

**Государственный Институт международных отношений Молдовы
Институт истории им. Ш. Марджани Академии наук
Республики Татарстан**

Квилинкова Е. Н.

**КУЛЬТ ВОЛКА У ГАГАУЗОВ
СКВОЗЬ ПРИЗМУ
ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ СИМВОЛОВ**

Кишинев-2014

Монография посвящена изучению культа волка у гагаузов в системе традиционного мировоззрения и через призму их этнокультурных символов. В данной работе образ волка исследуется в контексте этнолокальной традиции, а также в связи с национальной символикой. Важное место уделяется рассмотрению вопроса о степени его влияния на менталитет народа, ввиду того, что в современный период символ волка получил у гагаузов новую смысловую форму. В процессе изучения данной проблемы автор не только выявлял корни, содержание и сохранность того или иного народного обряда, этнокультурного символа, но и предпринял попытку объяснить причину того, почему именно волк, а не иной символ стал у гагаузов приоритетным, доминирующим.

В работе, на основании собранного автором в 1994–2014 гг. полевого материала в гагаузских селах юга Республики Молдова, Одесской области Украины и Северо-Восточной Болгарии, подробно освещается содержание обрядности «Волчьих праздников» у гагаузов, а также приводятся сохранившиеся легенды и поверья в связи с культом волка. Автором выявляются также общие корни культа волка у гагаузов и у других тюркских народов и вместе с тем обращается внимание на то, что этот культ приобрел у народов Балкано-Дунайского региона общие характерные черты.

Данная монография представляет интерес для специалистов в области этнологии и фольклора, а также для всех читателей, желающих глубже ознакомиться с историей и культурой гагаузского народа.

Рецензенты:

Дергачев В. А., доктор хабилитат истории, конференциар (Академия наук Молдовы)

Сакович В. А., доктор политических наук, профессор (Республика Беларусь)

Габдрахманова Г. Ф., доктор социологических наук, доцент (Республика Татарстан)

Бурханов А. А., академик АВИН РФ, РАН, профессор (Республика Татарстан)

Редакторы:

Зайковская Т. В., доктор филологии, конференциар (русск.)

Чеботарь П. А. (гагаузск.)

Автор выражает благодарность примэрии г. Чадыр-Лунга и примару **Г. Г. Орманжи** за финансовую поддержку при издании книги.

*Тяжелый взгляд наполнен благородством,
Чужих законов волк не признавал.
Жил по своим. Так гордо и с достоинством,
Смотрел врагам в глаза и побеждал.*

ОГЛАВЛЕНИЕ

Габдрахманова Г. Ф. Знаки, значения и прагматика традиционной культуры (Вместо предисловия к книге Е. Н. Квилинковой «Культ волка у гагаузов сквозь призму этнокультурных символов»)	7
Введение	11

ГЛАВА I

ИСТОРИОГРАФИЯ ВОПРОСА

1. Из истории изучения тотемизма и культа волка	23
2. Отражение вопроса о культе волка в исследованиях гагаузоведов	40

ГЛАВА II

ВОЛК В МИФОЛОГИИ ЕВРАЗИЙСКИХ НАРОДОВ

1. Волк в мифологии и обрядности тюркских народов	68
1.1. Волк – общетюркский тотем. Генеалогические легенды	68
1.2. Древнетюркские обозначения волка (<i>kort / kurt; böri / bürü</i>) и эвфемизмы	84
2. Волк в индоевропейских мифологических традициях	92
2.1. Общие сюжеты в мифологии народов Евразии	92
2.2. Мифологические представления об оборотнях	102
3. О «волчьих» оберегах в народной медицине тюркских народов	111

ГЛАВА III

ОБРАЗ ВОЛКА В МИФОЛОГИИ И ТРАДИЦИОННОЙ ОБРЯДНОСТИ ГАГАУЗОВ

1. Старые легенды и современные предания гагаузов о волке и «Волчьих праздниках»	123
2. Образ волка в народных представлениях гагаузов и фольклоре	131
3. Мифологические представления гагаузов об оборотнях	144
4. Содержание обрядности «Волчьих праздников» у гагаузов Молдовы и Болгарии (<i>Canavar yortulari / Kurt yortusu</i>)	153
4.1. Датировка «Волчьих праздников»	153
4.2. Обряды и ритуальные запреты, связанные с культом волка	158
4.3. Табу на употребление слова <i>kurt</i> и эвфемизмы для обозначения волка	160
5. Об использовании гагаузами «волчьих» имен и фамилий (<i>Курта, Курти, Курдогло</i> и др.) в связи с общетюркской традицией	163

ГЛАВА IV ОБРЯДНОСТЬ «ВОЛЧЬИХ ПРАЗДНИКОВ» У БАЛКАНСКИХ И ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ В СРАВНЕНИИ С ГАГАУЗСКОЙ: ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ

1. Общие черты «волчьих праздников» и культа волка у народов Балкано-Дунайского ареала	172
1.1. Хронология и содержание «волчьих праздников» у болгар в связи со сравнительным изучением	172
1.2. Выраженность культа волка в традиционной обрядности и в мировоззрении гагаузов и болгар	181
1.3. О содержании «волчьих праздников» у румын в связи с общебалканской традицией	198
2. Характерные черты культа волка у восточнославянских народов	205

ГЛАВА V ГАГАУЗСКИЕ ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ СИМВОЛЫ В СВЯЗИ С ТРАДИЦИОННОСТЬЮ И СОХРАННОСТЬЮ

1. Историографические и фольклорные данные о скотоводстве как традиционном виде хозяйственной деятельности у гагаузов	216
1.1. Сведения о хозяйственной деятельности в гагаузском песенном фольклоре	216
1.2. Историографические данные о значимости коневодства у гагаузов (XIX – начало XX вв.)	228
2. Отражение культа коня в народных воззрениях гагаузов и в традиционной обрядности	236
2.1. «Тодоров день» / <i>Todur günü</i> – праздник в честь коня	236
2.2. Скачки как один из национальных видов спорта у гагаузов	242
2.3. О традиции изображения коня в геральдике и эмблематике	249
2.4. Культ коня в связи с ритуальными запретами и народными способами лечения	254
2.5. Образ коня в гагаузском песенном фольклоре	262
3. Образ петуха в системе гагаузской зооморфной символики и традиционной обрядности	269
3.1. «День петуха» / <i>Horoz günü</i> у гагаузов Болгарии и у болгар	269
3.2. Символика образа петуха в гагаузской народной обрядности и культовой практике	272
3.3. О значимости и исторической преемственности образа петуха в гагаузской национальной символике	277

ГЛАВА VI

ВОЛК В ГЕРАЛЬДИКЕ И ЭМБЛЕМАТИКЕ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ

1. О геральдике и предмете ее исследования 285
2. Изображение волка в геральдике и эмблематике тюркских народов 291
3. Отражение образа волка в геральдике
и эмблематике народов Евразии 304
4. Волк как общетюркский символ политических,
народных и национальных движений 313

ГЛАВА VII

ОБРАЗ ВОЛКА В ГАГАУЗСКОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ СИМВОЛИКЕ

1. Этнокультурные символы как механизм памяти культуры
и как мощный ресурс этнической мобилизации 324
 2. Гагаузские этнокультурные маркеры (волк, конь, петух)
через призму их привлекательности 329
 - 2.1. Об источниках национальной символики в связи
с представлениями гагаузской творческой
интеллигенции и политической элиты 329
 - 2.2. Зооморфные символы в эмблематике этнокультурных
и других организаций 346
 3. Символ волка в гагаузской национальной геральдике:
за и против 354
 - 3.1. Изображение волка на национальном флаге
Гагаузской Республики 354
 - 3.2. Утверждение Государственного флага и герба Гагаузии 377
 - 3.3. Об актуальности и сфере использования символа волка
в связи с изменившимися политическими условиями
(образованием АТО Гагаузия) 383
- Заключение** 401
- Литература** 414
- Условные сокращения** 457
- Приложение. Список информантов** 459
- Abstract 465
- Резюме 467
- Rezumat 469

Знаки, значения и прагматика традиционной культуры

(Вместо предисловия к книге Е. Н. Квилинковой
«Культ волка у гагаузов сквозь призму
этнокультурных символов»)

Семиотика – подход, сосредоточивающийся на изучении знаков и знаковых систем, является одним из активно развиваемых в современной науке. На постсоветском пространстве среди гуманитарных дисциплин наибольшей результативности в этом отношении достигла лингвистика. В значительно меньшей степени – этнология. Пока, к сожалению, можно засвидетельствовать лишь небольшое число работ этнологов России и ближнего зарубежья, посвященных семиотике традиционной культуры народов, которые проживают на данных территориях. Причем объектом значительной части этих работ является традиционная материальная культура – жилище, костюм, вышивка, ювелирное искусство и т. д. Семантика же традиционной духовной культуры народов постсоветского пространства в значительной степени пока остается белой страницей. Научный труд Елизаветы Николаевны Квилинковой «Культ волка у гагаузов сквозь призму этнокультурных символов», выполненный в русле этнологии с использованием семиотического подхода, безусловно, в значительной степени восполняет данный пробел. Автор проявил определенную профессиональную смелость, взявшись за научную проблему, которая имеет скорее больше вопросов, чем ответов.

Ценность монографии «Культ волка у гагаузов сквозь призму этнокультурных символов» заключается в том, что автор сформировал новую, интересную методологию исследования, которая вполне может быть применима и при изучении других этнокультурных духовных явлений. Методология основывается на изучении с помощью мифологии строения знака «волк», а также на его функционировании в традиционной культуре гагаузов, прежде всего, в духовной культуре народа. Данная сложная методологическая задача решается Елизаветой Николаевной весьма успешно: обстоятельно раскрывается содержание знака «волк» в ле-

гендах и поверьях гагаузов, его функции в обрядах, место в народно-религиозных воззрениях, народной медицине, в современной геральдике и политике. Семантика знака «волк» логично дополняется автором и другими зооморфными знаками – «конь» и «петух», выполняющими сходные семантические функции. На обоснованность выявления синонимических рядов вещей, а также знаков, обладающих синонимическим значением, указывает известный этнолог А. К. Байбурун в книге «Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов» (СПб.: Наука, 1993). Е. Н. Квилянкова, основываясь на собственном научно-аналитическом опыте, подтверждает мнение А. К. Байбурина о том, что одни и те же значения и функции могут быть приписаны разным знакам, относящимся к разным культурным кодам.

Авторская методология исследования подкрепляется богатейшим полевым материалом, который Елизавета Николаевна собирала в течение 20 лет. Специальными этнологическими экспедициями было охвачено 17 гагаузских населенных пунктов юга Республики Молдова, 7 населенных пунктов Северо-Восточной Болгарии, а также 3 села Одесской области Украины. Кроме этнографических методов (наблюдение, опрос информаторов, анализ текстовых источников), автор использовал и метод этносоциологии – полуформализованное интервью с политическими, творческими и общественными деятелями. Были привлечены и интернет-ресурсы, связанные с темой волка как символа. Не многие научные работы могут похвастаться столь солидной эмпирической базой. Сама же база является уникальной и ценной, поскольку многие сведения относительно образа волка, его символической значимости в этнокультурном коде гагаузов уже утрачены либо находятся на грани исчезновения. И этот процесс утраты традиционной культуры характерен для современного мира в целом.

Особым направлением авторской работы стало выявление параллелей в семантике духовной культуры на примере

культы волка среди различных групп народов – славянских, балканских и тюркских. Путем изучения обширного круга источников Елизавета Николаевна создает богатейшую базу данных о культуре волка среди болгар, румын, чувашей, алтайцев, хакасов, шорцев, якутов, кыргызов, карачаевцев, балкарцев и т. д. Приводятся сведения и по монголоязычным народам – монголам и бурятам, что в определенной степени позволяет понять ранний тюрко-монгольский этап истории формирования культуры волка у тюркских народов, как и в целом традиционной духовной культуры евразийского пространства. Изложенный в монографии обширный полевой материал по культу волка у гагаузов, которые являются частью тюркского мира, представляет значительный интерес для этнологов и историков, занимающихся историей, культурой и традициями тюркских народов. В целом же анализ собранного и представленного в монографии Е. Н. Квилинковой материала показывает, что автору удалось не только выявить семантику рассматриваемого культа, но и в определенной степени реконструировать архаичный пласт народных верований, а также установить состояние сохранности «волчьих праздников» и связанных с волком преданий у современных гагаузов, несмотря на стремительно происходящий в настоящее время процесс утраты традиционной обрядности.

Считаю, что автор внес значительный научный вклад в изучение истории Евразии и этногенеза населяющих ее народов, в выявление единого общетюркского пласта в традиционной культуре и этнокультурных локальных особенностей региона. Отдельная же глава по обрядности «волчьих праздников» у балканских и восточнославянских народов доказывает глубокие и важные скрепы евразийского мультикультурного континента.

Хочется отдельно отметить авторское изучение современной символической политики Гагаузии, Болгарии и Молдовы. Использование традиционных символов национальными элитами в различных регионах сегодня приобретает нарас-

тающий характер. Само же изучение этого процесса имеет не только научное, но и большое практическое значение. Именно удачное рекрутирование символов способно решать не только задачу брендирования территорий для внешних пользователей (инвесторов, туристов и т. д.), повышая узнаваемость и привлекательность регионов, но и повышать социальное самочувствие населения, развивать региональный патриотизм и тем самым стимулировать поступательное развитие отдельных территорий. Представляется, что результаты работы Е. Н. Квилинковой полезны представителям органов управления Гагаузии, Болгарии и Молдовы.

Считаю, что монография «Культ волка у гагаузов сквозь призму этнокультурных символов» Е. Н. Квилинковой представляет собой законченный научный труд, выполненный на высоком научно-аналитическом уровне. Данная работа, занимающая достойное место среди современных этнологических исследований, должна быть представлена ученым и широкой общественности. Это серьезный вклад в развитие семиотики, ее методологии и методики, а также в пополнение базы полевых материалов; одна из тех книг, которая побуждает к новым подобным исследованиям по семиотике традиционной духовной культуры самых разных народов. Самому же автору остается лишь пожелать обратить свое профессиональное внимание на новые объекты научных исследований – заинтересоваться семантикой традиционной духовной культуры других народов и попытаться выявить более широкие межкультурные связи в истории и культуре евразийского пространства.

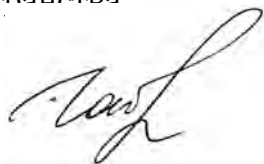
Г. Ф. Габдрахманова,

зав. отделом этнологии

Института истории им. Ш. Марджани

Академии наук Республики Татарстан,

доктор социологических наук, доцент



22.07.2014.

ВВЕДЕНИЕ

Немало тысячелетий прошло с тех пор, как возникли первые мифы. Однако и в настоящее время исследователи обнаруживают их следы в легендах и преданиях, ритуалах и магии. Сведения о них сохраняются в сказках и поговорках, прослеживаются в обрядах и приметах, отражающих языческий пласт. В древнем обществе мифология, мифологическое мышление выступали как наиболее ранний способ познания мира.

Этническая культура каждого народа состоит из различных компонентов, сочетание и соотношение которых составляют специфику того или иного этноса. В связи с этим важным представляется изучение различных элементов традиционной культуры – народных обычаев и обрядов, легенд, мифов и т. д., в основе которых лежит ранняя форма традиционного мировоззрения. Особенность этнокультурной идентичности гагаузов заключается в том, что они являются носителями определенного типа культуры, на культурный код («ядро» культуры) которых огромное влияние оказало, с одной стороны, православие, а с другой, – принадлежность их языка к тюркской группе.

Углубленное изучение и понимание символики образа волка в гагаузской традиции представляется важным не только с точки зрения понимания различных вопросов, связанных с социокультурными процессами и жизнедеятельностью их предков, но и в связи с современными этнополитическими и этнокультурными процессами, протекающими в гагаузской среде. В то же время проблема, связанная с изучением культа волка, не только является частью истории, но и находит свое воплощение в мировоззрении народов современного мира, где символ волка получает новые смысловые формы и ориентиры, которые всегда шире их конкретной реализации.

Таким образом, правильное понимание его смысловой нагрузки может внести ясность не только в изучение социокультурных традиций прошлого, но и найти соответствующее применение при анализе современных этносо-

циальных процессов, а также при прогнозировании будущих.

