гагаузов еще продолжается и религиозная идентификация всех гагаузов как христиан-православных (помимо языковой общности) явилась одним из важнейших факторов этой консолидации. В XX века становится заметным рост национального самосознания. Меняется историософская парадигма: в «Истории гагаузов Бессарабии» М. Чакира, написанной на гагаузском языке, история гагаузов связывается с историей тюркского мира, указывается на различия в этнических стереотипах гагаузов и болгар [21, с.92], появляется версия о существовании гагаузского государства [21, с. 88]. Важно отметить, что инициатором процесса становления национального самосознания выступил именно священник (параллели здесь достаточно широкие – от П.Хилендарского в Болгарии до М.Лютера в Германии). Труд Чакира не получил широкого распространения в гагаузском обществе, и гораздо больший резонанс эта историософская парадигма получила в конце XX века. В свойственной тому времени форме представления идейно-политических установок - в форме литературного произведения - ее изложил Д.Танасоглу в романе «Узун Керван» («Долгий караван») (издан в 80-е гг, но по существу завершен в конце 70-х).

Достаточно ожидаемым свидетельством и проявлением роста национального самосознания является появление литературы – прежде всего религиозной – на родном языке. Одним из первых взялся за перевод религиозной литературы М.Чакир, в 1907 г. получивший на это разрешение Синода. Но если в богослужении в православной традиции гагаузский язык использовался, то индивидуальное чтение религиозной литературы на гагаузском не было для нее характерно. Переводы М.Чакира не получили широкого распространения и практически не переиздавались, от

руки не переписывались. Во второй половине XX века появились тексты песенников на гагаузском языке у баптистов и адвентистов, и вот они первоначально распространялись в рукописных списках. Но позже, в 90-е годы они были изданы. Недавно баптистами осуществлен перевод на гагаузский язык «Нового завета» (он был издан одновременно на латинице и на кириллице – для людей, практически не знакомых с латиницей, сравнительно недавно заменившей кириллицу), а также стали распространяться буклеты религиозного содержания.

Процессы этнической мобилизации повысили роль языковой идентичности, но не снизили роль религиозной. «Устойчивость» значимости религиозной идентичности обусловлена рядом факторов – внутренних и внешних. Внутренний фактор связан с необходимостью обеспечить «наполнение» этнической самобытности конкретными чертами. Своеобразие гагаузов в том, что они тюркоязычные христиане. Если принадлежность к православному миру как таковая не является уникальной для Молдовы, более 90 процентов которой являются православными, то своеобразное сочетание принадлежности к тюркоязычным народам и одновременно к православию – воспринимается как нестандартное (несмотря на то, что оно характерно и для чувашей и для татар-крещенов). Внешний фактор связан с характерным для немногочисленного народа поиском более широкой общности, необходимостью включения в цивилизационную общность. Такой общностью мог бы быть «тюркский мир» и «православный мир» (как разновидность христианского мира). Культурные стереотипы гагаузов, их мировосприятие и оценка тех или иных событий обусловлены их принадлежностью к христианскому миру[12, С.519] .

Если в целом значимость религиозной идентичности оставалась неизменной, то важнейшие характеристики религиозности менялись. В конце XIX- начале XX этнографы отмечают высокий уровень религиозности. Вместе с тем отмечается низкая посещаемость церквей. Это противоречие разрешается при учете важнейших характеристик типа религиозности, традиционного для XIX века, и преобладающего в XX веке. Его можно определить как православно-языческий синкретизм. Ряд черт его являются общими для народной культуры практически всех народов региона – гагаузов, болгар, молдаван и украинцев. Прежде всего это относится к меньшей разработанности когнитивного аспекта религиозности. Осведомленность в теологических тонкостях у гагаузов могла даже считаться опасной. В этнографических материалах, собранных в конце XIX века В.А Мошковым указано существование поверья, согласно которому если кто-то прочитает всю Библию, в скором времени умрет[10, с.221].

Гагаузам, которых опрашивал В.А.Мошков, были известны лишь некоторые библейские, прежде всего ветхозаветные, сюжеты: о сотворении мира и человека, о грехопадении, о Каине и Авеле, о единоборстве Давида и Голиафа, О Ное и т.д., но и они предстают в своеобразной интерпретации. Во всех сказках религиозного содержания, собранных В.А. Мошковым фигурирует Бог Отец («Коджя Аллах», т.е. старый, или старший Бог), представляемый в антропоморфном виде. Антропоморфизм относится не только к внешнему облику Бога, но и к внутренним характеристикам. Кроме большого ума, большей степени информированности, и большой силы творить чудеса, Бог Отец ничем не отличается от людей. Он далеко не всемогущ, боится чумы, не имеет власти над (Сказка «Похождения Ивана безчастного, женатого на Божьей дочери[11, с.3-151 ]). По земле он ходит как обыкновенный странник, нуждается в пище и ночлеге.

Эти представления характерны для магической системы отношений «Бог-человек», в которой человек и высшая сила действуют на равных условиях. Они могут договариваться и высшая сила – Бог или святые обязаны выполнять договор на условиях взаимности, принудительности, эквивалентности[5, с.371 ] .

В такой системе отношений существует своеобразное соотношение сакрального и профанного: грань между ними, хоть и определена, но достаточно условна. Кодификация распространяется и на будничную жизнь (еда, работа, отдых), обычно представляемой неритуализированной (деритуализированной). Будучи помещен в архетипическую модель, человек находится в ней в каждый данный момент, и сакрально отмеченный, и нейтральный [18, с.155]. Архетипическая модель однородна в том плане, что она мифологизирует весь универсум. Корпус правил, запретов, рекомендаций, поверий, примет, магических действий затрагивает все аспекты повседневной жизни, быта в чистом виде. Живя на земле, человек как бы проектировал свою будущую жизнь в том мире. Предполагается, например, что тот, кто построил общественный колодец, на том свете не будет испытывать недостатка в воде [10, с. 192]. Далеко не всегда система запретов и предписаний объяснима с точки зрения «здорового смысла» и категорий «нравственно», «полезно» и т.д. В частности существовал запрет на бросание обрезков ногтей на пол, так как на том свете их нельзя будет найти [10, с.218]. Но это парадоксальность правил не имела особого значения, как не имело значение несовпадение личного опыта с правилом [18, с.174]. То, что мифологизировался весь универсум проявляется и в стремлении сакрально пометить все места пребывания и деятельности: в конце XX века это находит отражение в стремлении освятить дом, машину, учебное заведение (так, например, в 1993 состоялось освящение здания Чадыр-Лунгского лицея). Интересно, что отмеченность места придавала ему едва ли не статус сакрально отмеченного места: спустя десятилетие после крушения советской идеологии в Чадыр-Лунге в свадебный маршрут включалось фотографирование у памятника Ленина и только в прошлом году это прекратилось.

Такой тип религиозности не может быть изучен при помощи традиционных подсчетов количества посещений церкви и обращений к чтению религиозной литературы. И низкая посещаемость церквей, отмечаемая исследователями не доказывает низкой степени религиозности: соотношение сакральной и профанной сфер здесь не сводится к делению на храмовую и не храмовую землю, культовую и внекультовую деятельность.

Реконструкция оппозиции этот мир (временное существование), тот мир (вечность) выявляет достаточно сложную картину их взаимоотношений. Грань между ними была достаточно зыбкой, особенно в тех местах, которые были каналами связей между ними. В этих местах человек мог «выпасть» из этого мира в тот (т.е умереть) или подвергнуться опасному влиянию того мира. К таким каналам относились зеркала (отсюда запрет показывать зеркало ребенку) [10, с.31], глаза (отсюда опасение «сглаза» и представление о том, что если человек умирает с открытыми глазами, то он унесет кого-либо из родственников, так как канал связи с тем миром не закрыт [10, с.288]), в том числе «ерь-гезю» (глаз земли). [10, с.259]. Особое место среди этих каналов связи занимали водоемы. Возможно, именно поэтому колодцы и источники и в настоящее время часто отмечают сакральными изображениями (устанавливая икону или распятие). Еще одним современным проявлением этой тенденции является стремление сакрально пометить пространство внутри автомобиля. Это не исключает возможности сочетания этого элемента с каким-либо светским - одновременно может висеть и медальон с христианской символикой и освежитель воздуха или игрушка. Вообще упорядоченность - строгое регулирование культурной (в том числе и культовой) деятельности в пространственно-временном отношении в данном типе религиозности в настоящее время не столь строга. И в конце XX - как возможно сочетание православных и языческих элементов (в календарной обрядности праздники одновременно могут быть языческими и православными; в комнате могут одновременно

располагаться и иконы и амулеты, обычно привезенные из Турции; знахарки сопровождают магические ритуалы чтением молитв), так и сакральных и светских: оказывается возможным органичное включение молебна в число мероприятий Всемирного Конгресса гагаузов, организация дискотеки на Пасху, и, одновременно, торговля в храме во время службы и т.д. Разрушение упорядоченности проявляется и в размещении икон - если раньше место иконы было строго определено, то теперь они размещаются повсеместно, а чаще всего их носят с собой. В этом проявляется и индивидуализация в использовании икон – они часто не семейные, а личные и часто – с изображением святого-покровителя. Есть и еще одна современная особенность – иконы могут использоваться «функционально» - приобретаются специальные маленькие иконки с молитвами об исцелении.

Принадлежность к этому или иному миру закреплялась ритуалами перехода, к которым относились прежде всего обряды, связанные с рождением ребенка и похоронные обряды. Поэтому, например, если ребенок был слаб, то его крестили в день его рождения [10, с.26] быстро закрепляя его существование в этом мире. Если не совершались должным образом похоронные обряды, то не переходил в тот мир покойник. В этом мире он превращался в «хобура» (упыря, вампира). [10, с. 298] Важным моментом, характеризующим отношения этого и того миров были отношения их обитателей. Реконструкция мифологических представлений гагаузов на основе этнографических материалов, собранных В.А.Мошковым позволяет выделить следующие категории обитателей миров: сверхъестественные существа, связанные с христианской мифологией – Бога, ангелов, дьявола и вообще шейтанов; мифические существа – лушниц, старух «Чаршамба карысы» («Чаршамба бабасы»), Джюма карысы» («Джюма бабасы») и «Пазар-ана», русалий, великанов (девь и тепягезов);людей (как живущих земной жизнью, так и умерших, как обыкновенных, так и приобретающих сверхъестественные качества в силу выполнения магических обрядов – джяды, а также в силу невыполнения положенных обрядов – хобуры), животных. Хотя каждый занимает вполне определенное место – Бог и святые – на небе, люди на земле, они вполне могут перемещаться в иные миры.

В пространственном отношении этот мир соотносился с домом, двором, территорией села – т.е располагался внутри ограды. Самым первым рубежом этого мира мог считаться перекресток дорог, до которого добежали и тем спаслись герои одной из историй о встрече с мифическими персонажами русалями[10, с. 210]. Именно поэтому рядом с некоторыми перекрестками так же устанавливали и устанавливают в настоящее время сакральные символы (чаще распятие).