Как и у других народов бывшего Советского Союза, период политической активности гагаузских этнополитических и общественных движений пришелся на конец 80-х – начало 90-х гг. XX в. Он характеризовался значительными преобразованиями в политической сфере. В ходе всплеска самосознания у гагаузов, сопровождавшегося утверждением национальных символов, образ волка получил у них более широкое значение и содержание, нежели он занимал в традиционных воззрениях. Придание частью гагаузской интеллигенции особого значения образу и культу волка, выделение его из всего «пантеона культов» связано с вполне конкретным периодом. Данный образ, получивший статус национального символа (представлен на гагаузском национальном флаге), и в настоящее время продолжает выполнять среди гагаузов функцию этнического мобилизатора ввиду нестабильности политического положения в Республике Молдова. В этой связи важным представляется выявление причины большей привлекательности для гагаузской национальной элиты образа волка, по сравнению с двумя другими символами-маркерами – конем и петухом, которые также являются этнокультурными маркерами традиционной культуры гагаузов. Это, в свою очередь, требует изучения процесса геральдического творчества, имевшего место в период мобилизации этничности и утверждения Гагаузской Республики, а также оценки степени актуальности в настоящее время этнических символов в среде гагаузской общественности.

Исторический опыт свидетельствует о том, что этнические всплески в немалой степени вызваны изменениями в экономической и политической жизни общества. Ряд зарубежных ученых (П. ван ден Берге и др.) отмечают, что «этничность не является постоянной. Она возрастает и ослабевает в ответ на внешние условия» и «развивается в

результате конфронтации с другими и благодаря желанию отделить себя от других, которым по каким-либо причинам приписывается иная этническая идентичность» [см.: Лурье, <http://svlourie.narod.ru/metamorphoses/etnity.htm>; Лурье, 1998].

В последнее время в научных исследованиях по этнологии и в смежных дисциплинах прочно утвердилось понятие «ренессанс этничности», которое отражает суть современных этнических процессов, в основе которых лежит этническая мобилизация. Единого мнения по определению последнего понятия в науке нет, не существует также и убедительной теории или концепции этого феномена. По словам профессора М. Н. Губогло, «разброс мнений весьма широк: от понимания этнической мобилизации как стратегии самовыживания и самосохранения этнической общности и ее этнокультурной и этноязыковой самобытности до радикализованной борьбы этнических лидеров и элит за создание моноэтнической государственности...» [Губогло, 1998, с. 12].

Гагаузы, стремясь «продемонстрировать» свою этническую идентичность посредством этнической символики и противопоставить себя другому близкому по культуре этносу, основной упор сделали на одном из наиболее ярких и значимых мифических образов – на образе волка, сведения о котором сохранялись в народном мировоззрении, традиционной обрядности и в фольклоре. Ввиду того, что гагаузы – тюркоязычный народ, культурная значимость данного образа была автоматически существенно расширена на том основании, что этногенетические легенды о волке являются частью общетюркского культурного наследия. Чтобы подчеркнуть особую роль культа волка в народной культуре гагаузов, на флаге самопровозглашенной в 1989 г. Гагаузской Автономной Советской Социалистической Республики (ГАССР) была изображена голова волка, видимо, в качестве символа «единения» гагаузов с другими тюркскими наро-

дами. Спустя четверть века содержание, вкладываемое в этот символ гагаузской политической элитой, претерпело определенную трансформацию.

После создания на легитимной основе Автономного территориального образования Гагаузия (*Gagauz Yeri*) и утверждения в 1995 г. государственной символики – флага и герба, данный образ на флаге не фигурирует. Вместе с тем символ волка продолжает сохранять среди гагаузов свою значимость не только как историческая реалия, запечатленная на гагаузском национальном флаге, но и как символ героического прошлого гагаузского народа, отраженный в настоящее время на одной из государственных наград АТО Гагаузии – на медали в честь 20-летия Гагаузской Республики. Кроме того, на этнокультурном фестивале в 2004 г. в г. Кишиневе на стенде, представляющем гагаузов Республики Молдова, в качестве значимого элемента национальной символики демонстрировалась волчья шкура. Данный символ был призван подчеркнуть значимость в гагаузской этнической идентичности тюркской составляющей.

Образ волка по-прежнему будоражит сознание гагаузской общественности, в том числе творческой интеллигенции, продолжающей делать особый акцент на этом образе. В исследованиях некоторых гагаузоведов элементы культа волка необоснованно гиперболизируются. При этом придание значимости культу волка у гагаузов совершается ими путем акцента на форме, содержании и мифологии данного образа у других тюркских народов, без объяснения и даже без упоминания того, что такое содержание не отражено ни в народных воззрениях гагаузов, ни в фольклоре, ни в традиционной обрядности. Очевидно, что такой подход не раскрывает этой сложной проблемы, которая требует, прежде всего, объяснения причин трансформации данного культа и самого содержания образа волка у гагаузов.

Кроме того, современными гагаузоведами не прикладываются усилия для объяснения причин повышения значимости данного образа у гагаузов в конкретный исторический период, потребовавший утверждения символа, способствующего усилению процесса этнической мобилизации. Также нет попыток выяснить, почему именно образ волка был взят для гагаузской национальной геральдики, а не, например, образ коня, который также является общетюркским символом, или образ петуха, как символ христианства. По мнению части гагаузской интеллигенции, именно изображение петуха более соответствует для утверждения на роль национального символа, поскольку, с одной стороны, он подтвержден историческими сведениями, то есть «прописан» в этнополитической истории гагаузов, а с другой, отражает их религиозно-культурные особенности (принадлежность к христианству).

Если следовать семиотическому аспекту толкования **символа**, предложенному Ю. М. Лотманом [Лотман, 2002], то символ волка у гагаузов вполне правомерно рассматривать в одном случае как знак, а в другом – как «накопитель памяти культуры».

Актуальность изучения вопроса о культе волка у гагаузов заключается в том, что это дает возможность рассмотреть его представленность в традиционной культуре и оценить степень влияния на менталитет народа. Учитывая использование данного образа в национальной символике, важным представляется выявление и анализ (на основании сохранившихся у гагаузов мифов, преданий и сказок) всего спектра его семантической нагрузки, поскольку это связано с архетипическим сознанием, с генетической памятью народа. Значимость мифов сложно переоценить, так как они представляют собой рассказы о божествах, божественных существах, в действительность которых народ верил и в известной степени верит до сих пор, то есть они отражают сферу подсознания. В связи с

этим хотелось бы обратить внимание на то, что, согласно выводу известного русского фольклориста В. Я. Проппа, миф живет дольше, чем обряд, и перерождается в сказку [Пропп, 1946, с. 15-16]. Если проецировать данный вывод на содержание культа волка у гагаузов, то можно говорить о лучшей сохранности соответствующей обрядности, нежели мифов и сказок, что, в свою очередь, ставит перед исследователями определенные вопросы.

Данная монография посвящена изучению культа волка у гагаузов через призму этнокультурных символов. Образ волка исследуется в конкретной этнолокальной традиции.

Объектом нашего исследования выступает образ волка в системе традиционного мировоззрения гагаузов и его значимость в гагаузской национальной символике.

В связи с заявленной тематикой главными задачами исследования являются: изучение формы и содержания культа волка у гагаузов, отраженного в календарной обрядности, мифологии, фольклоре и в народных представлениях; рассмотрение образа волка в социокультурной традиции гагаузов; выявление эволюции его символики и этнокультурных функций на разных этапах истории гагаузов и т. д. Ввиду того, что в данной работе культ волка у гагаузов исследуется сквозь призму этнокультурных символов, отдельная глава посвящена изучению значимости в народных воззрениях гагаузов и в традиционной обрядности элементов культа коня и петуха.

Хронологические рамки данного исследования охватывают вторую половину XIX – начало XXI вв. Нижняя временная граница определяется наличием этнографических сведений относительно гагаузов, содержащихся в очерках местных священников, опубликованных в Кишиневских епархиальных ведомостях (далее – КЕВ) того периода, а также данных, собранных В. А. Мошковым в конце XIX в. Условная верхняя временная граница объясняется тем, что в конце XX – начале XXI вв. автором был осуществлен

сбор полевого материала по заявленной тематике. С целью пояснения и конкретизации ряда фрагментов исследуемой темы в работе приводятся некоторые историографические данные, затрагивающие отдельные аспекты этнокультурной истории предков гагаузов в период средневековья.

В монографии используются разнообразные данные полевых исследований, отражающие области гагаузской календарной обрядности, народно-религиозных воззрений, фольклора, языка, народной медицины и др., а также сведения, содержащиеся в историографии. Приводящийся в книге фактический материал или высказывания респондентов – это лишь примеры, число которых можно при желании увеличивать бесконечно. Автор не ставил перед собой задачу суммировать все имеющиеся сведения, отражающие культ волка у гагаузов и восприятие ими данного животного как этнокультурного символа. Целью нашего исследования являлось установление связи между этими различными фактами, объяснение их происхождения и бытования. Хотя материал дается по отдельным темам, неизбежны некоторые повторы и отсылки к изложенному ранее.

Сбор полевого материала, осуществляющийся автором ежегодно в течение 20 лет, был начат в 1994 г. и продолжается по настоящее время. Полевыми исследованиями были охвачены жители 17 гагаузских населенных пунктов юга Республики Молдова: г. Чадыр-Лунга, с. Гайдары, с. Джолтай, с. Баурчи, с. Бешгиоз, с. Казаклия, с. Томай, с. Копчак (Чадыр-Лунгский район); г. Комрат, с. Бешалма, с. Авдарма, с. Конгаз, с. Дезгинжа, Чок-Майдан, с. Кирсово (Комратский район); г. Вулканешты, с. Карбалия (Вулканештский район), а также 7 населенных пунктов Северо-Восточной Болгарии: г. Каварна, с. Болгарево (Гявурсуютчук), с. Божурец (Михалбей), с. Могилиште (Юзгюбенлик), с. Генерал Кантарджиево (Чаушкьой), с. Кичево (Джеферли), Орешак (Джевизли). Фрагментарные сведения

по календарной обрядности и народно-религиозным представлениям гагаузов собраны в трех селах, расположенных на территории Украины (Одесская область): с. Димитровка, с. Виноградовка (Курчи), с. Котловина (Балбока).

По специально подготовленному опроснику нами было опрошено более 200 респондентов, проживающих в Республике Молдова, и 60 информаторов, проживающих в Северо-Восточной части Болгарии, разного возраста, преимущественно пожилого. В ходе сбора полевого материала автор сочетал свободную беседу с углубленным интервью (диктофонные записи хранятся в архиве автора). Информаторами являлись как простые сельчане, так и священно- и церковнослужители. Собранные у них сведения демонстрируют степень сохранности элементов культа волка у гагаузов в прошлом и в настоящее время. Помимо этого, были опрошены представители гагаузской интеллигенции разных областей (политическая и творческая элита), что дало возможность рассмотреть вопрос о развитии и трансформации образа волка, его символической значимости в этнокультурном коде гагаузов, придаваемой этому символу в современной этнополитической истории гагаузов.

Собранные и представленные в данной работе материалы позволили не только выявить семантику рассматриваемого культа, но и в определенной степени реконструировать архаичный пласт народных верований, а также установить состояние сохранности «волчьих праздников»¹ и связанных с волком преданий у современных гагаузов, несмотря на стремительно происходящий в настоящее время процесс утраты традиционной обрядности.

Вопрос о содержании того или иного культа и выраженности его в качестве предпочитаемого этнокультурного

¹ Поскольку дни в честь волков, отмечавшиеся в ноябре, называются у гагаузов букв. «Волчьи праздники», то они даны нами в тексте с заглавной буквы как непосредственное название праздника. Для обозначения праздников, связанных с «волчьей» тематикой, но называвшихся в народе по-другому, мы использовали общие термины «волчьи праздники» или «волчьи дни».

символа исследуется нами через призму этнорегиональных особенностей (у двух групп гагаузов – Молдовы и Болгарии) и в связи с существующими разными мнениями о значимости образа волка и петуха в качестве обоснованного национального символа у представителей гагаузской интеллигенции. Для объяснения данного феномена автор останавливается на рассмотрении влияния различных исторических факторов, обусловивших выбор этих символов.

К написанию данной книги автора побудил исследовательский интерес к имеющемуся несоответствию между представленностью и содержанием культа волка в традиционной обрядности гагаузов (в архетипическом сознании) и значением, которое было придано образу волка в современной этнополитической истории гагаузов, включением его в разряд национальных геральдических символов. Очевидно, что для трансформации семантической значимости символа волка были основания, которые требуют анализа и оценки. Реанимация данного символа, с одной стороны, была связана с генетической памятью народа (сохранившаяся легенда о Хромом волке и «Волчьи праздники»), то есть со сферой подсознания, а с другой, – со сложностью политической обстановки в Республике Молдова в условиях становления гагаузской государственности.

При анализе проблем, связанных с символикой образа волка, применялась совокупность методов. *Историко-генетический метод* был взят за основу при рассмотрении эволюции культа волка и имевшей место трансформации представлений об этом животном. *Историко-сравнительный метод* использовался при сопоставлении однородных процессов и явлений, влиявших на формирование культа волка у гагаузов в разные исторические периоды (диахронический срез) или в одно и то же время, но в различных регионах (синхронический срез). Его использование стало возможным благодаря привлечению данных по двум группам гагаузов – Молдовы и Болгарии. *Историко-типологи-*

ский метод применялся при выявлении и анализе характерных черт, отражающих (на основе сохранившихся легенд и календарной обрядности) содержание культа волка у гагаузов в сравнении с балканскими и тюркскими народами.

Большое значение для изучения проблем тотемизма имели труды зарубежных исследователей, посвященные теоретическим вопросам данного явления в контексте этнографии и культурологии (Золотарев, 1934; Зеленин, 1936; Хайтун, 1958; Анисимов, 1969; Семенов, 1962; Тайлор, 1989; Арутюнов, 1989; Токарев, 1990; Серебрякова, 1996; Кургузов, 2000; Гуревич, 2001 и др.). Труды этих авторов помогли осмыслить культурологические предпосылки тотемизма как ранней формы религии, глубже понять основные положения теории происхождения тотемических верований, а также дали возможность определить парадигматические элементы тотемических представлений.

Под **культуром** в философской и религиоведческой литературе подразумевается «религиозное почитание каких-либо предметов или сверхъестественных существ; обрядовая сторона религии». При этом различают культ в широком и узком смысле. Говоря о культе в узком смысле, имеют в виду «только те религиозные обряды, которые связаны с верой в высшие сверхъестественные существа и направленные на их умилостивление». В понятие культа в широком смысле «включаются все виды действий, связанные с религиозно-магическими представлениями: всевозможные обряды, жертвоприношения, молитвы, богослужения, таинства, мистерии и относящиеся сюда предметы» [Философская энциклопедия, 1964, с. 111]. Другие ученые определяют культ как «сферу повседневной практической религиозной жизни» [Угринович, 1985, с. 256]. Третьи рассматривают понятие «культ» как «вид религиозной деятельности», включающий ряд элементов: «1) содержание деятельности; 2) объект деятельности; 3) субъект деятельности; 4) средства деятельности; 5) способ ис-

пользования средств; б) результат деятельности» [Яблоков, 1982; 1998]. Таким образом, во всех определениях культа прослеживается его практическая сторона.

Историография по культуре волка у различных народов обширна. Ее краткий обзор осуществлен в Главе I, где мы представили лишь некоторые выводы из работ наиболее известных российских и зарубежных ученых, занимавшихся этой проблемой. В гагаузоведческой науке по культуре волка опубликованы отдельные научные статьи, в том числе и автором данной монографии. В той же главе мы попытались рассмотреть точки зрения авторов на существующую проблему.

Новизна исследования заключается во введении в научный оборот нового полевого материала по духовной культуре гагаузов (по культу волка, коня, петуха), анализируемого в сравнительно-историческом аспекте в сопоставлении с обычаями и традициями балканских и тюркских народов. В данной работе впервые предпринята попытка комплексного исследования символики образа волка в традиционной обрядности, с привлечением фольклорного материала, и его эволюции в социокультурной традиции гагаузов. На основе данных проведенного опроса автор рассмотрел позицию и отношение гагаузской политической элиты к образу волка, выбранному в качестве символа для гагаузского национального флага.

В заключение вопроса о научной и практической значимости для гагаузов изучения данной тематики отметим, что в ходе беседы с нами один из респондентов мудро заметил: «После выхода этой Вашей книги ничего не изменится». В связи с этим заметим, что целью написания данной книги было не перевернуть существующую современную реальность, а объяснить причины существования несоответствия между символами, отраженными в народной культуре и реалиями их восприятия, отраженными в представлениях гагаузской национальной элиты, в со-

временной этнополитической истории гагаузов, поскольку все имеет свои причины. Ответа также требует вопрос о том, следует ли рассматривать символ волка на гагаузском национальном флаге как знак или как накопитель памяти культуры.

Поэтому, соглашаясь с нашим оппонентом по вопросу о важности исследования истории каждого гагаузского населенного пункта и написания отдельной книги, тем не менее не можем согласиться с мнением о второстепенности написания монографии по вопросу о культе волка у гагаузов, хотя бы исходя из того, что образ волка стал главным символом в гагаузской национальной геральдике. Кроме того, практическая значимость написания данной работы связана, в том числе, с тем, что и в настоящее время некоторые гагаузоведы и общественные деятели радикального направления продолжают настаивать на изменении гагаузской государственной символики и на включение в нее образа волка.

Со своей стороны отметим, что данной монографией мы не претендуем на исчерпывающее исследование такой сложной проблемы, продолжающей сохранять свою дискуссионность. Однозначным является то, что образ волка стал неотъемлемой частью гагаузского этнокультурного кода, а это значит, что работы по данной тематике будут появляться и в будущем.

Автор благодарит своего супруга **Александра Квилинкова** за помощь в сборе полевого материала, а также директора Национального гагаузского историко-этнографического музея им. Д. Н. Кара Чобана с. Бешалма (Комратский район, Республика Молдова) **Л. Д. Карачобан (Марин)** за содействие в работе с фондами музея.

1. Из истории изучения тотемизма и культа волка

Труды, отражающие данную тему, можно разделить на две большие группы. К первой относятся работы, в которых изложены основные теоретические вопросы, раскрывающие такое явление, как *тотемизм*. Вторую группу составляют работы, посвященные изучению и анализу особенностей происхождения мифов, обрядов и тотемических представлений в традиционной культуре, отражающих культ волка у различных народов, в первую очередь у тюркских.

Подробный анализ понятия «тотемизм», корней его происхождения, а также историография вопроса представлены в одном из разделов монографии С. А. Токарева «Ранние формы религии» [Токарев, 1990, с. 51-83], куда мы отсылаем читателей. Здесь мы приведем лишь краткие сведения из этой работы, а также из других источников о том, что понимается под соответствующим термином, и точки зрения по данному вопросу наиболее известных зарубежных ученых.

Впервые слово *тотем* было использовано Джоном Лонгом (1791), купцом и переводчиком. Зафиксированное им у алгонкинского племени оджибве (Северная Америка) слово *ототем* означало «животное-покровитель клана». В этнологии оно в измененном виде стало термином для обозначения животного-покровителя [Тайлор, 1989, с. 382].

Под термином *тотемизм*, введенным в европейскую научную литературу в конце XVIII в. [Токарев, 1990, с. 51], понимается своеобразное явление, зафиксированное у коренного населения Северной и Южной Америки, Африки, Австралии и Океании, когда каждый род и его члены носили название определенного животного (иногда растения, изредка другого предмета) – «тотема», верили в тождество, родство и кровную близость с ним. Группа людей (род) считала себя связанной с тотемом общим происхож-

дением от мифического предка – получеловека-полуживотного и видела в нем своего покровителя и подателя жизненных благ. Животные-тотемы, по поверьям аборигенов, могли снимать свои шкуры и превращаться в людей. И, наоборот, люди, «надевая» шкуру зверя и подражая его движениям, могли перевоплощаться в животных-тотемов [см.: Илимбетова, 2006].

Под термином **тотемизм** принято понимать «деление племени на группы, связанные родством по женской или мужской линии, причем каждая из таких групп верит в свое таинственное родство с тем или иным классом материальных предметов – „тотемом“ группы, чаще всего видом животных или растений. Связь с тотемом обычно проявляется в запрете убивать его и употреблять в пищу, в вере в происхождение группы от своего тотема, в магических обрядах воздействия на него и пр.» [Токарев, 1990, с. 51]. Иными словами тотемизм – это вера племени в свое родство с животным или растением (реже – с явлением природы или предметом). Тотем мыслился как реальный предок; племя носило его имя, поклонялось ему (если тотемическое животное или растение существовали реально) или его изображению [Мечковская, 1998].

После первых обобщающих работ английских ученых – Мак-Леннана «О почитании животных и растений» (1869–1870), Джеймса Фрэзера «Тотемизм» (1887), привлечших широкое внимание специалистов к явлениям тотемизма, в научных кругах начались острые дискуссии. К началу XX в. было накоплено довольно много фактического материала по проблеме, отражающей данную форму верований. Изданный в 1910 г. сводный четырехтомный труд Дж. Фрэзера «Тотемизм и экзогамия», в котором был обобщен весь наработанный по данной теме материал, еще более оживил интерес ученых к тотемизму. Он рассматривал тотемизм как «предполагаемую близкую связь между группой кровных родственников, с одной стороны, и каким-то видом природных или искусственных объектов, с другой стороны, каковые объекты называются тотемами данной группы людей» [Frazer, 1910, с. 1-7]. Основатель психоанализа, австрийский уче-

ный З. Фрейд в книге «Тотем и табу» (1913; 2011) стремился раскрыть сущность тотемизма через теорию психоанализа.

Итоги научной дискуссии о тотемизме, разгоревшейся в начале XX в., попытался подвести французский этнограф А. ван Геннеп, издав в 1920 г. работу «Современное состояние тотемической проблемы». В ней отмечалось, что существует около сорока теорий, связанных с вопросом происхождения тотемизма. С. А. Токарев, подробно изучивший историографию по вопросу происхождения тотемизма, опубликованную в последующие годы, насчитал таких теорий более пятидесяти [Токарев, 1990, с. 51].

При изучении данной проблемы одни ученые делали акцент на выявлении основных предпосылок появления тотемических верований – А. Ван Геннеп (1920), А. Гольденвейзер (1915), С. П. Толстов (1931), Д. Е. Хайтун (1958), Ю. И. Семенов (1962), другие – на определении архетипичных и разнородных элементов тотемизма – А. М. Золотарев (1934), Е. М. Мелетинский (1975, 1976, 1979), С. А. Токарев (1990), Э. Тэйлор (1989), третьи – на анализе этнографического материала – И. С. Гурвич (1982), Л. П. Потапов (1935), Н. А. Алексеев (1980) и др.

По мнению ученых, в термине *тотемизм* соединены разнородные явления: эмблемы, вера в сверхъестественную связь с нечеловеческими существами, запреты (которые могут быть пищевыми) и т. д. Эти явления связываются то с группами родства, то с военным или религиозным братством, то с индивидами. Способы проявления тотемизма столь разнообразны в любой части мира, сходства в этих проявлениях столь поверхностны и эти явления могут выступать в стольких контекстах, не связанных с реальным или предполагаемым кровным родством, что абсолютно невозможно подвести их под одну категорию [см.: Леви-Стросс, 1994].

Тотемизм включает в себя два аспекта: способ социального группирования и религиозную систему верований и обычаев. Одни западные ученые (Лэнг, Кунов, Пиклер и Шомло, Хэддон, Гребнер, В. Шмидт, Хартланд и др.) придавали особое значение анализу социальной стороны тотемизма, тогда как другие (Тэй-

лор, Вилькен, Фрэзер, Риверс, Вундт и др.) пытались объяснить «религиозную» (точнее, психологическую) его сторону. По убеждению С. А. Токарева, каждая из форм религии имеет свою социальную сторону, и в тотемизме эта последняя разве только больше бросается в глаза.

Попытка объяснить возникновение представлений о связи группы людей с определенным видом животных принадлежит французскому социологу Э. Дюркгейму (1968), который видел в тотемизме первоначальную форму религии вообще. Согласно его теории, общество – это и есть бог, и самая ранняя форма общества – первобытный клан осознается его членами как первая форма божества, как тотем клана. По мнению С. А. Токарева, несмотря на слишком отвлеченное, абстрактное представление об обществе, религии, Дюркгейм был близок к решению «тотемической проблемы», когда говорил о тотеме как символе самопочитания группы людей [Токарев, 1990, с. 55].

Среди российских ученых первым приблизился к правильному пониманию тотемической проблемы С. П. Толстов. В статье «Проблемы родового общества» (1931) он указал на то, что для тотемизма важно «чувство связи» человеческой группы «с занимаемой ею территорией», «с производительными силами этой территории». Вместе с тем, по мнению С. А. Токарева, С. П. Толстов безосновательно противопоставлял «чувство связи с территорией» чувству «кровного родства» с тотемом; он считал, что идея «кровного родства», как и вера в происхождение людей от тотема, еще не могла существовать в эпоху зарождения тотемизма, ибо это была еще «родовая эпоха».

Довольно полное определение сущности этого явления дано А. М. Золотаревым в книге «Пережитки тотемизма у народов Сибири» (1934). Он отмечал, что возникновение тотемизма, как первой формы осознания родства в человеческом коллективе, имело место еще на почве примитивного охотничье-собирацкого хозяйства палеолита. «Осознание кровного родства делает излишним тотемическое представление о родстве, и совместно с расцветом отцовского рода постепенно отмирает тотемизм. То-

темический предок есть персонификация, впрочем, никогда не принимающая строго персональной формы, коллектива в зверино-мифологическом образе» [Золотарев, 1934, с. 6].

Предпосылкой мифологической логики, по мнению ученых, является неотделимость первобытного мышления от эмоциональной сферы, названной С. А. Токаревым и Е. М. Мелетинским логической диффузностью [Мелетинский, 1998, с. 12]. Следствием этого явилось наивное очеловечивание окружающей природной среды и персонификация мифических образов. Человек переносил на природные объекты свои собственные свойства, приписывал им человеческие чувства. Так, тотемические предки представлялись существами двойной природы – зооморфной и антропоморфной. При этом все божества, герои, образы связаны чисто человеческими семейно-родовыми отношениями.

Однако **самое существенное в тотемизме** следует искать не в том, что объектом религиозно-магических верований является по большей части животное. Самое существенное **заключается в идее родства человеческой группы с этим животным**. Именно эта идея родства (или особой близости, таинственной связи и т. п.) и составляет самую, казалось бы, загадочную сторону тотемизма, ту сторону, которая делает тотемизм и особо интересной для исследователя, и особо трудной для объяснения формой верований.

Важнейшая идеологическая роль веры в тотемических предков, а также и мифов о них заключается в том, что в них как бы олицетворена связь родовой общины с территорией. Мифы о тотемических предках привязаны к отдельным частям географического ландшафта. Но не менее важна и другая сторона, другая роль тотемической мифологии.

Представление о тотемических предках есть не что иное, как мифологическая персонификация чувства единства группы, общности ее происхождения и преемственности ее традиций. «Тотемические предки» – религиозно-мифологическая санкция обычаев общины. Они – сверхъестественные учредители тотемических обрядов, выполняемых членами группы, запретов, соблю-

даемых ими». Сходные по содержанию поверья о том, что люди суть воплощения мифических (тотемических) предков, довольно широко распространены у разных народов. В частности, у многих из них известны мифологические рассказы о связи женщины с каким-нибудь животным, от которого она затем производит потомство. Местами это поверье превращается в фольклорный мотив о похищении женщины (девушки) каким-нибудь зверем, о ее сожительстве с ним и пр. Несмотря на сказочность подобных сюжетов, они, видимо, исторически связаны с древней верой в тотемическую инкарнацию [см.: <http://etnograf.professorjournal.ru/lb/tokarev-totemism>].

Ученые обращают внимание на то, что **значительно сложнее проследить судьбу тотемических верований на поздних ступенях исторического развития, поскольку не просто отличить пережитки тотемизма от представлений, лишь внешне с ними сходных**. Например, широкое распространение у народов едва ли не всех стран имеет почитание животных (или суеверно-религиозное отношение к ним): оно включает в себя и прямое поклонение животным (зоолатрию), и суеверный страх перед ними, и веру в оборотничество, и зооморфные (либо зооантропоморфные) образы богов, и посвящение животных тому или иному богу, и разные виды табуации и пр. Примеров можно было бы привести огромное количество. Многие ученые – в особенности неэтнографы – склонны видеть во всех таких фактах пережитки тотемизма либо даже подлинный тотемизм [см.: <http://etnograf.professorjournal.ru/lb/tokarev-totemism>].

Но следует иметь в виду, что суеверный страх перед животным, зоолатрия, табуация некоторых видов животных и т. п. могут иметь самые разные корни. Одни из этих явлений связаны с промысловым культом и коренятся в условиях примитивного охотничье-рыболовецкого хозяйства; другие объясняются свойствами самих животных, грозящей от них человеку опасностью; третьи связаны с исторически сложившейся взаимной отчужденностью типов хозяйства, отразившейся в сознании людей в виде представлений о «нечистых» животных, и т. д. Но среди яв-

лений зоолатрии и им подобных есть, бесспорно, и такие, которые генетически связаны с древним тотемизмом и могут рассматриваться как его пережитки. Хотя безошибочные выводы в этом направлении едва ли возможны, но во многих случаях можно с очень большой долей вероятности говорить о наличии именно тотемических пережитков [см.: <http://etnograf.professorjournal.ru/lb/tokarev-totemism>].

Анализируя историографию вопроса, ученые отмечают, что в понимании идеи эволюции культа животных и сущности тотемизма преобладают две точки зрения [Илимбетова, 2006]. Если Д. К. Зеленин, А. М. Золотарев, С. А. Токарев и др. тотемизм относят к древнейшей религии первобытных людей эпохи раннеродового и родового общества, то А. И. Першиц, С. П. Толстов и многие западные исследователи считают его идеологией пралюдей (неандертальцев) родового общества. По мнению одних ученых, основной и первичный элемент в тотемизме – идея союза коллектива людей (рода) с определенным видом животных или растений (Д. К. Зеленин). Другие полагают, что ядром тотемизма является вера в таинственное происхождение обособленных групп людей и видов животных от единого предка, в сверхъестественную кровнородственную общность между ними (А. И. Першиц, С. А. Токарев и др.). Третьи выдвигают гипотезу о том, что сначала сложилось убеждение о тождестве, единстве самостоятельных групп пралюдей (стад) и отдельных видов животных, потом – об их взаимном родстве (не в физиологическом, а в социальном понимании), а еще позднее – вера в происхождение людей от тема (А. М. Золотарев, А. П. Садохин, С. П. Толстов и др.).

Зарождение тотемизма одни объясняют перенесением социально-общественных отношений первобытных людей на окружающую природу (Д. К. Зеленин, А. М. Золотарев, А. С. Токарев и др.). Другие доказывают обусловленность его складывания материальными условиями жизни пралюдей, уровнем развития их производительных сил и логического мышления, в частности, специализацией разрозненных групп пралюдей в преимущественной охоте на тех или иных животных, появлением охотни-

чьей маскировки и тесной зависимостью жизни людей от животных, ставших главным источником их существования (С. П. Толстов и др.).

Наиболее логичными и обоснованными, по мнению А. Ф. Илимбетовой, кажутся концепции А. М. Золотарева, С. П. Толстова и др. Суммируя их взгляды, она заключает, что тотемизм в исходной форме выражает убежденность в тождестве, единстве отдельного коллектива пралюдей (стада) и животных-тотемов, уверенность в том, что члены первобытного стада охотников и собирателей и все животные тотемного вида составляют одну общность. Это мировоззрение зародилось, вероятнее всего, в эпоху палеолита (40–100 тыс. лет назад) в процессе производительной деятельности первобытных людей в результате относительной специализации охоты на тот или иной вид животных с широким применением ряженья под зверей и имитацией их повадок и движений. На базе постоянной охотничьей маскировки путем «надевания» шкуры зверя и подражания его движениям, сложилась вера в возможность перевоплощения людей в животных и, наоборот, путем «снятия» звериной шкуры – животных в людей. Вероятно, первоначально такая идея распространялась только на тот вид животных, который был главным объектом охоты [Илимбетова, 2006].