Представления о противоположности этого и того миров не исключали представлений гагаузов о трехчленной вертикальной и четырехчленной горизонтальной структурах мира. Представления о четырехчленной горизонтальной структуре мира дошли в христианской трактовке, согласно которой, создав землю, Бог поставил на четырех углах ее по ангелу, неусыпно охраняющему мир[10, с.260 ].

Вертикальная структура включала представления о небесном мире, где живет Бог и святые, земном мире, где живут люди и подземном мире. Они в некотором роде подобны – в частности, на небе столько же звезд, сколько людей, причем каждый человек имеет свою звезду, величина которой соответствует высоте его общественного положения. [10, с.257].Миры не были изолированы друг от друга. Предполагалось, например, что небо открывается на Пасху [10, с.254]. Во время Маленькой Пасхи, Пасхи мертвых «открывался» подземный мир .

Элементом системы регулирующей отношения двух миров - этого и того является различие профанного и сакрального времени [22, с.285]. Сакральное время – время, связанное с каким-нибудь чрезвычайным событием (или его воспроизведением в ритуале), и выделенное из временного потока повседневности [14, с.441]. Оно не принадлежит человеку и человек не может использовать его в своих целях. Именно поэтому в праздники запрещается работать. Запрет на работу в праздники не менее значимый элемент празднества, чем «позитивные предписания» – ритуалы. В начале XX века местные власти Бессарабии возмущались тем, что «эти праздники отнимают у поселян много рабочего времени в особенности в страдную пору полевых работ» [24, с. 2]. В конце XX века именно этот элемент оказался особенно устойчивым к влияниям атеистической пропаганды, но проявлялся не в публичной сфере а в частной – не выполнялась домашняя работа (например, стирка). Важным моментом является то, что запрет на работу касался не только христианских праздников. Нельзя было работать во время Волчьих праздников. Считалось грехом есть во время дождя, так как в это время «Бог работает» [10, с.258]. В этом сюжете, помимо проявления представления о гетерогенности времени можно найти отголосок представления об особом значении союза неба и земли, вещественным символом которого являлся дождь. [8, с. 466] Стоит отметить, что в древнетюркской мифологии существовало такое божество как «священная земля–вода» («ыдук Йер-суб») [9, с. 537].

Пространство в мифологической картине мира гагаузов начала XX века оживотворено, одухотворено и строго упорядоченно. Нарушение этого порядка опасно – согласно одной из примет нельзя краюшку хлеба класть нижней коркой кверху [10, с.220].

Центром пространственной структуры представлялся Железный кол – Демир Казык ( в мифологии саяно-алтайских народов – Золотой кол [17, с.16, 9, с.539]), под которым понималась Полярная звезда. Интерпретация названия Млечного пути – «Саман Йолу» [3, с.75 ], является достаточно поздней, но самому этому термину можно найти параллели в мифологиях других тюркоязычных народов, в частности ( в мифологии саяно-алтайских народов [17, с.16, 9, с.539 ])

Упорядочение мирового пространства предполагало борьбу с хаосом. В древности не только постройка огромного города, но и даже сооружение жилища осмысливалось как космический акт, воспроизводящий строение мира, упорядочивание изначального хаоса, завоевание пространства у хаоса. Это считалось священным, таинственным актом, поэтому в начале и в процессе работы выполнялись специальные обряды, приносились жертвы. В.А. Мошков указывал, на широкое распространение представления о необходимости человеческой жертвы у гагаузов. Вместо ритуального убийства, при этом у человека похищался его «талысым». Представление о талысыме включают представление о нем, как о жизненной силе, похищение которой различными способами (в частности, путем измерения человека [10, с.314]) или уничтожение воплощающего эту силу предмета [10, с.316] влечет за собой смерть. Но после смерти человека, талысым продолжает свое существование как дух умершего, охраняя постройку [10, с.314] и иногда является людям [10, с.315]. В настоящее время в обрядности, связанной с постройкой дома, преобладает тенденция их освятить, т.е. чисто языческий элемент постепенно исчез. В дома возвращаются иконы, чаще небольшие иконы с изображением святых - покровителей хозяев дома. Освящение дома может сопровождаться изучением рекомендаций «Фэнь Шуй», развешиванием привезенных из Турции талисманов. Но ничего кроме новых проявлений стремления сакрально отметить границы этого мира в этом усмотреть нельзя.

Процесс упорядочивания хаоса был связан и с наречением. В начале XX века у гагаузов сохранился миф о том, что по просьбе Бога Адам дал названия всем животным. [10, с. 202]. Сохранялся и обычай не называть опасное существо – в частности не произносить термина «шейтан».

Если преобладание православно-языческого синкретизма характерна и для болгар, то для гагаузов характерна большая сохранность архаических черт. Одним из проявлений архаичности религиозности гагаузов является наличие в религиозно-мифологической картине мира пластов, относящиеся к древнетюркской мифологии, хотя и данных в «православной транскрипции». Ярким примером является версия о происхождении земли, записанная В.А.Мошковым в конце XIX – начале XX в. Эта версия совпадает в некоторых чертах с одним из вариантов (шаманским) космогонического мифа тюрков, сохранившемся во многих тюркских мифологических системах, в частности в татарской [23, с. 210]. В наиболее развернутом виде эта версия сохранилась в космогоническом мифе саяно-алтайских тюркоязычных народов.

Все вышеназванное не исключает того, что уже в XIX веке религиозная система гагаузов функционирует на двух уровнях: на догматическо-каноническом (представленном официальной церковью и клиром) и уровне обыденной религиозности (представленном мирянами). И хотя в XIX веке степень просвещенности клира не слишком отличается от мирян, постепенно в православно-языческом синкретизме проявляется возрастание православной традиции. Священники, сыгравшие в этом немалую роль, склонны были многие архаические черты традиционной религиозности рассматривать как суеверия. Эти суеверия они достаточно часто критиковали на страницах «Кишиневских епархиальных ведомостей». Анализ изменений за последнюю треть XIX – начало XX века произведен в статье Н.Стойкова, который констатирует некоторое их уменьшение. [15, с.8]. Можно выявить основную тенденцию трансформаций – упрощение обрядности и отдельных ее элементов и вместе с тем некоторое изменение соотношения вера-отношение-действие. Обряд совершается при частичной утрате знания смысла действия, его места в картине мира, при изменении отношения к нему. В XX веке эти процессы усилятся. Но это не приведет к угасанию религиозной традиции и она обретет новую жизнь в условиях роста религиозности. В конце XX века

К этому времени относится относительная конфессиональная однородность гагаузов – православных.

XX век положил конец монолитности религиозной традиции гагаузов.

Рост религиозного плюрализма - многообразия религий - достаточно устойчивая мировая тенденция эволюции религиозности. Одним из факторов, обуславливающих проявление ее в современности является то, что в настоящее время религия становится во все большей степени частным делом [13, с. 215]. Это не может не повлечь за собой возрастание количества «нестандартных» частных выборов вероисповедания вместо «естественного воспроизводства» приверженцев традиционной для определенного региона или определенного этноса конфессии. Особенно это возможно в период социальных потрясений. Начало и конец XX века, столь нестабильные для региона, как части Российской, а затем Советской империи стали вехами для религиозной традиции. Появление неправославных христиан в Молдове и борьба с этим явлением оживленно обсуждались на страницах Кишиневских епархиальных ведомостей еще в последней трети XIX века. Распространение протестантизма среди гагаузов как некая проблема было зафиксировано Михаилом Чакиром в «Истории гагаузов Бессарабии». Но еще до появления этого труда необходимость борьбы с этим обосновывала необходимость издания литературы на

гагаузском языке. Подобно этнографам начала XX века – В.А.Мошкову, Л. С.Бергу, М.Чакир говорит об особой религиозности гагаузов, уточняя, что они «религиозные, верующие», очевидно различая эти понятия. Но отмечает он и рост религиозного плюрализма, видя в этом результат действий людей с «испорченной верой» и «нерасчетливости» гагаузов.[21, с.93]

В XX веке баптизм (общины ЕХБ), адвентизм (общины АСД) и пятидесятники не только обрели последователей в среде гагаузов, но и стали отчасти восприниматься как традиционные. В конце XX века, для тех, кто избирал данную конфессию, выбор облегчался тем, что их родители с детства приобщали их к данной традиции. В скором времени появятся и Свидетели Иеговы и представители харизматов во втором поколении. Но у Свидетелей Иеговы нестандартный для традиционного общества акцент на когнитивном аспекте религиозности.

В последнее десятилетие XX века рост религиозного плюрализма мог принять и больший размах: в годы перестройки произошла «реабилитация» религии без всяких вероисповедальных различий.[16, с.471]. Этот процесс получал официальную поддержку со стороны государства. Более того, кризис идеологической системы советского общества обусловил поиск новой системы идентичностей и к тому моменту, когда он начался в религиозной сфере, позиции традиционных конфессий и новых религиозных организаций были в известной мере выровнены.

Расширение информационного пространства и изменение отношения государства к религии (от гонений к благожелательному) также должно было бы способствовать росту религиозного плюрализма.

Вместе с тем, рост религиозного плюрализма не стал значительным, а в последние годы стал менее интенсивным – поиск новой системы идентичности в массовом масштабе уже завершен и для многих он стал традиционным (избиралась конфессия, к которой принадлежали родители). Однако ситуация в каждом населенном пункте различна – примером является бурное распространение адвентизма в селе Дезгинжа.

Тем не менее, перепись населения подтвердила преобладание православия.

По данным Государственной службы по делам культов из 54 зарегистрированных приходов на территории Гагаузии 25 - принадлежат Молдавской метрополии Православной церкви (из 1274 на территории Молдовы). Православная церковь в регионе весьма авторитетна. Несмотря на практическое отсутствие миссионерской деятельности, она прочно удерживает позиции и избежала возможности раскола в тот период когда симпатии некоторых священников обратились к РПЦЗ. Нет и приходов Бессарабской метрополии. Если в советское время в регионе действовали только 2 прихода – в Чок-Майдане и в Конгазе (а также в Твардице, находившейся в Чадыр-Лунгском районе, но не вошедшей в АТО), то теперь православные приходы открыты в каждом населенном пункте региона. Реконструируются старые церковные здания, закрытые до начала 90-х, развернулось строительство новых. В Чадыр-Лунге, например, где из трех церквей в советское время не осталось ни одной - последняя церковь была взорвана в 1972 – строится уже третий храм, открыт монастырь. Хотя для православной церкви не характерна миссионерская деятельность, количество ее прихожан растет.