В эволюции идей о мифических предках в тотемизме начала превалировать магическая сторона. Главное место в нем заняло не тотемное животное, а образ тотемического предка. Если тотем был «равноправным» членом коллектива пралюдей, то мифический предок обрел черты полубожественного существа, способного влиять на жизнь и деятельность людей. Позднее сверхъестественные качества тотемических предков были экстраполированы и на тотемных животных. Так, тотемизм, не имевший в исходной форме ничего общего с формирующейся религией, при дальнейшем развитии тесно переплетался с ней, стал культом, превратился в зоолатрию – в религиозное почитание какого-либо животного, преклонение перед ним как существом, наделенным необычайными свойствами. Согласно проводимым А. Ф. Илимбе-

товой данным, древнейшие реликты почитания и преклонения перед конкретными животными наблюдаются в традиционном быту и во многих сюжетах устного народного творчества башкир [Илимбетова, 2006].

Результаты проведенных учеными исследований свидетельствуют о том, что поклонение животным возникло на ранних стадиях исторического развития и восходит к тотемизму. Тотемические воззрения, или идеи родовых животных, были характерны в том или ином виде для всех народов мира как стадияльное явление в развитии человечества.

Одним из значимых животных символов для разных народов мира является образ волка. Во многих культурах он играет особую роль и имеет огромное культовое, ритуальное и социальное значение. Многие зооморфные образы уступают волку по своей символической нагрузке. Элементы мировосприятия древнего человека сохранились в комплексе традиционных верований.

Вместе с тем ученые отмечают, что уже в конце VI – начале VII вв. тотемический культ предков в чистом виде не наблюдается. Реминисценции же родового культа, описанные Л. П. Потаповым и С. А. Токаревым, относятся к анимизму лесных племен Алтая, сохранивших за горными хребтами значительную часть древних традиций. По мнению Л. Н. Гумилева, традиции тюркютов Ашина на широких степных просторах весьма изменились, и поэтому следов тотемического культа предков сохранилось у них несравненно меньше [Гумилев, 1993, с. 23].

К исследованию образа волка прямо или косвенно ученые начали обращаться давно. Историография проблемы свидетельствует о том, что наиболее изученным является вопрос об образе волка в социокультурной традиции народов Центральной Азии. Краткий ее обзор осуществлен М. А. Харитоновым [Харитонов, 2000]. Образ волка в фольклоре народов Центральной Азии изучали Ф. Урманчеев, В. А. Гордевский, Р. С. Липец, Х. Г. Короглы, Н. А. Николаева, В. А. Сафронов и др. В этнографической литературе образ волка в той или иной форме нашел отражение в исследованиях Л. П. Потапова, Д. К. Зеленина, С. А. Токарева,

С. Г. Жамбаловой, С. М. Абрамзона и др. В них основное внимание уделялось изучению традиционных верований у народов Центральной Азии. В ряде других работ акцент был сделан на анализе комплекса традиционных верований, связанных с этим образом, определении его роли в родословных преданиях и в происхождении этнонимов и т. д. Однако, по мнению специалистов, эти исследования имеют фрагментарный или узкоспециализированный характер.

В работах по археологии рассматриваются изображения волкообразных хищников, их стилистические особенности, семантическая нагрузка. В трудах по скифо-сибирскому звериному стилю подробно анализируются изображения волка. Среди них – исследования Д. С. Раевского, М. В. Погребовой, А. К. Акишева, С. И. Руденко, Е. В. Переводчиковой и др. Образу волка в древнем искусстве Сибири, преимущественно Саяно-Алтая и Центральной Азии, посвящена совместная работа В. Д. Кубарева и Д. В. Черемисина. В ней изображение волка рассматривается с эпохи неолита до позднего средневековья, с привлечением этнографических и фольклорных материалов, однако в целом данная публикация имеет чисто искусствоведческий характер [Харитонов, 2000]. Авторы, вслед за В. В. Ивановым, обосновавшим семантическое единство образов собаки и волка, рассматривают изображения волков и собак на древних изваяниях Сибири, на скалах, на орудиях труда и оружии, не противопоставляя эти образы, тем более что иногда невозможно уверенно сказать, кто изображен – волк или собака [Иванов, 1975; 1980; 1987].

В работе П. Б. Коновалова вопрос об этнокультурной принадлежности образа волка исследуется в археологических культурах. Исследователи проблем средневековой истории Центральной Азии рассматривали этот образ через призму родословных преданий тюркских правящих династий, в которых волк выступал в качестве прародителя. Данная проблема, а также анализ этимологии термина *Ашина* представлены в работах Л. Н. Гумилева, С. Г. Кляшторного и др. (см.: Литература).

В статье Р. С. Липец, посвященной изучению стадиальных изменений образа волка в тюрко-монгольских сказаниях, подробно

исследуются тотемические представления у древних скотоводов и их трансформация, происходившая в ходе развития общественных отношений: изменения от представлений о волке-прародителе к волку-воспитателю, кормильцу и покровителю героя. Волк-предок превращается в проводника, хозяина леса, горы, что связывается автором с архаичным промысловым культом зоморфных «хозяев» [Липец, 1981, с. 120-133].

Исключительное положение волка в тюркских этногенетических мифах, как и распространенность «волчьих» братств кочевников на территории Евразии, не раз привлекали внимание ученых. Анализ реликтов культа волка в мифологии, обрядах и обычаях тюркоязычных народов широко представлен в работах В. Гордлевского, Ф. Урманчеева, Х. Короглы, Р. Р. Назарова, В. Р. Алиевой, Д. М. Юнусовой и др. [Гордлевский, 1947; Урманчеев, 1978; Короглы, 1976; 1988; Назаров, Алиева, Юнусова, 2005, с. 389-404].

У тех народов, в мифологии которых почитание волка имело ярко выраженную тотемическую основу, культ волка получил широкое освещение в историографии. Так, в работах Ф. Ф. Илимбетова и А. Ф. Илимбетовой, посвященных изучению культа волка у башкир, приводятся старинные народные предания, в которых волк (волчица) выступает в качестве предка или легендарного проводника. Особо рассматриваются родовые подразделения у башкир, связанные с названием «буре» – волк [Илимбетов, 1971, с. 224-226; Илимбетова, 1999а]. В самом этнониме *башкир* они усматривали присутствие названия волка [Илимбетов, 1971, с. 224-226]. В публикациях Ф. Ф. Илимбетова приводится ценный этнографический материал о некоторых ритуалах, связанных с охранной магией (например, закапывание волчьей головы под порог дома или под фундамент), совершение которых было вызвано желанием защитить семью от болезней, наговоров, клеветы и пр. По приводимым в работе сведениям, с этой же целью закапывали в фундамент волчий клык или забрасывали под крышу голову волка, клали над дверью волчью лапу [Илимбетова, 2005, с. 381-382].

Исследуя башкирские поверья и магические приемы, связанные с волком, в сравнении с узбекскими, Л. П. Потапов выявил их

значительное сходство. На примере этнографических наблюдений у узбеков он отмечает, что большинство существующих у них поверий о волке связано с роженицей и стремлением сохранить новорожденного, но при этом волк выступает в поверьях узбеков также как охранитель и покровитель вообще. «Волчьи» амулеты и обереги из костей, зубов, когтей, частей шкуры или отдельных органов (губы, нос, половые органы и др.) волка, широко использовались в защитной магии, в народной медицине. С волком были связаны и народные приметы об удаче. По мнению ученого, в основе старинных узбекских верований и поверий, связанных с волком, лежат древние тотемические представления тюркских племен [Потапов, 1958, с. 135-142]. Согласно выводам Л. П. Потапова, у тюркских и монгольских племен и народностей верования о волке были распространены более, чем у других народов.

Тема обрядовой практики в связи с предохранительной магией от волков, широко представленная в традиционной культуре многих тюркоязычных народов, исследована в работах ряда российских ученых [Гордлевский, 1968; Серебрякова, 1979, с. 126-127; Гаджиев, 1991, с. 105; Соколова, 1972, с. 115; Денисов, 1969, с. 107-108; и др.].

По мнению российских исследователей, значительно менее изученной остается волчья тематика в Турции. Одним из первых ученых, который обратился к данной теме, был турецкий профессор М. Фуад Кёпрюлю. Он попытался собрать из китайских и мусульманских источников сказания об Огузе – легендарном предке тюрок, рожденном серым волком. Данной темы он касался и в «Истории турецкой литературы», и в «Истории Турции» [Köprülü, 1920, p. 51; Köprülü, 1923, 53-61; Köprülü, 1928]. Когда сильный и могущественный Огуз шел на «Урум», страну «румов» (греков), в его палатку пробивался свет. То был волк, который явился, чтобы указать ему путь, – пишет Ф. Кёпрюлю. По мнению В. Гордлевского, в данной мифе «физическая связь между человеком (Огузом) и его тотемом (волком) облекается в форму более сложную и тонкую, хотя тоже обычную для международного фольклора (через свет)» [Гордлевский, 1947, с. 328].

По вопросам об исключительном положении волка в тюркских этногенетических мифах, а также об использовавшихся у турок средствах народной медицины в последнее время опубликовано немало работ турецких исследователей: К. Языджи, Й. Калафат, И. З. Ейубоглу, Й. Чорухлу и др. [Yazıcı; Eyuboğlu, 2004, с. 239; 2007a, с. 76-77; Eyuboğlu, 2007b, с. 237-238; Çoruhlu, 2006; Inan, 1986, с. 160; Gökalp, 1995, с. 83; Beydili, 2005, с. 353; Kalafat, 2006, с. 276-277; Çıblak, 2004, с. 112; Akman, 2007, с. 399; Çoruhlu 2006 и др.]. Статья, посвященная рассмотрению образа волка, отображенного в фольклоре и декоративно-прикладном искусстве тюркских народов мира, была опубликована Э. Фалдуном [Фалдун, 1991].

Исследование В. В. Ивановой посвящено менее изученной тематике – анализу мифов и легенд о волке в различных регионах Турции. На основе приведенных в работах современных турецких исследователей этнографических данных отмечается, что волк в Турции особенно почитается в шиитской среде. Анатолийские кызылбаши и члены братства *бекташийя* трактуют вхождение волка в стадо овец как благо. Автор уделяет особое внимание вопросу об использовании образа волка политическими партиями и т. д. [Иванова, 2012].

При рассмотрении темы о культе волка в сравнительном освещении автором данной монографии широко привлекались сведения из научной литературы, опубликованные болгарскими и румынскими учеными (подробнее см. Главу IV). Обширная историография по образу волка и содержанию «Волчьих праздников» (*Вълчи празници*) представлена у болгар (М. Арнаулов, Р. Попов, М. Василева, Т. Колева, Ж. Стаменова, С. Гребенарова и др.). Привлекая во внимание данные, опубликованные в известных болгарских научных изданиях «Добруджа» (1974) «Этнография на България» (1985), «Странджа» (1996) и др., которые отражают в том числе региональные особенности в этой области традиционной культуры, можно говорить о довольно хорошей изученности культа волка у болгар. Ценность опубликованных материалов для нас заключается в том, что они дают возможность рассмотреть общее содержание образа волка и «волчьих праздников»

у гагаузов в связи с обрядностью народов Балкано-Дунайского ареала, прежде всего с болгарской. Это ярко видно в названиях, датах празднования, в содержании «волчьих дней», соблюдении ритуальных запретов и др.: *Вълчи празници, Зверински празници, Лихите деня, Куцалан, Румалан, Натлапан, Кривою*), румын (*Ziua lupului, Filipii, Filipul cel schior, Gădinețul schior*), сербов (*Вучки празници*) и др. [Этнография на България, 1985, с. 109; Попов, 1999, с. 304; Арnaudов, 1972, с. 120]. Даже празднование болгарскими первых дней февраля (Трифунци), как и у гагаузов, связано с «волчьими праздниками». Аналогичное содержание и даты празднования последних бессарабскими болгарскими приводятся в очерках священников XIX в., служивших в болгарских приходах [Казанаклий, 1873, с. 694-495; Киранов, 1875, с. 775-776, 781-787; Стойков, 1910-1911], а также современными болгаристами [Кавалов, 2010, с. 373-383, Киссе, 2006]. Некоторые обычаи в области народной медицины, свидетельствующие о реликтах культа волка у бессарабских болгар, зафиксированы молдавским этнографом С. Степановым [Степанов, 2006, с. 488].

Анализ традиционных воззрений болгар, осуществленный в монографии болгарского ученого И. Георгиевой, позволяет рассмотреть ярко выраженный дуализм образа волка. С одной стороны, болгары совершали многочисленные обряды, с целью предохранить себя и скот от волков. С другой стороны, у них бытовало поверье о том, что, если в хлев незаметно войдет волк и украдет овцу – это добрый признак («овцы разъягнутся и будут молочными») [Георгиева, 1983, с. 48]. Эти сведения свидетельствуют об особом отношении болгар к волку. В указанной работе приводятся сравнительные данные по обрядности, связанной с почитанием волка и празднованием дней в честь волков (*Вучки празници*) у сербов и у других балканских народов. Особый интерес вызывает то, что у сербов части тела волка использовали в лечебной магии (челюсти и кожу убитого животного), против нечистой силы (голову волка; амулеты из шерсти, зубов и других частей тела волка), что говорит о существовании в прошлом культа этого животного. Кроме того, у сербов на Рождество на пе-

реквесток выносили ужин для волка – «Вукова вечера». В Косово для волка специальный калач вешали на ворота дома. У них же встречается верование, что при определенных обстоятельствах душа мертвеца может превратиться в волка [Георгиева, 1983, с. 49]. Содержание представлений об оборотнях, характерных для фракийского населения, раскрывается и в работах другого болгарского исследователя – И. Маразова [Маразов, 1992; 1994; 2007 и др.].

Поверья о волколаках – колдунах, способных превращаться в волка или медведя, а также анализ имеющихся версий этимологии имен «вурдалака» у славянских (в том числе балканских) народов представлены в работах А. Н. Афанасьева и В. В. Иванова [Афанасьев, 1869, с. 532; Иванов, 1975; 1977; 1980].

Народный календарь румын, включая дни, отмечавшиеся в честь волков, представления о волке и оборотнях, нашел отражение в работах румынских ученых М. Элиаде, Т. Памфиле и др. [Eliade, 1959, p. 15-31; Pamfile, 1910; 1914]. Анализируя «волчью» этимологию во Фракии, М. Элиаде высказал предположение о тотемическом характере культа волка у фракийцев [Eliade, 1972]. Из различных исторических источников им были собраны сведения об этнонимах, бытовавших у индоевропейских народов и восходящих к имени этого животного. Кроме того, он подробно исследовал данные о братствах молодых воинов-волков, имевших место у различных народов, в том числе и у германцев, греков, иранцев и индийцев, а также проанализировал такое явление, как *ликантропия* [Элиаде, 1991, с. 106].

Более всего в сравнительном аспекте для нас ценность представляли статьи российского ученого Т. Н. Свешниковой: «Волки-оборотни у румын» (1979) «Календарь “волчьих дней” у румын» (1987), «Волк в контексте румынского погребального обряда» (1990) и др. Ею были подробно описаны «волчьи праздники», представленные в румынском народном календаре: *Filipii* («Филиппы»), *Ziua lupului* («День волка»), *Gădinețul șchiop* («Гэдинец хромой») в конце ноября, в декабре и в начале февраля [Свешникова, 1987а, с. 106]. Всего Т. Н. Свешниковой приведено более

30 различных праздников, отмечавшихся румынами в честь волков в течение всего календарного года: День Св. Андрея, Св. Димитрия, Успения Богородицы, Св. Харалампия, Св. Георгия, Св. Федора, канун Рождества и др. Ритуальное табу, связанное с этими днями, отражает скотоводческую направленность (запрет на работу с шерстью, запрет выходить в поле и т. д.) с целью уберечь скот от хищников [Свешникова, 1987, с. 106]. Согласно приводимым ею полевым материалам, и в конце 80-х гг. XX в. дни в честь волков отмечались на всей восточнороманской территории.

Ею исследованы также широко распространенные у румын многочисленные поверья и приметы о волке, связанные с его способностью перевоплощаться (волк-оборотень) [Свешникова, 1979; 1990]. Одним из поверий, о котором упоминают и румынские ученые, было соблюдение табу на произнесение слова *lup* (волк), для чего использовали слова-заменители *Gădineț*, *Gădinețul șchiop* (Гэдинец, Гэдинец хромой) [Pamfile, 1914, p. 121; Densusianu, 1915, p. 209, 213].

В молдавской историографии тематика образа волка в календарной обрядности и в фольклоре почти не разработана. Имеются лишь фрагментарные сведения о том, что у молдаван покровителем волков считался Св. Трифон [Молдаване, 1977, с. 290]. Исходя из этого, можно предположить, что в прошлом обрядность этого дня была связана с «волчьими праздниками».

Связь начала февраля с активизацией волков имеет место и у русских. Согласно приведенным В. Я. Чичеровым сведениям, с середины ноября начинался «волчий месяц». Около Филиппова дня волки стаятся и начинают подбираться к жилищам людей [Чичеров, 1957, с. 17]. Одним из ритуальных запретов, сведения о котором зафиксированы у восточных славян, было соблюдение табу на употребление слова *волк*. По мнению Д. К. Зеленина, в основе этого запрета лежит идея неразрывности имени и предмета, то есть «произнесение имени волка приглашает его явиться» [Зеленин, 1929, с. 34-35]. Однако ряд ученых подвергают сомнению данную точку зрения [Назаров, Алиева, Юнусова, 2005, с. 391]. Элементы, отражающие культ волка в воззрениях и

обрядности восточных славян и других народов Восточной Европы, выявляются в ряде работ российских ученых. Так, например, согласно приводимым А. Н. Веселовским данным, в фольклоре малороссов, литовцев, эстонцев сохранились упоминания о Боге как о «волчьем пастыре» [Веселовский, 1883, с. 333]. Таким образом, связь волка с Богом (распределение для него пищи, забота о волчьем потомстве), отраженная в фольклоре и верованиях, возможно, объясняется адаптацией образа волка в христианстве. Поверье о Белом волке, царе волков, встречается у чувашей, белорусов. У латышей в прошлом существовал обычай приглашать на Рождество волка и кормить его [Денисов, 1969, с. 106; Георгиева, 1983, с. 49-50]. Вместе с тем, С. А. Токарев, подробно исследовавший поверья и приметы, связанные с почитанием волка, пришел к выводу о том, что, несмотря на сохранившиеся у восточных славян следы культа волка, тем не менее, они проявляются у них слабее, чем у южных славян [Токарев, 1957, с. 46].

В работах зарубежных исследователей (главным образом, советских) второй половины XX в. были предприняты попытки не только систематизировать комплексы религиозных представлений о волке, но и провести типологический анализ его символики у разных народов. В то же время накопление этнографического материала о представлениях, связанных с волком, нередко не сопровождалось системным и критическим его анализом. Российские ученые, рассматривая роль собаки в мифологии европейских народов, подчеркивали роль образа волка, почитание которого с глубокой древности широко распространено среди народов Евразии (подробнее см.: Главу II).

Особо почитался волк древними римлянами. Данные аспекты освещены в издании «Культура древнего Рима (1985). С волками были связаны разные поверья, свидетельствующие об их роли в древние времена («волчий праздник» Луперкалии, предания о волчице, выкормившей Ромула и Рема и др.). Однако, по мнению специалистов, в римской религии следы тотемизма слабы и спорны. Известны лишь легенды о том, как отдельными племенами самнитов предводительствовали при их переселении животные:

сорока, волк, бык, от которых выводились и названия этих племен. Впрочем, весьма вероятно, что известное предание о волчице, вскормившей легендарных Ромула и Рема, основателей Рима, – тоже отголосок тотемизма [см.: <http://etnograf.professorjournal.ru/lb/tokarev-totemism>]. Ученые едины в том, что тотемические представления ярко выражены у монгольских и тюркских народов.

2. ОТРАЖЕНИЕ ВОПРОСА О КУЛЬТЕ ВОЛКА В ИССЛЕДОВАНИЯХ ГАГАУЗОВЕДОВ

Впервые сведения о содержании «Волчьих праздников» у бесарабских гагаузов были представлены в работе В. А. Мошкова «Гагаузы Бендерского уезда» (1903), изданной более ста лет назад. Насколько можно судить по собранному им полевому материалу, смысл этих праздников сводился не к пышной обрядности, а к ритуальным запретам, соблюдавшимся с целью предохранения людей и скота от волков. Он также записал легенды и сказки, в которых фигурирует волк. Принимая во внимание, что в сказках волк представлен в глупом виде, можно говорить об их довольно позднем происхождении, по сравнению, например, с записанной им легендой, в которой объясняется причина необходимости соблюдения «Волчьих праздников», а также с зафиксированной им приметой, в которой образ волка сохранился как символ доброго предзнаменования. Интерес представляет бытовавшая в гагаузской среде легенда о сотворении волка чертом, широко распространенная у многих христианских народов. Материалы, собранные В. А. Мошковым, представляют значительную ценность, особенно легенды и приметы, которые в настоящее время уже утрачены. На основании имеющегося в его работе описания содержания «Волчьих праздников» можно говорить не только об их значимости в тот период, но и о степени их сохранности в настоящее время.

Фрагментарные, но ценные сведения, уточняющие в определенной степени вопрос о культе волка у населения Северо-Восточной Болгарии (регион проживания гагаузов), содержатся в

работе чешского и болгарского историка К. Шкорпила. Согласно приводимым им данным, при значительном увеличении количества хищников, представлявших реальную угрозу домашним животным, человек вынужден был бороться с ними. При этом исследователь отмечал, что охота на волков, совершаемая верхом на лошадях, была широко распространена у населения Де-лиормана и Добруджи и после освобождения Болгарии от турок [Шкорпил, 1933, р. 176]. Данный вид охоты связан с воззрениями о том, что волков запрещено убивать. В качестве приемлемого способа борьбы с ними использовали следующий: волков преследовали до тех пор, пока не загоняли до смерти (что, видимо, не рассматривалось как убийство). Аналогичного рода данные приводятся и в работе В. А. Мошкова [Мошков, 1901, № 4, с. 61].

Некоторые публикации нашего соотечественника М. П. Губоглу, проживавшего в Румынии, посвящены изучению гагаузского и турецкого фольклора. Две статьи были опубликованы в 80–90-е гг. XX в. в турецких сборниках, изданных по материалам прошедших в Турции конгрессов, в которых он принимал активное участие. В этих работах культ волка у гагаузов исследуется в связи с общетюркским фольклором («огузский дастан»), что дало основание автору говорить об общем мировоззрении, мифологии и, соответственно, общих генетических корнях у гагаузов и турок [Guboglu, 1981, с. 13; 1990, s. 137-153; Губогло, 2012, с. 508]. В сохранении у гагаузов «Волчих праздников» М. П. Губоглу видит общие корни с культом волка, характерным для огузских кочевых племен. Обобщая содержание огузского эпоса, отражающего культ волка у указанных народов, он отмечал, что «серый волк (волчица) представлялся то материнским, то государственным символом, а то и проводником в пути» [Guboglu, 1981, с. 13]. М. Н. Губогло следующим образом сформулировал его позицию по данному вопросу: «Явные следы культа волка в представлениях гагаузов не ведут дальше восприятия его как прародителя или прародительницы, субъекта, которому следует поклоняться, проводника – пастыря – спасителя, или символа на знамени» [Губогло, 2012, с. 508].

Активизация интереса к культу волка в среде гагаузской интеллигенции начинается «со второй половины XX в., особенно с ростом национального самосознания гагаузов и этнической мобилизацией. <...> Многие писатели, поэты, художники обратились к культу волка, лихо поэтизируя его, так как с помощью мифологического персонажа достигалось востребованное национальным самосознанием удревление исторических корней своего народа. Иными словами, самосознание подпитывалось не только мифологическими сюжетами, литературными текстами, но и художественными образами» [Губогло, 2006, с. 84].

В качестве примера, в первую очередь, ссылка делается на одно из стихотворений С. С. Курогло – «Степная баллада» [Курогло, 1988, с. 145-148], которое вполне правомерно рассматривается как факт использования гагаузской интеллигенцией элементов традиционной бытовой культуры, в частности образа волка. Несмотря на то, что поэт лишь касается данного образа, в этих четырех строках вполне отчетливо прослеживается содержание, которым он наделяет указанный символ этнокультурной истории гагаузов. Описывая исход предков гагаузов с мест кочевий, образно передаваемое им с помощью выражения «тропа судьбы», при упоминании о трудном перевале, Млечном пути, называемом гагаузами «Саман йолу» и Большой Медведице (*Большая арба*) он вводит образ волка [Курогло, 1988, с. 147]:

Пылит арба с волами,
где впереди зари
волк длинными прыжками
тропу торит.

В произведении С. С. Курогло волк выступает в роли покровителя, выводящего народ на спасительный путь. Аналогичное значение данного образа – волк-покровитель – характерно для мифологии ряда тюркских народов. Отметим, что именно в таком символическом ключе образ волка представлен во взглядах многих представителей гагаузской политической элиты.

Уже в 90-х гг. С. С. Булгаром издаются два сборника – «Жанавар йортулары» и «Дев адамын оолу: Масаллар», в которых представ-

лены легенды о праздновании «Волчьих праздников» и образ волка. В одной из них, получившей название «Волчьи праздники», отражается распространенное у гагаузов предание о необходимости празднования «волчьих дней». Во втором сборнике, включающем в себя сказку под названием «Мальчик-сирота» / «Ўйсўз чожўук» [Булгар, 1990, с. 5], говорится о том, что мальчику, помощнику чабана, явился Хромой волк и предсказал ему судьбу. Он посоветовал парню не возвращаться назад к пастуху, так как тот его накажет за то, что он не уследил за стадом и волки зарезали овец. Здесь отчетливо проявляется роль волка как регулятора социальной справедливости – он попытался отвести незаслуженное наказание от невиновного. Из дальнейшего объяснения следует, что, зарезав стадо овец, волки наказали именно пастуха за то, что он не чтит «Волчьи праздники», и более того, в эти дни зарезал овцу и сделал *каурму*, устроил пьянку (*сарфошлук*), а шкуру продал. Таким образом, через «Хромого волка» до слушателя доводится обоснование сакральности данного праздника, необходимости его соблюдения. Несмотря на то, что в указанных выше сказочных сборниках автор лишь литературно обработал и опубликовал сохранившиеся в народе легенды и предания о волке, все же, думается, что в определенной степени они способствовали реанимации у части гагаузов представлений о традиционности культа волка, тем более что изданы они были именно в «революционные» 90-е гг.

Гагаузский художник Д. Савастин, оформлявший это издание, сопроводил данную сказку рисунком, на котором изображенный пастух внешне напоминает среднеазиатский тип, а рядом с ним



находится Хромой волк (с поврежденной левой передней ногой). Учитывая спокойное выражение лица парня – помощника пастуха, можно говорить о том, что он не воспринимал волка как угрозу, хотя, как следует из рассказа, он был настолько напуган, что у него от страха ноги онемели. При этом пасть волка приоткрыта – он как бы вещает парню его судьбу. Мы видим, что образ был наполнен необходимой мифологичностью.

В рисунке Д. Айоглу, благодаря точному воспроизведению времени года (глубокая осень) и реального образа волка, отражается непосредственно дух «Волчьих праздников».

В последующие годы «волчья тематика» приобрела особое звучание в гагаузской литературе [Karanfil]. При этом по отношению к волку уже используются не только привычные для гагаузов слова – *canavar* и *yabanı*, но и *kurt*. В произведениях гагаузских поэтов Серый волк – *Voz Kurdum* воспринимается как свой, родной, как спаситель: стихотворения Т. Занета («Akar yıldız», 2010), Г. Каранфил («Selam getirdim», 2012), Ю. Курдоглу («Akar sel gücü», 2013) и др.

Hodul hem serbest Canavar,
Sana baş iilti Dedelär.
Sora geldi «ayılar», «aslannar» –
Yabancı halklardan yabancı inançlar.
Seni sa ilktän unuttular,
Sora da heptän çaldılar.
Yabancı dinneri sokup fikirä,
Sana verilän kurban erinä,
Seni kendini yapêrlar kurban



Boz Kurdum, Boz Beyim, Boz Tanrım, –
Benim Canavar yortularım,
Benim serbest Canavarım...

[Zanet, 2010].

...Kara yıldızlar toplanmışlar Turan üstünä
Alêrım aydın yıldızın sesini sesimä,
Korku çaprazlı o dönmüştü haliz tersinä,
Hey Bozkurdum, çık karşı, göster yolları...

[Karanfil, 2012, s. 11].

Uyan Gagauzistan!
Sana türk ocaandan selam getirdim
Bu halkın ollarından,
Senin için milletim kurt sesi getirdim!...

[Karanfil, 2012, s. 7].

Genç şair Gagauziyadaki durumu kantarlayarak yazêr:

...Neredä Atilla? Toplasın halkı.

Gagauz istoriyası pek derin saklı.

Canavar da gelmeer, kurtarmaa bizi,

Neredä kaldı o gagauz sesi?...

[Kurdoglu, 2013, s. 55].

В конце XX – начале XXI вв. вопрос о происхождении культа волка у гагаузов стал актуальным среди гагаузоведов – как этнологов, так и фольклористов. Порой эта тема приобретала особую остроту и дискуссионность. Вопросы, связанные с содержанием образа волка в народных воззрениях, а также с культом волка у гагаузов, нашли отражение в работах М. Н. Губогло, Е. Н. Квилинковой, А. В. Шабашова, М. В. Маруневич, А. К. Папцовой, Д. Е. Никогло, В. И. Сырфа, П. А. Чеботаря и др.

В основном в исследованиях гагаузоведов акцент делался на изучении культа волка у гагаузов через призму тюркской культурной общности, этнокультурных параллелей в тюркском мире. Наличие реликтов культа волка у гагаузов связывалось многи-

ми исследователями с языческими верованиями тюркоязычных кочевников Юго-Восточной Европы, с тотемическими представлениями других тюркских народов. Через сохранение у гагаузов элементов культа волка ученые обосновывали их генетическое родство с огузскими кочевыми племенами, огузским героическим прошлым, огузским эпосом.

Одним из первых к рассмотрению истоков культа волка у гагаузов обратился профессор М. Н. Губогло [Губогло, 1967]. Наличие в календарной обрядности гагаузов «Волчьих праздников», по его мнению, восходит к культу волка, который являлся тотемом у древних тюрков. При этом он полагает, что «верования о волке были распространены среди тюркских и монгольских народов евразийского пространства, а у гагаузов – шире, чем у народов, принадлежащих тюркскому миру...» [Губогло, 2010, с. 267]. На основании проведенных параллелей относительно культа волка у гагаузов и у других народов, М. Н. Губогло высказал мнение о том, что цикл посвященных волкам праздников у гагаузов «...хронологически гораздо шире, чем у окружающего болгарского населения, и имеет более широкую тематику обрядовых действий» [Губогло, 1967, с. 12; Губогло, 2005б, с. 413]. Сравнивая обрядность и народные поверья у бессарабских гагаузов и болгар, он отмечает, что у болгар запреты налагались не столько на работы, связанные со скотоводством, сколько на работы земледельческого характера. Исходя из этого, им делается вывод о том, что в обрядовой стороне «Волчьих праздников» и связанных с ними народных поверьях отразились различные формы хозяйственной деятельности: скотоводства – у гагаузов, земледелия – у болгар [Губогло, 2005б, с. 415]. Данные выводы были оспорены нами в одной из работ [Квилянкова, 2006д, с. 364-412]. Вместе с тем, мы абсолютно согласны со следующим его высказыванием о том, что «сегодня односторонность и прямолинейность вывода о наличии кочевого прошлого у предков современных гагаузов с помощью описания обычаев и ритуалов, связанных с культом волка, нуждается в корректировке, так как накопленный материал <...> свидетельствует скорее об универсальности этого культа

в евразийском пространстве <...>, чем об его исключительности у гагаузов» [Губогло, 2010, с. 267]. В одной из последующих своих работ М. Н. Губогло, на основе анализа имеющегося этнографического и фольклорного материалов, обосновал тезис о корнях культа волка у гагаузов, уходящих в кочевое прошлое этого народа, со временем уступившее место оседлой жизни земледельцев. В связи с этим логичным и обоснованным является сделанный им вывод о том, что культ волка у гагаузов «представляет собой синтезированный продукт оседло-кочевого образа жизни» [Губогло, 2006, с. 97-99].