В Гагаузии не проявилось особого интереса к католицизму (несмотря на то, что для постсоветского пространства характерна активизация их миссионерской деятельности, приносящая плоды и на то, что в Молдове уже 33 прихода Римско-католической церкви), к буддизму и к исламу. Несмотря на расширение контактов с Турцией и другими исламскими



странами, например, с Азербайджаном, ни те, кто работает в Турции и возвращается в Гагаузию, ни те, кто изучает турецкий язык в основанных Турцией лицеях, ни те, кто получает в Турции высшее образование, не спешат принять ислам. Отчасти это объясняется тем, что культурные стереотипы гагаузов в очень большой мере определены православием. Помимо этого, тот, кто был бы не против смены культурной формы с помощью культурной инсценировки едва ли мог рассчитывать на успех. Ее механизм предполагает на начальном этапе обретение внешних признаков идентификации [4 с.216] и усвоение поведенческого кода. Для мусульман это, среди прочего, пятикратный намаз, отказ от алкоголя, поедания свинины, выработка лингвистической компетенции (ничуть не упрощаемая наличием большого пласта арабской терминологии в религиозной сфере, так как интерпретация терминов различна), освоение пространств, в которых происходит презентация избранной культурной формы (тем более что этих самых пространств – мечетей- ни в Гагаузии, ни в Молдове нет). Более того, смена культурных стереотипов повлияла бы на место индивида в системе «свой-чужой». Неслучайно в ходе предвыборной кампании в Гагаузии в 2006 г. подозрения в неправославной принадлежности одного из кандидатов были использованы его оппонентами. Показательно, что, отметая их, на встречах с избирателями кандидат был готов продемонстрировать именно соответствие своих культурных стереотипов православным (выпить водки или поесть свинины), а не вступить в теологический спор, так как именно такой способ доказательств был бы наиболее убедительным.

Вместе с тем, по данным Государственной службы по делам культов, на территории Гагаузии зарегистрировано 14 религиозных общин баптистов ( из 269 по Молдове), причем в Чадыр-Лунге сразу 2, 10 религиозных общин адвентистов (из 151 по Молдове), 2 общины Свидетелей Иеговы (в Комрате и Вулканештах - из 162 по Молдове), 2 общины церкви харизматов (из 19 по Молдове). Стоит отметить, что реальная картина еще сложнее. В частности, Свидетели Иеговы Чадыр-Лунги и Кирютни собираются в Чадыр-Лунге, где на несколько вечеров в неделю снимают зал в здании одной из контор. Несмотря на то, что община насчитывает более 40 членов, она еще не зарегистрирована и считается частью общины Комрата. Более того, Свидетели Иеговы проводят активную миссионерскую политику и направляют своих представителей в села Гагаузии. Адвентисты Кириет-Лунги также собираются в Чадыр-Лунге, и отдельной общиной не считаются. В Томае храм баптистов стоит во дворе одного из частных домов, община не зарегистрирована. Благотворительная организация Армия спасения в Чадыр-Лунге также не зарегистрирована, но действует несколько лет и проводит социальную работу. Вместе с тем количество членов зарегистрированных общин часто невелико. Роль общественного мнения, осуждающего отход от православия по-прежнему велика, но стоит все же протестантской религиозной общине появиться, корпоративизм начинает действовать и в обратном направлении – члены общины привлекают к ней родственников и друзей, и их выбор становится традиционным для их детей. Степень сопротивления распространению протестантизма различна в разных населенных пунктах. В целом она ниже в городах и выше в селах. В Комрате, помимо православных приходов, еще 4 неправославных ( представлены все конфессии Гагаузии), в Чадыр-Лунге – 3, в Вулканештах – 4. Вместе с тем, в Конгазчике де Сус -3 неправославных прихода, в Чок-Майдане 2, в Баурчах 1, в Буджаке- 1 , в Конгазе - 1, в Дезгинже -2, в Бешалме -1 , , в Светлом -1, в Кирсова, в Котовском в Бешгиозе – 1,

Возможность исламизации гагаузов представляется им самим настолько иллюзорной, что почти не вызывает опасения традиционалистов. Вместе с тем, несмотря на наличие в Комрате, Чадыр-Лунге, Конгазе исламской уммы (преподаватели молдо-турецкого лицея, студенты КГУ, несколько переехавших в Гагаузию татар и т.д.) разрешение на постройку ими мечети не получено. Как и в

целом по Молдове, исламская община не зарегистрирована. И тогда, когда в Кишиневе, по данным А.Бабаева, муфтия Молдовы признанного в этом качестве ДУМ России, только за 2006 год ислам приняло более 30 человек – не татар, то в Гагаузии это не происходит.

Если рост национального самосознания гагаузов не вызвал устойчивого интереса к исламу, то он не вызвал также и устойчивого интереса к древним языческим тюркским верованиям. Всплеск интереса к язычеству характерен для многих областей постсоветского пространства – от России до Латвии. В тюркоязычных регионах Российской Федерации появились представители интеллигенции, считающие, что причиной краха тюркских империй была замена национальной религии на религию других народов[1, с.3]. Такой национальной религией, по их мнению, было тэнгрианство[2, с.6]. Но ностальгия по язычеству не выходит за пределы интеллектуального интереса к тэнгрианству у отдельных любителей прошлого, в том числе в Гагаузии. "Христианская легитимация" является обязательной и для тех магических ритуалов, которые достаточно распространены в Гагаузии.

В целом, несмотря на рост религиозного плюрализма, налицо преобладание православия. Но в рамках этого вероисповедания существует несколько типов религиозности.

Для тех людей, которые в XX веке обратились к православию не вследствие традиции, а в результате религиозного поиска характерно совпадение когнитивных, аттитюдных и иных параметров религиозности – они не только относят себя к православным, но и читают православную литературу, более регулярно посещают церковь. Религия для них лично значима, религиозные ценности влияют на систему ценностей, определяют стиль поведения и образ жизни. Впрочем, события перестроечного времени и "религиозной всеядности" 90-х повлияли и на них, и часть тех представителей интеллигенции Гагаузии, кто активно читает православную литературу, посещает церковь и совершает поездки в монастыри Молдовы, Украины, России читали одновременно и "Диагностику кармы" Лазарева и "Анастасию" В.Мегрэ, "очищают организм" по Малахову и т.д.

## **Папцова А.К. К вопросу об эволюции соотношения религиозной, этнической и языковой идентичностей гагаузов**

Понятие «идентичность» сегодня широко используется в философии, психологии, этнологии, культурной и социальной антропологии с разными значениями и в разных аспектах. В самом общем понимании оно означает осознание принадлежности объекта (субъекта) другому объекту (субъекту) как части и целого, особенного и всеобщего[24, с. 154]. Главным характерным признаком и основанием этого понятия является тождественность самому себе. Этнодифференцирующими признаками при этом могут выступать язык, этнические стереотипы поведения, конфессиональная принадлежность и т.д. Значение тех или иных признаков для этнической (национальной) идентичностей может быть различным. Язык, например, может не быть этнодифференцирующим признаком (как у современных ирландцев), в других ситуациях он станет важнейшим фактором этнической мобилизации. Со временем это значение может измениться (для поляков долгое время важнейшим фактором этнической мобилизации был язык во второй половине XX века – религия). Изменение значения тех или иных признаков может быть связано с тенденциями исторического развития (в средневековье преобладало значение конфессиональной идентичности, позже, начиная с эпохи Возрождения все более значимой стала

языковая и этническая идентичность), но может быть обусловлено ситуацией (развал Советского Союза начался с мобилизованного лингвизма[2, с.14]). Относится это и к такому этнодифференцирующему признаку как конфессиональная принадлежность. В эпоху распространения мировых религий акцент на конфессиональной идентичности мог свидетельствовать о преобладании универалистских тенденций. Но в ряде ситуаций конфессиональная принадлежность может стать важнейшим элементом самоотождествления и характеристики понятия этнос. В частности, в настоящее время русские оказались в ситуации, когда не совсем ясно, в чем заключается «русскость» и в чем ее ценность. Русским трудно ощущать себя плохими учениками Запада. И здесь на помощь приходит православие не столько как религия, сколько как символ русского своеобразия и некоей духовной ценности этого своеобразия. В силу этого сложилась парадоксальная картина, когда ходе социологических опросов выясняется, что православными себя считают 82% респондентов, а верующими 42%. [11, с.16]

В целом соотношение языковой и религиозной идентификаций в определении своеобразия этнической идентичности может свидетельствовать об этнической мобилизации и о своеобразии этнической мобилизации.

Картина соотношения религиозной и языковой идентификации гагаузов на первый взгляд может представиться достаточно простой и в XIX и в XX преобладает религиозная идентификация. И все же эволюция не исключена. Более того, сама по себе эта эволюция характеризует различные процессы, происходящие в гагаузском обществе.

Для того, чтобы выявить характер и направление этой эволюции, рассмотрим вначале положение дел в XIX веке. Несомненно, религиозная идентификация в тот период была гораздо более значимой. В пользу этого можно привести два аргумента:

1) Именно значимостью религиозной идентификации объясняется само появление гагаузов в Бессарабии: сохраняя ее они покинули Балканы, спасаясь от преследований турок-мусульман,

2) гагаузы в официальных источниках XIX – XX века не выделялись из среды болгар[12, с.8]

Несомненно, переселение гагаузов на земли Бессарабии в сознании самих гагаузов связано с желанием сохранить столь значимую для них религиозную идентификацию. Действительно, с XVIII века, а в XIX веке особенно, обострились отношения между мусульманами и христианами в пределах Османской империи. Этому способствовали и русско-турецкие войны, рождавшие надежды на обретение независимости христианами и одновременно ожесточение мусульман. Вместе с тем существовали и иные возможные причины для переселений (вспомним, что переселение гагаузов шло еще с XVIII века, т.е. с того времени, когда эти территории еще не входили в состав России, а были окраиной Османской империи). В конце XVIII века стало очевидно, что хотя сельское хозяйство Османской империи сумело преодолеть последствия кризиса конца XVI-XVII века, его состояние отличалось неустойчивостью, вызывая массовое бегство крестьян из деревни. Борьба с бегством крестьян стала предметом особых забот султанского правительства. Из Стамбула по всей империи регулярно рассылались строгие указы, требовавшие от местных властей возвращения беглых на прежние земли и принятия нужных мер для предотвращения ухода.[9 с.246] Помимо этого в 70-е гг. XVIII в. Северо-Восточной Болгарии (и конкретно места проживания гагаузов) стали ареной битв в ходе русско-турецкой войны. Обе стороны вели уличные бои, в ходе которых страдали мирные жители [13, с.436]

Хотя иные указанные обстоятельства вполне могли стать причиной миграции первой волны переселенцев, версия об обусловленности переселения преследованиями за веру преобладала в народном сознании и даже приобрела характер парадигмы, в рамках которой объяснялись и некоторые другие факты, в частности, наличие болгар-мусульман и то, что гагаузов называли болгарами. Хотя ее приводят разные авторы, в частности Д. Чакир, наиболее показателен рассказ «переселенки 1806-1812 г. бабушки Михалицы», приведенный в качестве аргумента в пользу болгарского происхождения гагаузов: «Сначала пришел один паша в Варну, а затем с большим войском и приказал всех христиан вырезать, кроме тех, кто отуречится. Вскоре началась война. После ее окончания турки приказали: либо веру, либо язык. Тогда одни отдали христианскую веру и сохранили язык, а наши (т.е. гагаузы) отдали родной болгарский язык, но сохранили веру.»[3, с.54] Авторов приводимой гипотезы не смущает бесцельность требований. С одной стороны, принадлежность к исламу предопределяла социальную дифференциацию и требовать насильственного перехода в элитную категорию (кстати, мусульмане платили меньше налогов) по меньшей мере невыгодно правящему классу Османской империи. С другой стороны, для турок характерна самоидентификация через религиозную, а не этническую принадлежность[10, с.244] Т.о. «отказ от родного языка» и перенимание языка турецкого просто ничего бы не дало.