В результате осуществленного анализа культурно-символического пространства гагаузской мифологии М. Н. Губогло пришел к выводу о том, что «в культе волка («символ независимости») и в ассоциированных с ним культах петуха («символ воинственности и маскулинности») и лошади («символ верности») гнездится диалектически единое, исторически обусловленное цивилизационное единство тюркизма, византизма и славянизма» [Губогло, 2012, с. 513]. Выделенные им из пантеона культов три этнокультурных символа действительно ярче всего прописаны в гагаузской календарной обрядности и в менталитете и свидетельствуют о разных компонентах гагаузской культуры.

Рассматривая народные верования гагаузов о волке, демонстрирующие связь с кочевым прошлым народа, гагаузоведы, как правило, ссылаются на параллели с огузским героическим эпосом – «Книга моего деда Коркута», «Огуз-намэ» и др. [Маруневич, 2003, с. 25, 50-55; Губогло, 2005б, с. 431; Никогло, 2010, с. 69; и др.]. В качестве примера этнокультурных параллелей, как правило, указывается на зафиксированное В. А. Мошковым имевшее место у гагаузов представление, согласно которому пастухам приписывали особую способность – умение таинственным образом общаться с волками [Мошков, 1901, № 4, с. 61].

В связи с особым вниманием, уделявшимся гагаузскими этнографами огузскому героическому эпосу, считаем целесообразным подробнее остановиться на учебном пособии М. В. Маруневич «История гагаузского народа» (написанном в 90-е гг. XX в., но

опубликованном несколько позже: Комрат, 2003), тем более что ее точка зрения относительно культа волка до настоящего времени почему-то не рассматривалась в гагаузской историографии. Это представляется важным, поскольку она, будучи ученым-этнографом, являлась одним из наиболее активных руководителей народного движения, добивавшегося признания Гагаузской Республики. Несомненно, ее мнение было весомым при принятии гагаузской национальной символики – флага с образом волка.

«Зарождение отдаленных исторических корней и истоков народов тюркского мира (в том числе гагаузов)» относится ею к периоду 3 тыс. до н. э. – 1 тыс. до н. э. (район Алтая и сопредельные территории Центральной Азии) [Маруневич, 2003, с. 7]. В разделе «Древние тюрки (этногенез, этноним, культура, социальный строй)» исследователь подробно приводит легенду о волчице и о возникновении династии Ашина [Маруневич, 2003, с. 23]. Далее объясняется исторический контекст возникновения культа волка и причины употребления разных терминов для обозначения этого животного. При этом их использование М. В. Маруневич дифференцирует исходя из значения, которое отводится данному образу, – волк-хищник или благородный волк: «Возникновение образа волка-прародителя именно у кочевых народов Великой Евразийской степи с научной точки зрения представляется совершенно естественным. В практике скотоводческого типа хозяйственной деятельности естественным соперником по природной нише и соседом человека является умный, сильный и могучий хищник волк. Человек, находясь с ним в условиях вечно-го антагонизма, в эпоху первобытности вынужден был его одухотворять, почитать вплоть до обожествления и идеализации, стараясь почитанием умиловить его. <...> В этой коллизии возникает различие понятий: **Волк** – могучий, безжалостный хищник (*canavar, bürü, kara kurt, kaskır*), и **Волк** – друг, такое же мощное, но доброе, дружественное существо (*бозкурт*, благородный волк)» [Маруневич, 2003, с. 24-25].

Обращаясь к этногенетическим легендам, в которых «тюрки возводят свое происхождение к волку» (а также волчице – Е. К.),

М. В. Маруневич раскрывает образ Бозкурта, отраженный в эпосе «Огуз-наме» и в дастане «Огуз-каган». «Здесь волк голубой масти (признак благородства этого тотемного животного) выступает проводником Огуз-хана в наиболее опасные моменты его походов. В этих повествованиях ошутима вера в то, что Бозкурт был послан Огуз-кагану Всевышним великим Тэнгри. Именно это и символизирует небесно-синий цвет шерсти Бозкурта» [Маруневич, 2003, с. 25].

Рассматривая «верования, связанные с Бозкуртом в мифологических текстах тюрков», М. В. Маруневич делит их на три части: «Вера в Бозкурта – как отца, основателя рода.

Вера в Бозкурта – как вождя.

Вера в Бозкурта – как спасителя» [Маруневич, 2003, с. 25].

Все эти составляющие, по ее мнению, «влияти на формирование у тюрков с древних времен таких качеств, как гордость, уверенность в своих силах и оптимизм в отношении своего будущего. Она помогала тюркам успешно переживать падения и кризисы, в моменты, когда этнос стоял на грани исчезновения, когда необходима была консолидация сил, то есть в исторически переломные периоды жизни тюркского суперэтноса». Таким образом, степной волк превращается в Небесного Бозкурта – символ тюркского ментального характера.

Путем подчеркивания того факта, что «легенды о Бозкурте в разнообразных сюжетных вариациях существуют у всех тюркских народов: кыргызов, казахов, татар, узбеков, азербайджанцев и т. д.», М. В. Маруневич уходит от ответа на вопрос об отсутствии подобных легенд у гагаузов, делая при этом акцент на том, что «это доказывает единство этнических корней, наличие общей культуры и генетической наследственности народов тюркского мира. Поэтому с самого начала стоило воспрянуть одному племени, как это приводило в движение весь тюркский род».

Важное значение при рассмотрении образа волка она отводит качествам его характера: «Почитание волка было традиционно сознательным благодаря таким его качествам, как свободолюбие (его нельзя дрессировать), ум, смелость, решительность, самоот-

верженность, преданность другу, лидерство среди зверей”¹. Так сложилось в истории, что тюрков – почитателей Бозкурта можно было победить, но никогда не покорить. Настолько был силен этнопсихологический дух тюркского самосознания. Одним из древних примеров этого, как мы видим, было создание Первого Великого Тюркского каганата на руинах гуннской державы. Об этом же свидетельствуют и более поздние исторические события в жизни тюрков».

Как можно видеть из приведенной цитаты, на первый план выносятся такие черты волка, как свободолюбие и смелость, акцент на которых должен был оказывать воздействие на дух гагаузов того периода, когда велась борьба за признание Гагаузской Республики.

В заключении к работе М. В. Маруневич, довольно подробно останавливаясь на рассмотрении огузского героического эпоса («Огуз-намэ», «Книга моего деда Коркута», написанного «на языке племени огузов»), отмечает распространенность у тюрков различных культов, но при этом особый акцент делает на культе волка как традиции почитания своих предков: «В тюркской религии было много культовых обрядов. Самыми важными были культ солнца, культ предков, культ огня, культ тотемизма и т. д. тюрки имели культ предков-героев, которые прославились своими подвигами или великими творениями, возвеличивавшими имя тюрков. <...> Древние народы с древних времен имели тотемных животных, указывающих на принадлежность к данному роду. Тюрки имели отношение к Волку-предку. Поклонение этому животному объяснялось как почитание своих предков» [Маруневич, 2003, с. 50, 51-55]. Таким образом, в результате сделанных ею акцентов был проложен мостик от гагаузского культа волка к общетюркскому Бозкурту, образ которого был призван вдохновлять гагаузов в борьбе за свою государственность.

В одной из публикаций гагаузского этнографа С. С. Курогло, посвященной изучению личных имен у гагаузов [Курогло, 1987,

¹ Здесь в работе М. В. Маруневич делает ссылку на книгу: Безертинов Р. Н. Татары, тюрки – потрясатели вселенной (История Великих империй). Новосибирск, 2001. С. 46.

с. 180-188] рассматривается происхождение имени *Курти*. Автор, проводя аналогии с традицией турок и туркмен, осторожно высказывает предположение о том, что оно происходит от древнетюркского слова *курт* – 'волк'. Отмечается, что в настоящее время это имя вышло из употребления, но продолжает бытовать в некоторых гагаузских селах в качестве уличного прозвища. К этой же этимологии возводится бытующая у гагаузов фамилия *Курдогло*. Приводя точку зрения Р. Стойкова, считавшего, что «данное имя имеет протоболгарское тюркское происхождение», С. С. Курогло опустил тот факт, что аналогичные имена и фамилии широко распространены и у болгар.

Отдельные сведения о происхождении ряда фамилий у гагаузов от слова *волк*, а также о существовании данной традиции у ряда европейских народов (болгар, молдаван, немцев и др.) представлены в книге гагаузского филолога П. А. Чеботаря. Кроме того, здесь же приводится этимология названий волка. По его мнению, в слове *capavar* вполне уместна параллель с русским словом *животное*, которое образовано от основы *живот*, то есть 'жизнь', 'душа' – *«cani var»*. В слове же *yabani* корень *yaban*, что означает «дикий». В его работе приводятся также некоторые эфемизмы, бытовавшие у гагаузов [Чеботарь, 1990, с. 38-40].

Первые работы, посвященные непосредственно изучению формы и содержания «Волчьих праздников», а также особенностей проявления культа волка у гагаузов Молдовы, были опубликованы Е. Н. Квилинковой: «Культ волка у гагаузов» и др. [Квилинкова, 2000, с. 83-85; 2002а, с. 17-20, 27, 55-57]. Далее эта проблематика была расширена и углублена за счет полевого материала по «Волчьим праздникам», собранного у гагаузов Болгарии [Квилинкова, 2005а, с. 28-30, 81 и др.]. Зафиксированные этнографические данные, а также углубленное изучение историографии вопроса (в которой были представлены сведения о форме и содержании мифологии, связанной с культом волка у тюркских и у балканских народов) позволили нам выявить общие черты культа волка у гагаузов и у других балканских народов (болгар, сербов, румын). В последующих работах («Цикл "Волчьих празд-

ников” у гагаузов в сравнении с другими народами» [Квилянкова, 2006д, с. 364-412]; «Образ волка и волчьи праздники – символ гагаузской этничности или общевалканское явление (к вопросу о классификации элементов культа волка у гагаузов)» [Квилянкова, 2006н, с. 98-102], на основании проведенного сравнительного анализа, были сделаны научно обоснованные выводы относительно формы и содержания культа волка у гагаузов. Об особом внимании, уделявшемся нами данной тематике, свидетельствует и то, что ей посвящены отдельные разделы в изданных нами монографиях [Квилянкова, 2007а, с. 441-475; 2013а, с. 490-500]. В этих работах делался вывод о том, что зафиксированные у гагаузов обычаи, обряды и верования, связанные с культом волка, не позволяют квалифицировать их как этноспецифические черты, свойственные в большей степени гагаузам, чем болгарам или восточнороманским народам. В противном случае это неоправданно уменьшало бы значение аналогичных элементов в традиционной обрядности народов Балканского региона, у которых основа «волчьих праздников» является общей.

Тем не менее, длительная сохранность обрядности «Волчьих праздников» у гагаузов свидетельствует о том, что скотоводство на протяжении многих веков являлось у них основным видом хозяйственной деятельности. Кроме того, значение данного образа в народных воззрениях и в фольклоре, а также акцент на нем в литературе и в художественном творчестве современных гагаузских поэтов и художников *позволяет отнести культ волка к значимым этнокультурным маркерам традиционной духовной культуры гагаузов, который уходит своими корнями в далекое прошлое народа.*

Содержание «Волчьих праздников», а также вопросы о культе волка как этнокультурном маркере гагаузов нашли отражение в работах гагаузоведов Д. Е. Никогло, Е. С. Сорочяну и А. К. Папцовой. В монографии этнолингвиста Е. С. Сорочяну приводятся терминологические данные о названиях «Волчьих праздников», употребляющихся в гагаузских селах, о датах празднований и ритуальных запретах. Автор отмечает, что «с древнейших времен

из всех животных наиболее почитаемым у гагаузов был волк» [Сорочяну, 2006, с. 178, 239]. Отметим, что, несмотря на приводящиеся в работе столь подробные сведения о названиях праздников, отмечавшихся в честь волков, использование гагаузами термина *курт* данным исследователем также не зафиксировано.

В статьях этнолога Д. Е. Никогло, посвященных формированию у гагаузов этнических мифов и символов, этноисторических мифов, подробно рассматриваются концепции о создании этномифов, существующие в зарубежной историографии (Э. Смит, В. Ширельман, Н. С. Мухамедшина, В. А. Ачкасов и др.), и их основные компоненты. В ходе проведенного исследования высказывается тезис о том, что создание мифов и символов у гагаузов – явление современное. Вслед за Э. Смитом автор указывает на особую роль интеллигенции (элиты) в создании мифолого-символической системы этноса. Ею подчеркивается, что «именно творческая интеллигенция, создавая этномифы, способствует оптимизации процесса этнической мобилизации, утверждению этнического или национального самосознания» [Никогло, 2010, с. 56, 52].

Имеющиеся у гагаузов мифы сгруппированы Д. Е. Никогло по следующим направлениям: о славных предках, о времени принятия религии, о мессианской роли, внешнем враге и др. Рассматриваются мифы, содержащиеся не только в научных публикациях, но и в работах авторов-любителей. В заключение автор делает вывод о том, что «этноисторические мифы (в том числе и те, которые создаются в гагаузской этнической среде) почти всегда несут в себе политический подтекст». В связи с этим правомерно акцентируется внимание на негативных сторонах данного явления: «С одной стороны, наличие сочинений авторов-любителей свидетельствует о том, что в народе существует живой интерес к собственной истории. С другой – данные мифы носят деструктивный характер, так как могут внести раздор в межэтнические отношения и способствовать зарождению ксенофобии. Однако, на наш взгляд, самая главная опасность за-

ключается в том, что эти мифы, являясь частью манипулятивных технологий, могут привести к фальсификации истории. Кроме того, исходя из опыта других стран, следует сказать, что существует также опасность использования подобного рода мифов или выдержек из них в школьных учебниках. Поэтому проблема мифотворчества в современных условиях требует серьезного изучения и постоянного мониторинга» [Никогло, 2010, с. 75-76].

На основании опубликованного другими исследователями историографического материала Д. Е. Никогло рассматривает также и «символы, которые в большей степени сохранились в сознании народа». Нельзя не согласиться с высказанным ею выводом о том, что реанимация культа волка гагаузской интеллигенцией имеет под собой историческое и этнографическое обоснование. Именно этот символ-маркер гагаузской этничности сыграл решающую роль в период этнической мобилизации, обозначив самобытность народа и принадлежность к тюркоязычному миру [Никогло, 2010, с. 70]. Среди символов-маркеров гагаузской этничности исследовательница выделяет также праздник Хедерлез, народную песню «Оглан», сусаки, культ коня и петуха. Относительно двух последних этнокультурных маркеров, в работе отмечается: «Культ коня не играет такой значимой роли (по крайней мере в изобразительном искусстве), как культ волка. Петух, который по некоторым сведениям, украшал знамя Добруджанского деспотства, также занимает еще более второстепенную позицию в символической системе гагаузов. <...> Скорее всего, образ петуха, общего для подавляющего большинства народов солярного (солнечного) символа – носит для гагаузов универсальный, нежели эксклюзивный характер. Так как в последнее время все чаще об этом культе заявляют художники, писатели и ученые, то не исключено, что в дальнейшем данный образ обретет статус полноправного символа» [Никогло, 2009; 2010, с. 73]. Актуальность данной проблематики была отмечена в выступлении Д. Е. Никогло 5 апреля 2012 г. на научной конференции в г. Кишиневе

(которая прошла в рамках VIII симпозиума по геральдике, посвященного гагаузской символике¹). В своем докладе «Система этнических символов гагаузов» она обратила особое внимание на то, что для более углубленного изучения этой темы необходимо проведение специального опроса среди гагаузских художников и политической элиты по вопросу об их отношении к гагаузским национальным символам.

Отметим также, что проблема этнокультурной символики была освещена и в нашем докладе на той же конференции (Квилинкова Е. Н. «Отражение этнических символов в гагаузской календарной обрядности»). В нем были рассмотрены наиболее яркие этнокультурные символы-маркеры, отраженные в гагаузском народном мировоззрении и календаре – культ волка, культ коня, культ петуха и др. Особое внимание в этом выступлении было уделено вопросу традиционности, сохранности, актуальности и преемственности каждого из указанных этнокультурных маркеров в качестве национальных символов. Соотношение этих компонентов мы рассматривали на основе проводившегося нами опроса респондентов в форме углубленного интервью – метода, широко распространенного в этнологии.

В связи с приведенными выше точками зрения о культе волка у гагаузов, взвешенной и в целом довольно аргументированной по данному вопросу является позиция доктора философии А. К. Папцовой. Она отмечает, что «в гагаузской традиции – за исключением того, что встреча с волком по дороге в поле перед посевом считается хорошей приметой – волк, прежде всего, опасен [Папцова, 2003, с. 425; Папцова, http://serin.su/index/parcova_ak_mifologicheskaja_sistema_gagauzov_prodlzhenie/0-7]. «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 наро-

¹ Al VIII-lea simpozion de heraldică, dedicat simbolurilor găgăuzilor (Societatea de Genealogie, Heraldică și Arhivistică „Paul Gore”; Institutul Patrimoniului Cultural al AȘM), 5 aprilie 2012. Chișinău.

да тотемических воззрений). Вместе с тем, – заключает автор статьи, – сакральная “отмеченность” этого образа все же свидетельствует о его особом значении для гагаузов» [Папцова, 2013; Папцова, http://serin.su/index/парцова_ак_mifologicheskaja_sistema_gagauzov_prodlzhenie/0-7]. Поддерживая точку зрения об общих чертах культа волка у гагаузов с другими балканскими народами, А. К. Папцова вполне обоснованно видит причины слабой сохранности у гагаузов языческих обычаев и мифологии во влиянии христианства на народные представления и традиционную обрядность: «Ранняя христианизация и отсутствие литературной традиции практически исключили возможность сохранения пласта дохристианской “высшей мифологии”» [Папцова, 2013].

Вместе с тем недостаточно обоснованными, на наш взгляд, представляются сделанные ею выводы о роли культа коня в историческом прошлом гагаузов на основании одного лишь народно-религиозного сюжета. В данной легенде говорится о том, что Христос проклял лошадей за то, что, когда он пытался спрятаться в лошадиных яслях и спастись от преследовавших его евреев, лошади съели всю солому и открыли убежище Христа [Мошков, 2004, с. 205]. Этот факт рассматривается А. К. Папцовой как свидетельство некоторого маргинального отношения гагаузов к лошади, что соотносится со степенью развитости культа этого животного. Следуя ее логике, приведенный рассказ является доказательством того, что гагаузы в прошлом не могли быть кочевниками: «(Этот – Е. К.) сюжет еще более странен в свете концепций тех авторов-радикалов, которые настаивают на том, что гагаузы – недавние кочевники» [Папцова, 2013, с. 132]. Данный вывод, на наш взгляд, слишком категоричен, прежде всего, потому, что в упомянутом сюжете, широко распространенном у многих христианских народов, ярко выражено влияние христианства, поэтому он никак не может служить доказательством бытовавшего в народе отношения к лошади, а тем более считаться основанием при рас-

смотрении вопроса о его происхождении. Главным аргументом является развитая терминология по коневодству и многочисленные факты и свидетельства о традиционности и значимости данной отрасли хозяйства у гагаузов на протяжении различных исторических периодов, в том числе длительное время после переселения в Бессарабию.

Рассмотрению основных элементов мифологии в гагаузской народной волшебной сказке посвящены работы В. И. Сырфа [Сырф, 2000, с. 140; 2013 и др.]. В них исследуются персонажи фантастического характера, такие, как *rusáli*, колдуньи *Cadi-Bábusu* и *Cadi-Kızı*, девятиглавый дракон (*ajder*) и др. В этих работах акцент делается на выявлении мифологических представлений гагаузов о природе и обществе, в связи с мифологией древних тюрков. При рассмотрении помощников главного героя автор обращается к образу волка, его эволюции в представлениях гагаузов [Сырф, 2003], в связи с чем приводит ряд бытующих у гагаузов эвфемизмов для обозначения этого животного. В своей монографии [Сырф, 2013], при обосновании общих этногенетических корней культа волка у гагаузов с другими тюркскими народами, В. И. Сырф ссылается на румынского востоковеда М. П. Губоглу, прослеживающего их в огузском героическом эпосе.

Другой символ, прописанный в этнокультурной истории гагаузов и довольно широко представленный в современной гагаузоведческой историографии, – петух. Важность данного образа, по мнению ряда исследователей, заключается в том, что он является реальным символом средневековой истории гагаузов, в период формирования гагаузского этноса и создания первой собственной государственности. В связи с этим приведем некоторые имеющиеся в историографии сведения, уточняющие исторический контекст появления и значимость данного символа для гагаузов.

В своей монографии «Очерки истории гагаузов – потомков Огузов (середина VIII – начало XXI вв.)» (2007) гагаузовед-филолог

Ф. А. Ангели, приводя историографические данные¹, подробно останавливается на данном периоде истории предков гагаузов, когда в Добрудже в исторически благоприятных условиях сформировалась

¹ В связи с этим Ф. Ангели пишет: «В середине XIV века Добруджа почти полностью была заселена печенегами, узами, кыпчаками, татарами и анатолийскими сельджуками. <...> В исторически благоприятных условиях (Византия и Болгария были слишком слабы; в столице Византии вновь вспыхнула ожесточенная борьба за власть; османы еще не начали свое завоевание европейских земель) в Добрудже было создано фактически независимое Гагаузское государство (1346–1417 гг.). Оно называлось “Огузская держава”, “Добруджанское деспотство” (в болгарских источниках), “Узиэалет” (узи-узы – огузы, которые в первой половине XI в. через Волгу, Дон, Днепр, Днестр откочевали на Балканы; eualet – арабск. страна, край, губерния). Первой столицей Гагаузского государства был Балчик (Карвун, Карбон), а затем – Варна. <...> В создании Гагаузского государства были заинтересованы некоторые силы в Константинополе, полагавшие, что оно сделает более сговорчивыми болгарские власти. О существовании Гагаузского государства пишет болгарский историк А. Манов в своей работе “За гагаузите” (ИВАД, 1921, кн. VII). Под гагаузской державой, считает он, следует понимать созданную во второй половине XIV века в Добрудже деспотию с центром в Карвуне (Карбоне), а позже – в Калиакре. Большой интерес представляет также книга другого болгарского исследователя – Г. Баласчева “Държавата на огузите в Добруджа” (Воени извещения, год 1917, бр. 33-36). Основателем Гагаузского государства был христианин кыпчакского происхождения по имени Балык. Он слыл одним из самых могущественных бояр не только в Добрудже, но и во всей Болгарии. Об этом пишет J. Jekov (“Odessus”, Варна, 1932, с. 20). Балыку удалось сплотить вокруг себя всех добруджских печенегов, куманов и анатолийских сельджуков. Говоря о национальной его принадлежности, надо иметь в виду, что в ту эпоху византийские и болгарские власти называли куманами (кыпчаками, половцами) не только развивавшийся гагаузский этнос, но и печенегов, и узов. В древности слово “балык” (“балик”) имело разные значения. Задолго до принятия тюрками ислама в древнетюркском языке оно означало также “убежище”, “крепость”, “город”. <...> Надо полагать, что ко времени создания Гагаузского государства все узы, печенеги, куманы, “совместными усилиями” завершавшие процесс создания специфического гагаузского этноса, а также оставшиеся в Добрудже анатолийские сельджуки уже были христианами. <...> Болгарские историки Г. Д. Баласчев, В. Н. Златарски и П. Мутафчиев подчеркивают, что Балык создал свое независимое государство благодаря поддержке императора Византии Иоанна V Палеолога. “Вождь Гагаузского государства Балык поддерживал прямые связи с властями Константинополя, татарами, венецианцами, всем миром так же легко, как и с болгарскими царями», – пишет Г. Д. Баласчев (“Михаил Палеолог”, София, 1930, с. 21). “Правители Гагаузского государства заключили с Тырновским царем Шишманом союзническое соглашение, с ним они решали вопросы, представлявшие взаимный интерес”, – отмечает журнал “Добруджанска библиотека” (№ 1, София, 1917). Тем не менее, в первые годы деспот Гагаузского деспотата признавал верховную власть болгарского царя Ивана Александра. Об этом свидетельствует, например, подписанное им (1352 г., Варна) от имени правителя Болгарии торговое соглашение с венецианцами». Ниже сам автор – Ф. Ангели уточняет, что «по утверждению Невзата Ёзкана (“Gagavuz Türkesi Grameri”, Анкара, 1996, с. 21) и некоторых других турецких историков, Гагаузское государство было создано в 1365 году»; эта дата приводится и в другой работе Ф. Ангели «Страницы Османской империи» (2002 г.) [Ангели, 2007, с. 243-246].

«Огузская держава» – «Узи еалет». В болгарских источниках это образование известно под названием «Добруджанското деспотство», Ф. Ангели его именует как «независимое Гагаузское государство (1346–1417 гг.)». Им приводятся сведения (со ссылкой на историографические данные) о том, что у Добруджанского деспотства был флаг с изображением петуха [Ангели, 2007, с. 243-246].

Наряду с этим автор указанной монографии уточняет, что «до этого на гербах всех 24 огузских родов изображались только дикие птицы (орел, сокол и т. д.). Ни при каких условиях нельзя было использовать их в качестве продуктов питания». Помимо символа петуха, Ф. Ангели «вписывает», по сути, и образ волка в средневековую историю гагаузов. Он отмечает: «Позже на гербах ряда тюркских племен стали изображаться серые волки. После того, как в начале XIV века Гагаузское государство полностью стало васалом осман, на его знамени – уже синем – появился серый волк. Однако по краям флага сохранились белые петухи, напоминавшие о прошлом гагаузского народа. А после завоевания Добруджи Османской империей и окончательной ликвидации Гагаузского государства (1418–1419 гг.) вместе с флагом исчез и символический серый волк. Архивные источники утверждают, что балканские гагаузы из столетия в столетие передавали ностальгическое чувство своим потомкам» [Ангели, 2007, с. 245]. В связи с этим автор приводит предание, написанное А. Мановым.

Болгарский историк гагаузского происхождения Атанас Манов упоминает о том, что и после освобождения Болгарии (1878) пожилые гагаузы Добруджи в разговорах под чарочку вина нередко доставали из деревянных сундуков красные знамена с белыми петухами. Они горячо уверяли друг друга: «Верь, придет время, когда наш стяг вновь будет развеваться над холмом Чыракман (недалеко от болгарского города Каварна). Тогда все гагаузы, собравшись здесь, вновь создадут свое собственное государство» [см.: Ангели, 2007, с. 245; Манов, 2001, s. 42-43].

Аналогичные сведения о средневековом государстве гагаузов, на знамени которого был изображен петух, приводятся в работах болгарского историка Г. Атанасова и турецких ученых – Н. Гюнгё-

ра, М. Аргуншаха [Атанасов, 2010, с. 20-71; Атанасов, 2006; Güngör, Argunşah, 1991, s. 12].

Кроме содержащихся в историографии сведений относительно исторической значимости образа петуха у предков гагаузов (знамя с изображением петуха), у гагаузов Болгарии распространены легенды, связанные с празднованием «Дня петуха» (*Horoz günü*). Обрядность этого праздника довольно подробно исследована в статье болгарского этнографа М. Николовой «Обичаят Петльовден» (1973). Богатый полевой материал по данному празднику, а также легенды о причинах празднования Дня петуха, представлены и в нашей монографии «Гагаузы Молдовы и Болгарии» [Квилянкова, 2005а, с. 39-41]. По приведенным М. Николовой сведениям, этот праздник, под названием «Ночь петуха» (*Horoz gecesi*), отмечали жители гагаузских сел, расположенных около г. Варна. Согласно собранным нами полевым материалам, этот праздник назывался в разных селах по-разному: *Horoz günü* / «День петуха», *Ay Eftimiy* / «День Св. Евтимия» (Болг., Кант.), *Çocuk günü* / «День мальчиков», *Horoz babusu, Petlövden* / «День петуха» и др. (Болг., Кав., Кант., Кич., Ор., Мор.). В содержании праздника присутствуют элементы, характерные для дня в честь Бабы-повитухи («Бабин день»), посвященного чествованию женщин.

В связи с вопросом о его происхождении у гагаузов Болгарии отметим, что праздник с аналогичной обрядностью широко известен у болгар в восточной части Болгарии [Этнография на България, 1985, с. 108; Гребенарова, 1996, с. 320; Николова, 1973, с. 154]. В работе М. Николовой представлены различные варианты этого праздника у болгар и выявлены корни его происхождения у населения Северо-Восточной Болгарии. По ее мнению, он был воспринят так называемыми «приморскими гагаузами» от болгар. «Необходимо отметить, что в с. Генерал Кантарджиево еще в XIX веке были вайковцы, от которых гагаузы восприняли “Петльовден”, а гагаузские села внутренних округов – Добротич, Михалич и др. – этого праздника не знали» [Николова, 1973, с. 164]. Есть основание думать, что данная традиция, имеющая

глубокие корни, была характерна для христианского населения всей восточной (в том числе и северо-восточной) части Болгарии, независимо от этнической принадлежности.

Не вдаваясь в вопрос о происхождении этого обряда у гагаузов Болгарии, отметим, что «День петуха» не зафиксирован у бессарабских гагаузов ни В. А. Мошковым, ни нами. О его существовании упоминается в работе М. Н. Губогло в связи с традиционной обрядностью болгарско-гагаузского с. Кирсово [Губогло, 2005, с. 434-435]. На основании приведенных сведений можно предположить, что происхождение обряда заклания петуха в указанный день у гагаузов с. Кирсово в известной степени объясняется этнически смешанным составом села. Впрочем, нельзя исключать и того, что ввиду изменившегося исторического контекста и утраты функциональной значимости данного обряда на территории Бессарабии, он был забыт гагаузами. Так или иначе, но празднование «Дня петуха» гагаузами Болгарии и сохранившиеся до настоящего времени легенды, связанные к этим праздником, основательно «прописывают» образ петуха в народном календаре этой группы гагаузов, придав ему тем самым необходимую сакральность.

В связи с выделенным в нашей работе культом коня для нас особый интерес представляют сведения о скальном памятнике «Мадарский всадник», изображение которого обнаружено в Северо-Восточной Болгарии, в районе проживания гагаузов. Он подробно был изучен Карелом Шкорпилом – основателем археологии в Болгарии¹, а также специалистом по праболгарам [Шкорпил, 1933], исследовавшим в 1917 г. в Добрудже староболгарские укрепления и поселения. На барельефе, расположенном на высоте 23 метров, изображен всадник с собакой, поражающий

¹ К. Шкорпил с 1915 г. и до своей смерти руководил Варненским археологическим музеем. Он самостоятельно и в соавторстве со своим братом за 50 лет деятельности опубликовал около 150 научных работ, в том числе 30 из них – на немецком, русском и чешском языках. Являлся одним из основателей Варненского археологического музея и Варненского археологического общества (1901). К научным заслугам К. Шкорпила относятся его археологические раскопки и открытия на территории первой болгарской столицы – Плиски. В 1917 г. он провел в Добрудже исследования староболгарских укреплений и поселений. В 1918 г. вел раскопки древних погребений близ села Требениште, в Македонии. Карел Шкорпил похоронен в Плиске.

копьем поверженного льва. Вокруг изображения всадника на скале высечены три надписи на византийском языке, которые сообщают о событиях, происходивших в этой местности между 705 и 801 гг. По мнению болгарского профессора Веселина Бешевлиева, представленному в книге «Протоболгары», самая старая из надписей – это работа времени правления хана Тервела, под руководством которого был создан и сам памятник. Авторство остальных надписей приписывают ханам Круму (796–814) и Омуртагу (814–831). Согласно наиболее распространенным в Болгарии теориям, Мадарский всадник представляет собой изображение фракийского всадника, протоболгарского божества, обобщенного образа героя из национального эпоса или триумфального образа болгарского владетеля (хана). Фигуры льва и собаки были сделаны позже, после появления праболгар во главе с ханом Аспарухом.

По мнению современных исследователей, характерным знаком того, что всадник не фракийский, а имеет протоболгарское происхождение, является наличие стремени. В Европу и на Балканы оно принесено кочевыми народами – в том числе и праболгарами. В изображении коня можно увидеть другую важную и характерную для праболгар черту, а именно сплетенный лошадиный хвост – символ порядка и дисциплины, которые являлись знаменем болгарской (Аспаруховой) орды. Собака, находящаяся рядом с всадником, была священным животным праболгар [Мадарский всадник, <http://s30983408019.mirtesen.ru/blog/43756525498/Ma-darskiy-vsadnik>]. Так или иначе, данный памятник также придает культу коня исторический контекст, который в известной степени связан с историей предков гагаузов.