Тезис об «антагонистических противоречиях» между мусульманами-османами и христианами также требует уточнения. Известно, что еще в ходе завоеваний османы воспользовались ненавистью балканских христиан к римско-католической церкви и их взаимной политической неприязнью. Накануне падения Константинополя командующий константинопольским флотом Лука Нотара заявлял: «Лучше увидеть в городе царствующую турецкую чалму, чем латинскую тиару!»[24, с.201] (После событий 1453 его ожидал весьма печальный конец, но в 1452 г так считал не только он). Позже христиане становились мусульманами по собственному выбору.[13, с.34] Выбор «облегчался тем обстоятельством, что хотя все подданные султана были равны или, что тоже самое, бесправны перед лицом верховной власти[6, с.82]. с точки зрения административно-судебной и налоговой практики, все подданные султана делились на 2 класса военных (аскери) и податных (рейя))[6, с.83]. Военными могли быть только мусульмане (правда особую их группу составляли янычары), и потому реально политическая власть в государстве принадлежала мусульманам.

Вместе с тем, особенностью османской административно-политической структуры были миллеты автономные религиозно-политические образования иноверческого населения, пользовавшегося значительными правами внутреннего самоуправления: рум миллети (византийский миллет), яхуди миллети (еврейский миллет) и эрмение миллети (армянский миллет).[6,с.78] Все эти миллеты при условии признания верховной власти султана и уплаты подушной подати джизье пользовались полной свободой культа и самостоятельностью в решении общинных дел.

Следует отметить также , что, например, в XVI веке на Балканах численность мусульман не превышала 20% населения. Но и остальные 80% - в основном православные, а также тринитарики, богомилы, иудаисты были не менее лояльными подданными султана, чем самые фанатичные поборники ислама, и поддерживали его борьбу с латинским западом[6,с.73].

Таким образом, по крайней мере, в ту эпоху отношения между турками-мусульманами и православными были иными, нежели это представлялось в XIX веке, когда русско-турецкие войны и национально-освободительные движения на Балканах усиливали напряженность между ними.

Особенно сильной эта напряженность была во второй половине века, т.е. в то время, когда переселения гагаузов в основном уже состоялись. Вместе с тем, события XIX века и их последствия могли быть одним из факторов, активизировавшим миграцию. И все же тезис об обусловленности переселения гагаузов преследованиями за веру скорее свидетельствует о значимости для них конфессиональной принадлежности как символа гагаузского своеобразия (тюркоязычные православные) и обоснования ценности этого своеобразия.

Религиозная идентификация была значима и для болгар. Не подлежит сомнению высокая степень конфессионализации сознания в довозрожденческой Болгарии (в XVI, XVII и в первой половине XVIII века).[16, с.203]. Но с середины XVIII века наблюдается отмирание этноконсолидирующей функции православной церкви. Намечается тенденция к восприятию ею этнических позиций. У болгар на индивидуальном уровне это выразилось прежде всего в появлении «История славянобългарска» Паисия Хилендарского (1762), в которой декларируется мысль о необходимости религиозной организации по узко-этническому признаку и, кстати, которая написана для тех, кто любит и знает «своя род и език».[27, с.19] Т.о. объединяются языковая и религиозная идентификация.

Но греческое духовенство, которое было полномочным и единственным посредником всех православных жителей империи в сношениях с Портой оставалось проводником этноконсолидирующей политики и не склонно было поддерживать этническую ориентацию болгар. А самостоятельные Тырновская (болгарская) и Печская (сербская) патриархии были уничтожены[8, с.261].

Важно отметить, что гагаузы оставались наиболее массовой опорой Константинополя в Варненской метрополии[ 16, с.218]. В богослужении они использовали греческий, священниками у них были также греки (это, кстати, было одним из тех обстоятельств, которые способствовали нарастанию напряженных отношений между болгарскими и гагаузскими).

Т.о. те процессы, которые шли среди болгар формирование национального самосознания, связанный с борьбой за самостоятельную болгарскую церковь и за использование болгарского языка (в том числе в богослужении) среди гагаузов запаздывали.

Неразвитость процесса национального самосознания отчасти объясняет то, что первоначально гагаузы не настаивали на идентификации себя как гагаузов и не сопротивлялись тому, что царские власти регистрировали их как болгар. Они говорили на гагаузском языке, сохраняли свои традиции при любой власти, не тяготая при этом к сепаратизму, к обособлению.

Таким образом, преобладание религиозной идентификации в этнической идентичности гагаузов несомненно оно определило их историософскую концепцию, сформировало их этнические стереотипы,. Само это преобладание было обусловлено отчасти консервативностью их общества, отчасти тем, что оно обосновало ценность их этнической идентичности.

Религиозность гагаузов отмечалась многими исследователями. Согласно Л.С.Бегру они «весьма религиозны»[1, с.127]. В.А.Мошков характеризует их как твердых, почти фанатических христиан.[22, с.6].

Но констатация этого факта не должна исключать анализ положения языковой идентичности в этнической идентичности. Показателем, позволяющим уточнить соотношение религиозной и языковой составляющих системы идентификаций может быть отношение гагаузов к различным

народам, т.е. кого и на основании каких критериев они относят людей к ингруппе (к «своим»), кого к аутгруппе (к «чужим»). Теоретически дифференцирующими признаками могли бы быть религия или язык. Если более значима религия, тогда гагаузы могли бы считать «чужими», например, татар или ногайцев, «своими» болгар - тоже православных, с похожими традициями, с похожей исторической судьбой (и болгары прибыли из Болгарии почти в одно и то же время с гагаузами), часто с похожими фамилиями и именами (у некоторых гагаузов фамилии болгарского происхождения и наоборот). Более того, в XIX веке гагаузы еще помнили болгарский язык (в Болгарии они, помимо гагаузского, часто знали и болгарский). Вместе с тем, ни в XIX, ни в XX гагаузы с болгарамися себя не смешивали, хотя некоторые из них и были готовы «допустить свое болгарское происхождение».[21, с.29] В.А.Мошков приводит в пример ситуацию в смешанном гагаузско-болгарском селе Кирсово: «принадлежа к одному православному вероисповеданию и имея в селе одну церковь, болгары и гагаузы не смешиваются между собой даже в доме молитвы. Одна половина церкви правая, считается болгарской, а другая левая - гагаузской, и потому не один болгарин не переступит ногой в гагаузскую половину, ни один гагауз в болгарскую. Кладбища у обеих народностей отдельные, и не было случая, чтобы гагауз был похоронен на болгарском кладбище или наоборот ».[21.а, с.34]

На основании конфессионального же критерия турки должны были бы быть отнесены к аутгруппе(к «чужим»), так как они иной конфессиональной принадлежности мусульмане. И казалось, бы так и есть. В собранных В.А.Мошковым в конце XIX - начале XX века сказках есть история о том, как некие православные, прихожане одной из церквей, поддавшись на посулы турка-мусульманина перешли в ислам вместе со священником. Но в результате произведенного архиреем исследования, в ходе которого допрашивалась воскрешенная мать священника, выяснилось, что священник был турком по происхождению[22,с.171-172] (т.о. турки-мусульмане люди другой крови).

Вместе с тем, трудно объяснить то, что в гагаузской версии сказаний о встрече героя эпоса Кероглы с армянским купцом (записанной в Болгарии) есть мотив религиозной вражды, да еще в таком странном воплощении. Кероглы турок-мусульманин (от его лица ведется повествование) заявляет по поводу христианина-армянина:

«Сайды билляхы кяфир ермени,

Етиннерин пайыны сайгы теерини»

«Просчитался ей-богу, безбожник-армянин,

достатку его я счет предъявил» [29,с.142]

Теоретически в гагаузской версии должно было бы значиться, что нехристь-Кероглу выступил против христианина. Но «свой» в данном случае не армянин, который назван к тому же кяфиром-неверным, а Кероглы. Эпоса же о каком-нибудь гагаузе - борце за веру у гагаузов нет.

Конечно, тем не менее гагаузы достаточно четко отделяли себя от турок-османов[21.а, с.14]

Важным обстоятельством определяющим взаимоотношения османов и гагаузов является то, что помимо различной конфессиональной принадлежности, их отличала разница в социальном положении (отчасти определяемая этой конфессиональной принадлежностью) и разница в этнических стереотипах. Османы были мусульманами и военными (аскери), гагаузы христианами и податными (рейа). В сознании турка со времен расширения Османской империи в качестве

основных можно выделить следующие парадигмы: принадлежность к мусульманской массе, воин Аллаха, превосходство правоверных и Священная война. Ценимые качества - сила, смелость, доблесть, готовность к подвигу. Гагаузский менталитет отличается принципиально другими характеристиками. В иерархии моральных ценностей на первом месте не храбрость, а трудолюбие[1, с.126]. После рождения ребенка отрезанный кусок пуповины от мальчика повивальная бабка клала на плуг[14, с.21] (не на кинжал какой-нибудь, а именно на плуг), а от девочки на ткацкий станок, прялку, ножницы или вязальные спицы. О ценности трудолюбия и отсутствии в качестве одной из главных ценностей храбрости косвенным образом свидетельствует то, что среди ругательств, записанных в начале XX века В.А.Мошковым, есть «бездельник», но нет, например, «слабак» или «трус»[21.а, с.23]. Помимо трудолюбия ценится хитрость - любимый герой сказок Настрадаин[28] (ходжа Насреддин.).

Вместе с тем эти различия в этнических стереотипах скорее характерны именно для турок-османов и гагаузов. Стоит отметить, что термины «османы» и «турки» различаются в турецком языке. Слово «турок» имеет несколько презрительный оттенок и означает людей из простонародья[19, с.14]. Таким образом, отношение к туркам («тюнкам») и к туркам-османам различные вещи.

А.А.Скальковский указывает, что переселенцы из-за Дуная селились «в крепостях Измаиле, Килие, Бендерах и Аккермане (где оставались некоторое время русские гарнизоны), в городах Кишиневе и Рени, на землях молдавских бояр и, наконец, с ногайцами, в кишлах и усадьбах татарских в Буджаке». Здесь они, продолжает автор, «жили спокойно и дружно среди туземных обитателей ногайцев». [ 5, с.12] « 89 из 92 колоний основывались на землях некогда бывших кочевьями Ногайских Орд»[25,с.45]. С татарами и ногайцами гагаузов могла объединять общность языка (и те и другие - тюркоязычные народы), но не конфессиональная принадлежность. Нельзя сказать, что гагаузы видели в ногайцах и татар именно своих. Они в большей мере пользовались ситуацией и теперь о них не вспоминают, хотя помимо указанного они воспользовались созданной ногайцами системой водоснабжения[17, с.151], переняли у них некоторые хозяйственные навыки (например, способы устройства в условиях Буджака загонов и загоронок для стойлового содержания скота[18,с.33]чамурную технику[ 18,с.94]), топонимику и т.д.

Т.о. хотя религиозная идентификация сама по себе для гагаузов важна, не всегда конфессиональная принадлежность является основанием для разделения на «своих» и «чужих».

То, что гагаузы некоторое время не настаивали на указании своей этнической принадлежности может свидетельствовать не только о значимости религиозной идентификации. Отмечено, что гагаузы сохранили антропонимы, топонимы и т.д. многих тюркских племен. Это может свидетельствовать о том, что процесс этногенеза был весьма сложен и, возможно, предполагал включение различных элементов в течение достаточно долгого периода. Основанием для этого была языковая общность (различия между тюркскими языками не так глобальны, как между индоевропейскими). Вполне вероятно, что уже в начале XIX века среди гагаузов растворилась какая-то часть ногайцев и татар, живших в Буджакских степях до прихода гагаузов. Позже среди гагаузов растворились гаджялы. И В.А.Мошков и Л.С.Берг называет гаджялами мусульман[1, с.125], говорящих на языке, похожем на гагаузский. Ассимиляция гаджялов была настолько полной и прочной, что в настоящее время термин «гаджял» практически утратил связь с конфессиональной принадлежностью. Даже когда некоторые гагаузы Бессарабии называют себя гаджялами, имея ввиду, что они «истинные гагаузы», они не подозревают, что в Болгарии гаджялами называли мусульман. Для других же слово «гаджял» имеет вполне определенное, но

другое значение, настолько специфическое, что термин не сочли нужным помещать в «Гагаузско-руско-молдавский словарь», вышедший под редакцией Н.А.Баскакова в 1973 году. Термин этот употребляется с некоторой долей пренебрежительности, с какой русский бы сказал «деревенщина».

Согласно концепции И.В. Дрона и С.С.Курогло микротопоним урумлар//Урум маалеси свидетельствует о существовании у гагаузов Бессарабии микроэтнографической группы урум, переселившейся сюда из Болгарии с другими этнографическими группами гагаузов, а память о другой этнографической группе гагаузов читак сохранилась в микротопониме Читак маалеси[с5,21]. Лингвистические данные позволяют установить близость гагаузов с другими тюркскими племенами, жившими на Балканах. В.А. Мошков делил их на две группы: тюрки-мусульмане, к которым относил собственно турок (османов), гаджалов, тозлуков, герловцев, кызылбашей, юруков (коняров) и тюрков христиан - караманли, гагаузов и сургучей[23]. В Бессарабии этого многообразия нет. Это можно объяснить двумя способами: из всех тюркоязычных племен только гагаузы переселились в Бессарабию или же переселенцы, возможно, принадлежащие в основном к гагаузам, включали в себя и другие элементы, и эти элементы были ассимилированы. Если предположить, что процесс консолидации гагаузов продолжался и после переселения их в Бессарабию, то меньшая степень этнической идентификации по сравнению с идентификацией религиозной получает еще одно объяснение.

Если на протяжении XIX века процесс этногенеза еще продолжается и религиозная идентификация всех гагаузов как христиан-православных (помимо языковой общности) явилась одним из важнейших факторов этой консолидации. Это в еще большей степени обусловило значимость религиозной идентичности для гагаузов.

События XX века не могли не сказаться на соотношении различных составляющих в системе идентификаций. Советское государство, частью которого стала Бессарабия ориентировалось на интернационализм и атеизм. Атеистическая пропаганда и проникновение русского языка особенно сильно стали сказываться вследствие широкого распространения школьного образования, стремившегося заменить семью в качестве института социализации. В 60-е гг. XX века Н.К.Дмитриев предполагал, что эволюция гагаузского языка в связи с его ассимиляцией другими языками стоит на грани почти полного исчезновения, так как молодое поколение гагаузов, имеющих среднее и даже высшее образование, чаще пользуется другим языком, чем своим собственным[4, с.204].

Вместе с тем, и гагаузский язык и обыденная религиозность проявляли высокую степень живучести. Разрешение конфликта старых и новых культурных норм и ориентаций гагаузов происходило в форме частичной ассимиляции. Для нее характерно то, что нормами и требованиями инокультурной среды руководствовались практически в одной из сфер жизни на работе, а в семье, на досуге, в религиозной сфере по-прежнему значимы были нормы традиционной культуры[7,с.19]. И это считалось настолько оптимальным вариантом, что, например, на преподавании гагаузского языка не настаивали. Постепенно начала создаваться гагаузская литература. Но при этом интерес к иным тюркским языкам не наблюдался. Гагаузы охотно учились в ВУЗах России и Украины, но не стремились попасть в тюркоязычные республики. В случаях, когда они сталкивались с тюркоязычными узбеками, казахами и т.д., они не считали их «своими».



В последней трети XX века стало очевидно, что традиционное соотношение религиозной, языковой и этнической составляющих в системе идентификаций изменилось. Наиболее ярким показателем этого стало появление новой историософской парадигмы. До переселения в Буджак не существовало историософской концепции, которая бы выстраивала линию развития от некоего счастливого начала (некоего Золотого века хотя бы времени существования некоей Узи еялет), или вела бы к некоему счастливому финалу (строительству коммунизма, созданию Великой Гагаузии).

Точкой отсчета стало переселение, причинами которого назывались преследование за веру и желание ее сохранить. Независимо от исторических реалий существовала концепция в которой был и элемент самоопределения значимость сохранения веры, и элемент испытаний и элемент чудесного избавления. Факты не укладывающиеся в парадигму (то, например, что часть пришедших относилась к гаджялам ( а те являлись мусульманами)) остались за пределами объема исторической памяти (в настоящее время термин «гаджял» имеет другое значение).

Интересно, что и у болгар и у молдаван (румын) возрождению государственности предшествовало создание «программных» ( т.е. предлагающих некую программу) исторических сочинений (вспомним тот же труд П.Хилендарского). У гагаузов помимо этнографических изысканий и трудов, описывающих тенденции социально-экономического развития XIX века [20] практически не существовало подобных сочинений, за исключением, может быть труда М.Чакира «Бессарабиялы гагаузларын историясы» - «История бессарабских гагаузов» (1934) первого оригинального сочинения, написанного на гагаузском языке. Но в содержательном плане действительно оригинальным произведением, предложившим иную историософскую парадигму, стал «Узун Керван» («Долгий караван») Диониса Танасоглу ( издан в 80-е гг, но по существу законченный в конце 70-х). Роман состоит из трех книг, объединенных общей исторической основой, сквозным литературным образом тюркского каравана, движущегося не только в пространстве от Алтая до Балкан, но и во времени (с доисторических времен до XX в.).

Таким образом, предложена линейная концепция исторического развития, с большей акцентуацией на этнической и языковой идентификации. История гагаузов включалась в историю тюркских народов и основанием для этого была прежде всего общность языка. Неслучайно появление романа объяснялось «общественной потребностью»[с2,.493]. Именно язык стал фактором этнической мобилизации на территории Советского Союза в 80-е гг. Само появление подобной концепции свидетельствует об изменении соотношения религиозной и языковой идентификации в пользу языковой составляющих. То, что усиление роли языковой идентификации не сопровождалось усилением «гагаузизации» культурной жизни ( школы и ВУЗы Гагаузии функционируют на русском, как и другие учреждения) не умаляет ее значения. Механизм передачи гагаузского языка и сфера его распространения достаточно долго существовали вне официальных структур, основным социальным институтом обеспечивающим его передачу и функционирование была и остается семья. Этим объясняется и то, что гагаузы вполне спокойно отнеслись к замене созданной в 1957 г их первой письменности на основе кириллицы письменностью на основе латиницы. Еще в конце XIX начале XX века В.А.Мошков указывал на тот, что дети гагаузы, достаточно успешно изучающие русский язык вскоре его забывают, но «грамоту русскую» (письменность) помнят долго и используют для того, чтобы писать по-гагаузских [21, с.38], т.е. даже отсутствие своей письменности не было препятствием созданию текстов на гагаузском языке.

Вместе с тем, важно отметить, что новая историософская парадигма была предложена не историком, а литератором. Отсутствие интереса к истории - характерно для культуры, которую Ю.М.Лотман называет «бесписьменной» [15, с.365]. В такой культуре, по его словам, на первый план выступают не летопись или газетный отчет, а календарь, обычай, фиксирующий порядок и ритуал, позволяющий сохранять необходимое в коллективной памяти. » [15, с.365] Показательно, что, среди представителей гагаузской интеллигенции, изучающих свой народ, преобладают этнографы, а не историки (М.В.Маруневич, С.С.Курогло, О.К.Каранастас-Радова, Е.Н.Квилинкова, Д.Е.Никогло и др.). Исторические труды, посвященные гагаузам, (труды И.И.Мещерюка, И.А.Анцупова,) раскрывают тенденции социально-экономического развития региона в XVIII-XIX.

В конце XX века процессы этнической мобилизации, приведшие к развалу Советского Союза и созданию национальных государств подтолкнули рост национального самосознания гагаузов. Это вылилось в создание АТО Гагауз Ери.

Последовавшие за этим события показали специфичность этнической мобилизации в регионе: первым монументом, поставленным в автономной Гагаузии стал не памятник какому-нибудь Огуз-хану на коне или Кей-Кавузу, а памятник священнику М.Чакиру в Чадыр-Лунге (в Монголии в это время появились памятники Чингиз-Хану, в Узбекистане Тамерлану). Подобный выбор указывает на значимость религиозной идентичности гагаузов как христиан и в настоящее время.

Интерес к этнографии по-прежнему преобладает над интересом к истории символично, что к десятилетию Гагауз Ери были опубликованы не исторические труды, а этнографические материалы начала XX века «Гагаузы Бендерского уезда» В.А.Мошкова и «Гагаузско-русско-молдавский словарь» (впервые изданный в 1973).

Преобладание религиозной идентичности не исключает устойчивого роста языковой идентичности. В Гагаузии в детских садах и школах изучается гагаузский язык (в таком же объеме как и молдавский), функционирует гагаузское радио и телевидение. Но этот процесс не «революционен». В образовании, в масс-медиа, в работе государственных учреждений широко используется русский язык. Документы в основном на молдавском языке (иногда на русском, но не на гагаузском). Русскими или «интернациональными» являются большинство названий магазинов и увеселительных заведений (интересно, что в производственной сфере достаточно много гагаузских названий), огромные рекламные щиты на молдавском. Не были переименованы улицы - главные улицы Комрата и Чадыр-Лунги имени Ленина, сохранились и другие названия.

Рост религиозного плюрализма внес коррективы в содержание понятия «христиане». Если Л.С.Берг называет гагаузов религиозными, а В.А.Мошков «твердыми христианами», то они, не уточняя, подразумевают под этим «православные христиане». В настоящее время рост религиозного плюрализма предопределяет необходимость включения в понятие «христиане» баптистов, пятидесятников и т.д. Вместе с тем, «традиционным» продолжает считаться именно православие и православные (как на уровне мирян, так и на уровне клира) предполагают что они вправе репрезентировать всех гагаузов, так как именно православие традиционно и их подавляющее большинство. Представители иных христианских конфессий склонны предполагать, что оснований для противостояния православным нет, так как все христиане (т.е. они делают акцент на сходстве, а не на различиях). Это позволяет религиозной идентификации по-прежнему играть значимую роль в определении идентичности гагаузов. «Устойчивость» этой значимости обусловлена рядом факторов - внутренних и внешних. Внутренний фактор связан с

необходимостью обеспечить «наполнение» этнической самобытности конкретными чертами. Своеобразие гагаузов в том, что они тюркоязычные христиане. Внешний фактор связан с характерным для немногочисленного народа поиском более широкой общности, необходимостью включения в цивилизационную общность. Такой общностью мог бы быть «тюркский мир» и «православный мир» (как разновидность христианского мира). Гагаузы не против включения себя в оба мира. Но пока их этнические стереотипы, их мировосприятие и оценка тех или иных событий обусловлена их принадлежностью к христианскому миру. Одним из примеров этого может служить то, те обычаи, обряды и ритуалы, которые хотя и имеют языческое происхождение, но освящены христианской традицией, вызывают интерес. Презентация же обычаев, традиций и верований как языческих этот интерес неуклонно снижает и потому в Гагаузии невысок интерес, например, к тэнгрианству древней тюркской религии. Еще одним примером является отношение к истории Османской империи оно традиционно для православного (христианского) мира.

Тюркский мир в большинстве своем исламизирован. И конфессиональная принадлежность к исламу в нем имеет большое значение. Кроме того, у гагаузов нет некоторых весьма важных для тюркского мира традиций: они не празднуют «навруз» (праздник доисламского происхождения), у них нет особого отношения к коню (в учебнике гагаузского языка для 1 класса он даже не назван в числе домашних животных, к которым отнесены козы, овцы, коровы, ослы)[30 с.30]. Если в турецком языке древнетюркский термин Tanrı, наравне с термом Allah используется для обозначения Бога[ 31,с.24] то в гагаузском он утрачен. Включение в тюркский мир было бы непростым даже при резкой смене ориентаций гагаузского общества но этой смены ориентаций нет. В момент усиления роста гагаузского национального самосознания, сопровождавшегося увлечением пантюркистскими идеями на флаге Гагаузии было помещено изображение волка (тюркского символа). Теперь этого изображения нет и никого это не возмущает.

Итак, религиозная идентичность имеет большее значение для этнической идентичности гагаузов и в XIX и в конце XX века.

В XIX преобладание религиозной идентификации в этнической идентичности гагаузов определило их историософскую концепцию, сформировало их этнические стереотипы. Само это преобладание было обусловлено отчасти консервативностью их общества, отчасти тем, что оно обосновало ценность их этнической идентичности. Кроме того, на протяжении XIX века процесс этногенеза еще продолжается и религиозная идентификация всех гагаузов как христиан-православных (помимо языковой общности) явилась одним из важнейших факторов этой консолидации. В конце XX века усилился рост национального самосознания. Это повысило роль языковой идентичности, но не снизило роль религиозной.«Устойчивость» значимости религиозной идентичности обусловлена рядом факторов внутренних и внешних. Внутренний фактор связан с необходимостью обеспечить «наполнение» этнической самобытности конкретными чертами. Своеобразие гагаузов в том, что они тюркоязычные христиане. Внешний фактор связан с характерным для немногочисленного народа поиском более широкой общности, необходимостью включения в цивилизационную общность. Такой общностью мог бы быть «тюркский мир» и «православный мир» (как разновидность христианского мира). Гагаузы не против включения себя в оба мира. Но пока их этнические стереотипы, их мировосприятие и оценка тех или иных событий обусловлена их принадлежностью к христианскому миру.

Библиография.

1. Берг Л.С.,1993.Бессарабия.Кишинев: Universitas.1993.-196 с.
2. Губогло М.Н.,1998. Языки этнической мобилизации.М.: Школа «Языки русской культуры»,-816 с.
3. Гургуров Д.И,1988. Гагаузы – это тюрки или славяно-болгар? Кишинев: «Родно слово».-162 с.
4. Дмитриев Н.К. 1962.Строй тюркских языков.М.: Издательство восточной литературы.- 607с
5. Дрон И.В., Курогло С.С.,1989. Современная гагаузская топонимия и антропонимия. Кишинев: «Штиинца».- 216 с.
6. Восток на рубеже средневековья и нового времени. XVI-XVIII вв./ История Востока. Т.III.М.: «Восточная литература». 2000.- 696 с.
7. Ионин Л.Г., 1998.Социология культуры.М.: «Логос». -280 с.
8. История Европы.Т.III. М.:Наука.1993.- 656 с.
9. История стран Азии и Африки в Новое время.Ч.1. М.: Изд-во МГУ, 1989 384 с.
- 10.Лурье С.В., 1998. Историческая этнология.М., Аспект Пресс.- 448 с.
- 11.К.Каарияйнен, Фурман Д.Е.,2000. Старые церкви, новые верующие.Религия в массовом сознании постсоветской России. /Под ред.К.Каарияйнена,Д.Фурмана.,2000.-Москва.-Санкт-Петербург., Летний сад. 2000.- 248 с.
- 12.Каранастас-Радова О.К.,2001. Гагаузы в составе задунайских переселенцев и их поселения в Буджаке (конец XVIII начала XIX вв.)Кишинев-Комрат.2001.131 с.
- 13.Лорд Кинросс.1999.Расцвет и упадок Османской империи.М.: «КРОН-ПРЕСС».- 696 с.
- 14.КуроглоС.С..180.Семейная обрядность гагаузов

## **Папцова А.К. Мифологическая система гагаузов**

Реконструкция мифологической системы гагаузов не может не представлять значительной сложности. Ранняя христианизация и отсутствие литературной традиции (первые произведения на гагаузском языке были написаны в прошлом веке) практически исключают возможность сохранения пласта дохристианской «высшей мифологии». Это не означает полного его уничтожения – значительная часть информации о строении мира может содержаться не в виде цикла сказаний а в корпусе правил, запретов, рекомендаций, поверий, примет, магических действий и т.п., касающихся повседневной жизни, быта в чистом виде[14, с.155]. Но сохранились и иные источники для реконструкции мифологической картины мира гагаузов – сказки религиозного содержания, собранные В.А. Мошковым и опубликованные (причем и на русском и на гагаузском) в 1904 г. В 10-м томе издания В.В. Радлова под названием «Наречия бессарабских гагаузов», а также описания гагаузских приходо́в, опубликованные в «Кишиневских епархиальных ведомостях». Первый опыт анализа мифологических представлений гагаузов также предпринят В.А.Мошковым в его энциклопедическом труде «Гагаузы Бендерского уезда». Несмотря на

сохранение некоторых элементов пласта дохристианской мифологии картина мира и мифологические представления гагаузов (как и культурные стереотипы) определены их принадлежностью к христианскому миру. Вместе с тем, ортодоксальные сюжеты предстают в своеобразной трактовке. Антропогонический миф, например, вполне христианский – Бог создал человека из комка земли, но... после Богородицы и Христа [8, с. 202].

Однако, хотя картина мира в целом сформирована под влиянием христианства, некоторые образы и сюжеты восходят к древнетюркской мифологии. Древнетюркское, например, происхождение имеет космогонический миф о происхождении земли [11, с.108]. Этот миф дан в христианской трактовке, но о его древности свидетельствует, например, то, что в качестве исходной космической стихии фигурирует вода. Версия о происхождении земли была записана В.А.Мошковым в конце XIX – начале XX в.: «Вначале были Бог и шейтан; земли в то время не было, а везде была только одна вода. Бог послал шейтана в воду на дно и приказал ему прочитать: «во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь». Шейтан нырнул на дно, но не прочитал молитвы и потому вернулся ни с чем. Бог снова послал его. Шейтан вернулся снова, опять не прочитал молитвы и снова вернулся с пустыми руками. Наконец Бог послал его в третий раз. На этот раз шейтан начал читать молитву, сказал: «во имя Отца...», не договорил молитвы и потому достал земли столько, сколько вошло ему под ногти. Бог взял эту земли и говорит шейтану: «я положу ее к себе на грудь и лягу спать на спину, но ты не бери у меня земли». Бог положил землю за пазуху, а шейтан схватив ее, побежал, и где только он пробежал, везде становилась земля. Бог спал один день и одну ночь, а когда проснулся, то начал создавать мир». [8, с. 202]

Совершенно очевидно, что, несмотря на некоторые христианские элементы, это вполне языческая версия, совпадающая в некоторых чертах с одним из вариантов (шаманским) космогонического мифа тюрков, сохранившемся во многих тюркских мифологических системах, в частности в татарской [16, с. 210]. В наиболее развернутом виде эта версия сохранилась в космогоническом мифе саяно-алтайских тюркоязычных народов. Согласно этому мифу, первоначально существовало лишь водное пространство. Решение о создании земли из ила было принято владыкой верхнего мира Ульгением (в образе утки). Правитель подземного мира Эрлиг (также в образе утки) нырнул и со дна принес ил, разбрасывая который Ульгень создал землю, а сам Эрлиг – горы [7, с. 539]. Эрлиг, владыка нижнего мира, разлучающий людей, враждебный верхнему миру упомянут в древнетюркских енисейских текстах и в «Книге гаданий» [7, с. 537].

В мифе упоминается борьба двух противоположных начал – доброго, светлого в образе боготворца и злого, темного в образе шайтана. Дуализм является характерной чертой тюркских представлений о возникновении мира и состоянии пространства [2, с.160]

Пространство в восприятии гагаузов оживотворено, одухотворено и качественно разнородно. Живыми существами представлялись Солнце [8, с.254], огонь [8, с.259], земля [8, с.257]. Сохранился рассказ о том, что когда землю начали впервые пахать, то она была живая и кричала от боли, а борозды от плуга наполнялись кровью. Но явился Бог и утешил Землю: „не плачь и не пускай крови, ты будешь кормить людей, но ты же и съешь их всех». [8, с.260].

Пространство строго упорядоченно (в нем есть верх и низ, правая и левая сторона и т.д.) и нарушение этого порядка опасно – согласно одной из примет нельзя краюшку хлеба класть нижней коркой кверху [8, с.220], а если кто-то пройдет сквозь радугу („кушак»), то мужчина делается женщиной, а женщина – мужчиной [8, с.258].

Неоднородными представлялись и стороны-направления. Архаические представления о противопоставлении «левый-правый» широко распространенные в древних мифологиях сохранились в христианской трактовке, но имеют гораздо более глубокие корни. Согласно примете спать на правом боку нехорошо, потому, что Ангел-хранитель, который сидит у человека на правом плече оставляет его и уходит[8, с. 219 ].

Центром пространственной структуры является Железный кол – Демир Казык ( в мифологии саяно-алтайских народов – Золотой кол[ 13, с.16, 7, с.539]), под которым понималась Полярная звезда. Интерпретация названия Млечного пути –«Саман Йолу» [1 , с.75 ], является достаточно поздней, но самому этому термину можно найти параллели в мифологиях других тюркоязычных народов, в частности( в мифологии саяно-алтайских народов [13, с.16, 7, с.539 ])

Упорядочение мирового пространства предполагало борьбу с хаосом. В древности не только постройка огромного города, но и даже сооружение жилища осмысливалось как космический акт, воспроизводящий строение мира, упорядочивание изначального хаоса, завоевание пространства у хаоса. Это считалось священным, таинственным актом, поэтому в начале и в процессе работы выполнялись специальные обряды, приносились жертвы. Это достаточно распространенный обычай принимал разные формы. В древнеболгарских и золотоордынских постройках в качестве жертвы использовались собаки [2 , с.162], в латышских – петух. В древности в качестве строительной жертвы использовали и человека, что можно понять из предания о строительстве города Казани, где собирались принести в жертву сына хана[2 , с.162]. В.А. Мошков указывал, на широкое распространение представления о необходимости человеческой жертвы у гагаузов. Вместо ритуального убийства, при этом у человека похищался его «талысым». Представление о множественности обитающих в одном человеке душ присуще многим народам. Так, тюркоязычные народы Сибири различают тын (дыхание, не отделимое от человека), кут (жизненную силу, похищение которой влечет за собой смерть), сюр (призрак, двойник, который может отделяться от тела), кёрмес (дух умершего), который мог быть двух видов – ару-кёрмес («чистый») и дьяман-кёрмес («нечистый») [6 , с.414]. Представление о талысыме включают представление о нем, как о жизненной силе, похищение которой различными способами (в частности, путем измерения человека[8, с.314]) или уничтожение воплощающего эту силу предмета [8 , с.316] влечет за собой смерть. Но после смерти человека, талысым продолжает свое существование как дух умершего, охраняя постройку[8 , с.314] и иногда является людям [8 , с.315].

Процесс упорядочивания хаоса был связан и с наречением. В начале XX века у гагаузов сохранился миф о том, что по просьбе Бога Адам дал названия всем животным. [8, с. 202]. Сохранялся и обычай не называть опасное существо – в частности не произносить термина «шейтан».

Реликты космографических представлений гагаузов позволяют выявить трехчленную вертикальную и четырехчленную горизонтальную структуру мира.

Представления о четырехчленной горизонтальной структуре мира дошли в христианской трактовке, согласно которой, создав землю, Бог поставил на четырех углах ее по ангелу, неусыпно охраняющему мир[ 8, с.260 ].

Вертикальная структура включала представления о

- небесном мире, где живет Бог и святые,

- земном мире, где живут люди
- и подземном мире.

Они в некотором роде подобны – в частности, на небе столько же звезд, сколько людей, причем каждый человек имеет свою звезду, величина которой соответствует высоте его общественного положения. [8 , с.257]

По В.А.Мошкову небо представлялось гагаузам хрустальным сводом, земля при этом составляет небо для мира подземного, в котором тоже живут люди. [8 , с.254] Еще в конце XIX- начале XX века сохранялся, хотя и в поздней интерпретации, миф о первоначальном единстве Земли и Неба и об их последующем разделении [8 , с.254]. Сохранялось также несколько вариантов мифа о положении Земли в пространстве. По одному из них Земля стоит на рогу желтого быка и когда рог у быка болит от усталости, он перебрасывает землю на другой рог (что является причиной землетрясений), по другому земля стоит на рыбе, плавающей в море [8 , с.259].

Под землей находится Ад. Там живут черти (главный из них –Юда)[8 , с.259] и грешники. Место пребывания рая не было однозначно определено[8 , с.288].

Миры не были изолированы друг от друга. Предполагалось, например, что небо открывается на Пасху [8, с.254]. Во время Маленькой Пасхи, Пасхи мертвых «открывался» подземный мир. На девятый день после Пасхи на кладбище устраивали коллективные поминки по умершим родственникам [3, с.96]. Грешник мог навсегда покинуть Ад, если все его грехи вычеркивались (для того, чтобы был вычеркнут один грех, необходимо, что бы один из оставшихся в живых подал за грешника в субботу кусок хлеба бедному человеку). [8 , с.287]

Живя на земле, человек как бы проектировал свою будущую жизнь в том мире. Предполагается, например, что тот, кто построил общественный колодец, на том свете не будет испытывать недостатка в воде[8, с. 192]. Далеко не всегда система запретов и предписаний объяснима с точки зрения «здорового смысла» и категорий «нравственно», «полезно» и т.д. В частности существовал запрет на бросание обрезков ногтей на пол, так как на том свете их нельзя будет найти[8, с.218 ]. Но это парадоксальность правил не имела особого значения, как не имело значение несоответствие личного опыта с правилом[14, с.174 ].

В любом случае, важно было не понять правило, а следовать ему. Стремление же к пониманию как таковому было бы даже опасным. Считалось, например, что если кто-то прочитает всю Библию, в скором времени умрет[8 , с.221]. В исламе, например, наоборот, поощряется не только чтение Корана, но и знание Корана наизусть.

Реконструкция оппозиции этот мир (временное существование), тот мир (вечность) выявляет достаточно сложную картину их взаимоотношений. Грань между ними была достаточно зыбкой, особенно в тех местах , которые были каналами связей между ними. В этих местах человек мог «выпасть» из этого мира в тот ( т.е умереть) или подвергнуться опасному влиянию того мира. К таким каналам относились

- зеркала (отсюда запрет показывать зеркало ребенку) [8, с.31],
- глаза (отсюда опасение «сглаза» и представление о том, что если человек умирает с открытыми глазами, то он унесет кого-либо из родственников, так как канал связи с тем миром не закрыт [8 , с.288]), в том числе «ерь-гезю» (глаз земли). [8, с.259]. Термином «ерь-гюзю» обозначали

небольшое топкое бездонное место. В.А.Мошкову указывали такое место около с. Бешалма. По рассказам жителей там погибли, заблудившись в ночное время, два человека и четыре лошади.

- Особое место среди этих каналов связи занимали водоемы.

Именно там, в водоемах, жили вредоносные мифические существа русалии. Попасть в тот мир (умереть) через водоем было особенно опасно. Душа утонувшего (как и того, кто покончил жизнь самоубийством) попадала прямо в ад. Вода олицетворяет доупорядоченное состояние мира, хаос. По представлениям гагаузов она существовала до создания земли[8, с.202] и существует там, где земля ( а вместе с ней порядок) заканчивается. По Мошкову гагаузы верили в то, что если идти или ехать вся прямо в какую-либо сторону, то приедешь к морю (воде) [8, с.260]. Велико значение воды в ритуалах перехода. Связано это с тем, что по существу ритуалы перехода символизируют умирание для того мира в котором переходящий пребывал и рождение его в новом качестве. И чтобы эта смерть была именно символической, а не реальной, гагаузы за три дня до предполагаемого рождения ребенка и спустя три дня после родов, не давали роженице воду [8, с.22]. Но и дальше вода имела большое значение - гагаузы давали ребенку «водяное имя» ( «су ро») [8, с.26], а после смерти человека, его обливали[8, с.289] и поливали водой платок, вывешиваемый на столб или на дом[8, с.291]

Ритуалами перехода, к которым относились обряды, связанные с рождением ребенка и похоронные обряды закреплялась принадлежность к этому или иному миру. Поэтому, например, если ребенок был слаб, то его крестили в день его рождения [8, с.26] быстро закрепляя его существование в этом мире. Но все же ребенок считался особенно уязвимым для сглаза, порчи и т.п.

Если не совершались должным образом похоронные обряды, то не переходил в тот мир покойник. В этом мире он превращался в «хобура» (упыря, вампира). [8, с. 298]

В пространственном отношении этот мир соотносился с домом, двором, территорией села – т.е располагался внутри ограды. Самым первым рубежом этого мира мог считаться перекресток дорог, до которого добежали и тем спаслись герои одной из историй о встрече с мифическими персонажами русалками[8, с. 210].

Элементом системы регулирующей отношения двух миров - этого и того является различие профанного и сакрального времени[15, с.285]. Профанное время - время этого мира, земное. Сакральное время – время, связанное с каким-нибудь чрезвычайным событием (или его воспроизведением в ритуале), и выделенное из временного потока повседневности[12,с.441]. Так, например, время Пасхи – время возвращения в тот момент, когда Иисус Христос воскрес, возобновление этого момента. Оно принадлежит не человеку и человек не может использовать его в своих целях. Именно поэтому в праздники запрещается работать. Важным моментом является то, что запрет на работу касался не только христианских праздников. Нельзя было работать во время Волчьих праздников. Считалось грехом есть во время дождя, так как в это время «Бог работает» [8, с.258 ]. В этом сюжете, помимо проявления представления о гетерогенности времени можно найти отголосок представления об особом значении союза неба и земли, вещественным символом которого являлся дождь. [6, с. 466] Стоит отметить, что в древнетюркской мифологии существовало такое божество как «священная земля–вода» («ыдук Йер-суб») [7, с. 537].



Нарушения запретов на работу в сакральное время карались различным образом. В частности, если был нарушен запрет на работу в волчьи праздники, то наказывал за это сам волк (по В.А. Мошкову – отбирал одежду, изготовленную в запрещенное время или съедал ее владельца [8, с.262 ]) или такие мифические существа, как «рограм» [8, с.221 ]. За тем, чтобы работы не исполнялись накануне среды, пятницы и воскресенья следили мифические существа «Чаршамба карысы» («Чаршамба бабасы»), Джюма карысы» («Джюма бабасы») и «Пазар-ана» [8, с.211], которых гагаузы представляли в образах старух в белой одежде с палками в руках.

Важным моментом, характеризующим отношения этого и того миров были отношения их обитателей.

К числу обитателей миров можно отнести

- сверхъестественные существа, связанные с христианской мифологией – Бога, ангелов, дьявола и вообще шейтанов,
- мифические существа – лушниц, старух «Чаршамба карысы» («Чаршамба бабасы»), Джюма карысы» («Джюма бабасы») и «Пазар-ана», русалий, великанов (девь и тепягезов),
- людей (как живущих земной жизнью, так и умерших, как обыкновенных, так и приобретающих сверхъестественные качества в силу выполнения магических обрядов – джяды, а также в силу невыполнения положенных обрядов – хобуры),
- животных.

Хотя каждый занимает вполне определенное место – Бог и святые – на небе, люди на земле, они вполне могут перемещаться в иные миры.

К первой группе героев мифов относятся сверхъестественные существа, связанные с христианской мифологией.

По свидетельству В.А.Мошкова о трех лицах Божества в Троице гагаузы начала XX века знали, но считали их отдельными и независимыми богами [8, с.200]. Во всех сказках религиозного содержания фигурирует Бог Отец («Коджя Аллах», т.е. старый, или старший Бог), представляемый в антропоморфном виде. Антропоморфизм относится не только к внешнему облику Бога, но и к «внутреннему». Кроме большого ума, большой доброты и большой силы творить чудеса, Бог Отец ничем не отличается от людей. Живя на небе Бог спускается на землю, чтобы водворить на ней порядок. Он обходит свои владения, иногда крестит у своих крестьян детей [8, с.200 ]. Вместе с тем он не всегда справедливо распределяет богатства между людьми, к богатым и знатным благоволит иногда более, чем к бедным. Он признает необходимость мести и предоставляет людям мстить друг другу, для того, чтобы они поквитались на земле и больше уже никакого ответа на Страшном Суде не несли (Сказка № 6 «Бог предоставляет людям отмстить друг другу» [9, с.20 ]). Он далеко не всемогущ, боится чумы, не имеет власти над шейтанами и, между прочим, не выдерживает дыма ладана (Сказка № 3 «Похождения Ивана безчастного, женатого на Божьей дочери [9, с.3-151 ]). По земле он ходит как обыкновенный странник, нуждается в пище и ночлеге.

Эти представления характерны для магической системы отношений «Бог-человек», в которой человек и высшая сила действуют на равных условиях. Они могут договариваться и высшая сила – Бог или святые обязаны выполнять договор на условиях взаимности, принудительности, эквивалентности [4, с.371 ].

Эта черта мифологического сознания гагаузов сохранилась и в XX веке. «Интеллектуализация» духовной жизни должна была, казалось, изжить магическую систему отношений, характерную для уровня обыденной религиозности. Но вот текст, свидетельствующий об обратном – обращение к прихожанам в местной газете: «Братья и сестры, позаботьтесь о себе, своих детях и внуках, родителях, которые с большим трудом поднимаются по крутой улице Чакира, чтобы дойти до Храма и помолиться. Вам должно быть известно, что пожертвованные деньги даются Богу в долг, а Бог в долгу не остается никогда». [10 ]

Ангелы выступают в роли хранителей мира [ 8, с.260 ] и человека. В соответствии с мифологическими представлениями гагаузов начала XX в. Ангел сидит на правом плече человека [8, с.206 ]. На левом плече человека сидит шейтан и если человек в течение 40 дней не побывал в церкви, шейтан начинает спорить с ангелом [8, с.206 ].

Служителями Бога раньше были шейтаны, но они перестали ему повиноваться и были сброшены с неба на землю. [8, с.205]. Они также антропоморфны, но вместо души у них огонь они способны к трансформации (принимают облик насекомых) [ 8, с.205 ].

К мифическим существам, не связанным с христианской мифологией – лушницы, старухи «Чаршамба карысы» («Чаршамба бабасы»), Джюма карысы» («Джюма бабасы») и «Пазар-ана», русалии, великаны (девь и тепягезы), домовые принадлежат к тому миру и потому опасны. Иногда их можно умилостивить или обмануть и даже использовать (как домовых), но вступать с ними в единоборство не следует. «Лушницы» или «луфусницы» – это мифические женщины, которые являются чаще всего на третий день после родов и пишут в книгу судеб судьбу или счастье («кысмет») ребенка. Образ трех богинь судьбы достаточно распространен в мифологических системах, наиболее известное его воплощение – греческие мойры [ 5 , с.374].

Опасными для человека считались Русалии, вредоносные существа, связанные с водой, образ которых распространен в различных мифологических системах, в частности, в славянской - русалки, мавки и западноевропейской – ундины). В представлениях гагаузов русалии могли быть и мужчинами; они также как и другие мифические существа антропоморфны.[8, с.210]. В честь этих существ отмечали праздник Русальную среду (через 25 дней после Пасхи) [3, с.106]. Этот праздник один из целого ряда праздников, связанных с христианской традицией (Русальная среда называлась и праздником Преполовения [3, с.106]), но призванных одновременно нейтрализовать воздействие опасных существ. Еще одним примером таких праздников являлся день Хромого волка [3, с.21].

Люди помимо тела имеют душу, которая находится в сердце [8, с.287] и вылетая, принимает вид бабочки и талысым. Представление о талысыме дошло до начала XX века не только в ритуалах, связанных со строительной жертвой. В.А.Мошков приводит описание обряда измерения роста покойного. Мерку с роста дают посланному сообщить о смерти покойного родственникам, а потом кладут в гроб вместе с покойником [8, с. 289], таким образом символически помещая в этот гроб талысым.

Люди также могли приобрести сверхъестественные возможности, как намеренно, так и случайно, как временно, так и постоянно.

В соответствии с мифологическими воззрениями гагаузов в договорные отношения можно было вступать не только с божественной силой, но и с нечистью, причем условием договора с шейтаном была продажа души на определенный срок [8 , с.207]. При известной доле везения от

неприятных последствий договора с шейтаном можно было и спастись. В.А. Мошков приводит историю о том, как умная и хитрая жена помогла спастись мужу [ 8, с. 297] Обрести самостоятельную магическую силу, враждебную остальным, можно было исполнив сложные условия обращения в «джяды» [ 8, с.208 ].

Обрести магическую силу, но уже после смерти, можно было, став святым. Различались более высокие по положению святы «Свети», и менее высокие- «Ай» [ 8, с.201]. К первому разряду святых гагаузы причисляли св. Петра, св. Николая, св. Георгия, св. Ивана [8, с.201]. Св. Илью и дру-гих называли: Ай Илия, Ай Мина, Ай Тодур и т. Д. К числу последних причислялось и Крещение под именем Ай Йордан.

Из числа всех святых гагаузы выделяли Петра, постоянного спутника Бога. Остальные исполняли разных обязанностей – св. Илья заведовал громом, св. Тодур – лошадьми, св. Георгий – прочим скотом и т. Д. [8, с.201]

Примером ненамеренного приобретения сверхъестественных возможностей является обращение в хобура , в случае неисполнения погребальных ритуалов.

Животные также связывались с христианской традицией, приобретая в ней положительные или отрицательные характеристики. Например, пчелы делают для Бога свечи [8, с.265], поэтому их нельзя красть, а вот в лошади сидит шейтан и она проклята Христом [8, с.261], [8, с.205]. Особое место среди животных принадлежит волку. Мифологии. Волк стал общетюркским тотемом. Генеалогическая легенда связывает происхождение ханского рода Ашина с волчицей, родившей десять сыновей [ 2, с. 31]. В принципе, сюжет о воспитании родоначальника племени, а иногда и его близнеца волчицей является общим для многих мифологий Северо-Западной и Центральной Евразии [6, с. 242]. Но именно для тюркских народов образ волка приобрел особое значение. Вплоть до настоящего времени образ волка часто используется в идеологических целях. ). Значимость этого образа для тюркского мира несомненна. Но отношение к нему разное. В частности, в татарских мифологических сюжетах образ волка весьма положителен. Белый волк спасает группу людей, заблудившихся в непроходимых лесах и болотах, он выступает как всемогущее божество [16, с.209 ]. Вой старого волка считается хорошей приметой. О человеке, достигшем больших успехов говорят «его волк воет». [ 2 , с.33 ] В гагаузской традиции – за исключением того, что встреча с волком по дороге в поле перед посевом считается хорошей приметой [11 , с.425 ] – волк прежде всего опасен. В верованиях, обычаях и обрядах связанных с культом волка – табу на употребление слова «kurt», пищевом табу, клятве именем волка, наделении волка сверхъестественными качествами, отказ от работы в дни Волчьих праздников Е.Н. Квилинкова видит отголоски тотемистических воззрений. [3, с.20 ] Вместе с тем, исследовательница отмечает, что у гагаузов нет мифов и легенд, в которых бы волк выступал в качестве их далекого предка, а гагаузская обрядность, связанная с Волчьими праздниками во многом схожа с аналогичной обрядностью народов Балкано-Дунайского региона и представляет собой общевосточное явление. [3 , с.20 ] Сами же по себе «волчьих праздники» явление еще более широкое. В частности, в чешском языке и в латышском языках декабрь называется «волчьим месяцем». [ 6, с. 242] Специфичным было бы наличие особого положительного отношения к волку. Но этого нет, как нет табу на уничтожение этого животного (что все же не противоречит наличию у народа тотемистических воззрений). Вместе с тем, сакральная «отмеченность» этого образа все же свидетельствует о его особом значении для гагаузов.

Мифологическая система гагаузов представляется достаточно развитой. Можно отметить, что несмотря на то, что картина мира и культурные стереотипы гагаузов определены их принадлежностью к христианскому миру, реконструкция мифологических представлений и обрядов позволяет выявить глубинные пласты дохристианских верований. Некоторые из сюжетов имеют тюркское происхождение.

Библиография.

1. Губогло М.Н. О происхождении гагаузов.// Коммунист Молдавии.1967.№2.
2. Давлетшин Г. Очерки по истории духовной культуры предков татарского народа. Казань. 2004.
3. Квилинкова Е.Н. Гагаузский народный календарь. Кишинев. Изд-во «Paragon».2002.
4. Лотман Ю.М.О роли типологических символов в истории культуры// Семиосфера. Санкт-Петербург.2000.
5. Мифологический словарь. Под ред. Мелетинского Е.М. Москва.1991.
6. Мифы народов мира. Энциклопедия. Под ред.Токарева С.А. Т.1. Москва. 1991.
7. Мифы народов мира.Энциклопедия. Под ред.Токарева С.А. Т.2. Москва. 1992.
8. Мошков В.А.Гагаузы Бендерского уезда. Кишинев.2004
9. Мошков В.А.Наречия бессарабских гагаузов//Образцы народной литературы тюркских племен.т.10. СПб.1904
- 10.«Настоящее знамя». 10 июня 2005. №22(122)
11. Папцова (Келеш) А.К. Некоторые архаические черты религиозности гагаузов в конце XIX- начале XX веков//Материалы научно-практической конференции, посвященной 7-ой годовщине Гагауз Ери (Гагаузии). Т.II. Комрат.2003.
12. С.И.Самыгин, В.И.Нечипуренко, И.Н.Полонская. Религиоведение: социология и психология религии.Ростов-на-Дону.1996.
13. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир.Новосибирск.1988.
14. Цивьян Т.В.Мифологическое программирование повседневной жизни.//Этнические стереотипы поведения.Ленинград.1985.С.155.
15. Элиаде М.Трактат по истории религий.Т.2.Санкт-Петербург.1999.
16. Этнография татарского народа.Казань. Изд-во «Магариф».2004.

---

**Больше информации на сайте [Serin.Su](http://Serin.Su)**