В этом контексте особую ценность представляет обнаруженный в XIX в. русским ученым А. Поповым важный исторический документ, известный под названием «Именник болгарских ханов» (опубликованный им в 1866 г. в «Обзоре летописей русской редакции») [Праболгарский календарь, <http://www.astrocabinet.ru/library/zvdr/zvezdochety-drevnosti51.htm>]. Считается,

что этот письменный памятник был создан неизвестным автором в XVI в. и хранился в библиотеке Св. Синода вместе с рукописной книгой «Летописец еллинский и римский» [см.: Попов, 1866]. Содержащиеся в «Именнике болгарских ханов» сведения указывают на значимость культа волка у протоболгар. Документ этот представляет собой отдельный лист с неозаглавленным текстом.

«Именник болгарских ханов» – это список болгарских правителей как до Аспаруха, так и после него. В нем указаны имена ханов (с загадочными приписками после каждого имени), родовая принадлежность каждого из них, «год хана», а также месяц вступления правителя на престол.

Приведенный текст в оригинале¹ (согласно публикации А. Попова) был написан на старославянском языке, за исключением названий годов. По мнению специалистов, здесь праболгары использовали язык на старотюркской основе. Поэтому при расшифровке предположили, что в каждой паре слов, относящейся к году хана, первое – это имя того или иного животного, а второе – число, то есть порядковый номер месяца в году. Для наглядности

¹ Сопоставление названий в древнекитайском календаре и в летописи болгарских ханов.

Китайское название	Животное	Название в «Именнике»	Тюркское слово	Животное
шу	мышь	сомор	сомор	мышь
Ню	корова	шегор	сигир	корова, вол, бык
Ху	тигр	вери	бьорн	волк
Ту	заяц	дванш	тавшан	заяц
Лун	дракон	–	–	–
Шэ	змея	дилом	джилан	змея
МА	конь	(тек)	морин	(конь)
Ян	овца	теку	–	овца
Хоу	обезьяна	–	–	–
Цзи	курица	тох	таук	курица
Гоу	собака	(етх)	ет, ит	(собака)
Чжу	свинья	доке	–	свинья

приводим в сноске упомянутый текст из «Именника»¹. По мнению ряда специалистов, «Именник болгарских ханов» – это бесценный источник для изучения первых лет болгарского государства и, в частности, существовавшего тогда календаря. Интерес представляет также тот факт, что годы в этом списке носят названия животных. Из его содержания следует, что летоисчисление праболгар включало 12-летний цикл² аналогично тому, как было принято у китайцев.

Данные памятники как протоболгарское наследие требуют более пристального внимания гагаузоведов в связи с приведенными К. Шкорпилем сведениями о том, что при переписи после освобождения Болгарии от турок-осман гагаузы обозначали себя как «стари българи», а в Бессарабии они называли себя «истински българи», в отличие от славянских болгар-переселенцев [Шкорпила, 1933, с. 176]. Можно предположить, что способ самоидентификации, в основе которого лежал этноним «болгары» («булгар»), основывался, в определенной степени, на исторической памяти народа. Вероятно, он связан с таким историческим понятием, как «праболгары» и употреблялся с целью дифференцировать себя от «славянских болгар».

¹ Авитохол жил 300 лет. Его род Дуло. А его год называется Дилом Твирем.

Ирник жил 150 лет. Его род Дуло. Его год называется Дилом Твирем.

Гостун – как наместник – два года. Род его был Ерми, а его год называется Доке Твирем.

Курт держался 60 лет. Его род Дуло, его год – Шегор Вечем.

Безмер – 3 года. И его род был Дуло. А его год называется Шегор Вечем.

Эти пять князей правили княжествами по другую сторону Дуная 515 лет. После на (эту) сторону Дуная пришел князь Аспарух, и затем было следующее.

Аспарух княжил 61 год. Род его был Дуло, а его год – Верениалем.

Тервел – 21 год, род его также Дуло. Его год – Текучитем Твирем.

[Тервел] – 28 лет, род его Дуло. Его год – Дванш Шехтем.

Севар – 15 лет, род его – Дуло, а его год называется Тох Алтом.

Кормисош – 17 лет. Род его был Вокил, а его год был Шегор Твирем. Этот князь изменил род Дуло (по-другому – Вихтун).

Винех – 7 лет. Род его был Вокил, а его год назывался Шегор Алем.

Телец – 3 года. Род его был Угаин, а его год – Сомор Алтем.

Умор – 40 дней. Род его был Вокил. Его год был Дилом Тутом.

² Отметим, что, по приводимым исследователями сведениям, календарь славян, населявших Балканский полуостров до прихода хана Аспаруха, отражал перемены в природе, происходящие в течение одного года, о чем свидетельствуют названия месяцев. Например, январь – холодный, февраль – снежный, май – травяной, октябрь – листопад и т. п. Календарь был лунным, а год начинался 1 марта. У некоторых народов (поляки, украинцы, белорусы) до сих пор сохранился ряд старославянских названий месяцев [Закиев, Кузьмин-Юманди, 1993].

В продолжение вопроса о роли культа коня в истории и в менталитете гагаузов отметим, что его изображение имеется на гербе г. Комрата, а также на гербе и флаге с. Кубей. Если его представленность на геральдических символах с. Кубей объясняется стремлением авторов идеи подчеркнуть значимость традиций коневодства в селе, то изображение образа коня на гербе Комрата связано с одной из распространившихся у населения юга Молдовы, а также в историографии топонимических легенд, согласно которой данный топоним состоит из двух слов турецкого происхождения *kötür* и *at*, то есть 'черная, гнедая лошадь'. Приверженники этой точки зрения – священник М. Чакир [Revista, 1924, p. 77-80], этнолог М. Н. Губогло [Губогло, 1971, с. 226] и др. По мнению молдавского топонимиста И. Дрона, «эта легенда в различных вариантах восходит к народной этимологии». Так, «автор научно-популярной книги “Комрат” (Кишинев, 1980, с. 16-17) В. В. Хрекин пытается связать происхождение названия “Комрат” со скачками лошадей, которые устраивались во время ярмарки в селении Комрат. Однажды на скачках якобы победила черная лошадь местного турецкого богача, и в честь этой победы владелец назвал село “Комурат”. Впоследствии (по В. В. Хрекину) слово “Комурат” трансформировалось в “Комрат» [цит. по: Дрон, 2001, с. 153]. И далее тот же автор уточняет, что «достоверность этимологии весьма сомнительна, так как она не находит подтверждения ни у гагаузов, ни у молдаван, проживающих на юге Молдовы. Легенда о связи названия «Комрат» с *komur at* 'черная, гнедая лошадь', по мнению И. Дрона, была «воспринята жителями Буджака еще в период совместного проживания первых гагаузских переселенцев с ногайцами в некоторых ногайских селениях и сохранена ими». Само же слово восходит к ногайскому племенному названию – *конграт* // *конрат* // *кунграт*, которое превратилось в топоним Комрат» [Дрон, 2001, с. 158].

В работе С. С. Булгара в связи с вопросом об этимологии названия *Комрат* также приводится легенда о гнедом коне и существующая в науке точка зрения А. И. Еремии и И. В. Дрона, которые возводят его к родоплеменному названию ногайцев *конграт* [Булгар, 2008, с. 6].

В завершение анализа гагаузской историографии по вопросу о культе коня отметим, что данная проблематика совершенно не разработана, несмотря на то, что этот образ занимает важное место в традиционной культуре гагаузов. Возможно, слабый интерес к указанной теме объясняется отсутствием легенд или мифов, освящающих и сакрализирующих данный образ. Видимо, этим во многом можно объяснить то место, которое занял образ коня как этнокультурный символ в гагаузской историографии.

* * *

Краткий обзор историографии вопроса о тотемизме показал, что она чрезвычайно обширна и разнообразна. Для осмысления тотемизма учеными были предложены десятки разных теорий. Однако до сих пор нет единства в определении сути тотемизма, причин и времени его становления и т. д. Под термином *тотемизм* принято понимать деление племени на группы, связывающие свое родство с тем или иным видом животных или растений. Связь с тотемом проявляется обычно в запрете убивать тотемное животное и употреблять его в пищу, а также в вере, что происхождение племенной группы связано со своим конкретным тотемом, что отражается в магических обрядах воздействия на него.

Мнения ученых по вопросу о том, что поклонение животным возникло на ранних стадиях исторического развития и восходит к тотемизму, совпадают. Ими подчеркивается, что тотемические воззрения, или идеи родовых животных, были характерны в том или ином виде для всех народов мира как стадийное явление в развитии человечества. При этом они констатировали факт, что уже в конце VI – начале VII вв. тотемический культ предков в чистом виде не наблюдается.

Анализ реликтов культа волка в мифологии, обрядах и обычаях тюркоязычных народов широко представлен в советской и постсоветской историографии. В основе культа волка у тюркских народов (турок, азербайджанцев, туркмен, узбеков, башкир и др.), а также у монголов лежат тотемические представления о волке как о прародителе. Пережитки доисламских верований проявляются в сохранившемся во многих легендах образе Серого волка. В ска-

заниях об Огузе, легендарном предке тюрков, Серый волк выступает в качестве прародителя. Образ волка в фольклоре некоторых тюркских народов, в том числе татар и чувашей, предстает в ипостаси благородного Белого волка [Урманчеев, 1978, с. 12].

Данные о форме и содержании «волчьих дней» у народов Балкано-Дунайского ареала, а также относительно культа волка, представленные в работах болгарских, румынских и российских ученых, демонстрируют их близость с обычаями, обрядами, поверьями и представлениями гагаузов. Они, в свою очередь, свидетельствуют о высокой степени сохранности древних традиций у указанных народов, связанных с почитанием этого животного. Причины широкого распространения и живучести элементов культа волка у народов данной территории обусловлены особенностями хозяйственно-культурного типа этого региона, в котором скотоводство всегда играло важную роль.

Анализ гагаузской историографии по вопросу о форме и содержании культа волка у гагаузов, а также об этнокультурных параллелях показал, что по данной проблеме существуют две противоположные точки зрения. Приверженцы одной из них делают акцент на общности культа волка у гагаузов с другими тюркскими народами. Ввиду общей языковой идентичности (тюркоязычные) вся мифология, а также обычаи и обряды рассматриваются ими как общее культурное наследие. При этом вопросы о причинах различия форм и содержания культа волка у гагаузов и у других тюркских народов приобретают третьестепенное значение. Сторонники второй точки зрения, исследуя особенности формы и содержания культа волка у тюркских народов и, в то же время, выявляя весь комплекс обычаев, обрядов и поверий, характеризующих культ волка у гагаузов, обращают внимание на значительное сходство с культом волка, характерным для балканских народов.

Желание же представить элементы культа волка у гагаузов как этноспецифические, подчеркивающие их отличие от соседних народов, и в настоящее время имеет место среди значительной части гагаузской интеллигенции. Поэтому каждый ученый должен руководствоваться принципом «ответственности исследователя» с целью полной и объективной подачи и интерпретации материала.

Глава II. | ВОЛК В МИФОЛОГИИ ЕВРАЗИЙСКИХ НАРОДОВ

1. Волк в мифологии и обрядности тюркских народов

1.1. Волк – общетюркский тотем. Генеалогические легенды

Образ волка является одним из наиболее значимых зооморфных символов в традиции тюрко-монгольских, индоиранских, индоевропейских народов, а также индейцев Северной Америки. У праиндоевропейцев культ волка охватывал как биологическую, так и социальную сферу. Символ волка, широко представленный в мужских союзах различных этносов, играл роль символа мужественности, храбрости и благородства. У некоторых народов – у хунну и древних тюрков – данный образ являлся выражением женской ипостаси, будучи почитаемым образом и предком (предания о волчице, спасшей и выкормившей младенца).

Культ волка представлял собой некую структуру актуализации кочевой аристократии в качестве воплощения харизмы, гения, которые символизировали благородство, честь, достоинство *элиты* общества, ответственной за всех. И именно эти черты обеспечивали кочевое сообщество устойчивым инстинктом самосохранения, позволившим создать гармоничный механизм самоорганизации, обеспечивавший функционирование в рамках духовности [Егорова, vk.com/doc-54175676_188532891?dl=28aabb49a7217e1962; Знаки и символы в культуре, rtext.blogspot.com/2011/12/blog-post_3900.html]. Волк выступал в качестве символа единства всего племени, как особый социальный статус, символ всеведения, даруемого вождю племени. Волк и волчья стая наделялись особыми сакральными характеристиками. Образ волка выражал призыв быть единым целым – «объединиться, как волчий род» [Мозоль, 2008].

Живучесть мифологических представлений, с одной стороны, и сходство их у разных народов, с другой, позволяет предположить, что в основе этих представлений лежат способы восприятия человеком природы и придававшееся им значение. Россий-

ский исследователь А. Ф. Лосев подчеркивал: «Миф всегда чрезвычайно практичен, насыщен, всегда эмоционален, аффективен, жизнен <...>. Он не выдумка, а <...> необходимая категория сознания и бытия вообще. <...> Это реально, вещественно и чувственно творимая действительность» [Лосев, 1991, с. 25-28]. По мнению ученого, «...в мифе берется осмысляющая, оживляющая сторона вещей, та, которая делает их в разной степени отрешенными от всего слишком обычного, будничного и повседневного...» [Лосев, 1991, с. 73]. Уточняя данную мысль, Е. И. Харанутова замечает, что «мифологический человек воспринимал мир целостным, не выделяя свое “я” ни из природы, ни из рода, придавая особые свойства обычным предметам, соединяя разнородные предметы и явления по внешним признакам и свойствам, не задумываясь о причинно-следственных отношениях. Существование мифов не мешало человеку в его практической приспособительной деятельности, напротив, приспособленность была тем большей, чем меньше человек выделял себя из окружающего мира. Самые ранние мифы, которые были придуманы человеком, – мифы о животных. Следовательно, тотемические мифы можно считать своеобразными “летописями” о том времени, которое мы называем “мифическим”». По приводимым ею данным, у народов Сибири до сих пор сохранились обряды и поверья, которые основывались на вере людей в родство с некоторыми видами животных [Харанутова, 2004].

По мнению российского этнографа Л. Я. Штернберга, тотемические верования возникают в то время, когда человек рассматривает животных как существ, равных ему не только в физическом, но и в духовном и социальном отношении. Окружающий мир для человека населен родами, племенами этих животных, с таким же социальным устройством, духовными связями и т. п. [Штернберг, 1936, с. 429]. Соответственно, почитаемое животное наделялось именем, которое часто отражало характерные признаки данного персонажа.

Специалист в области мифологии народов Восточной Сибири Е. И. Харанутова объясняет происхождение тотемических мифов

рядом причин. Во-первых, в силу того, что человек долгое время не вычленил себя из природного мира, жизнь животного служила ему в качестве модели, по которой создавалась мифопоэтическая традиция. Известно, что существует устойчивая семантика, соответствующая отдельному элементу зооморфного кода [Харанутова, 2004].

С помощью этих представлений об особенностях животных человек объяснял явления окружающей природы и определял свое место в окружающем мире, подчеркивая свое единство с природой. Тотем позволяет связать данный человеческий коллектив с конкретной территорией, настоящее – с прошлым, культурное и социальное – с природным, а также объединить этот коллектив некоторой общей системой норм поведения (экзогамия, табу, особенности ритуала). Тотемические мифы и, в частности, тотемические названия занимают особое место в духовной культуре человечества [см.: Харанутова, 2004], поскольку тотемизм является одной из самых ранних форм мифологии на земле.

Элементы культа волка можно обнаружить в представлениях и обрядности многих народов. Однако, по убеждению ряда ученых (Л. П. Потапов, М. А. Харитонов, и др.), у тюркских и монгольских племен и народностей верования о волке были распространены более, чем у других народов [Потапов, 1958, с. 135-142]. По мнению же Ф. Урманчеева, легенды и предания, связанные с образом волка, появились первоначально в тюркоязычной среде, причем задолго до того, как монгольские племена вышли на историческую арену [Урманчеев, 1978, с. 12-23]. Ряд последующих исследователей присоединились к этой точке зрения [см.: Тыдыкова, Кудачина, 1995, с. 27; и др.], другие же, напротив, выдвинули предположение о том, что культ волка в большей степени присущ монголам, в то время как тюркам соответствует культ оленя [Коновалов, 1993, с. 5-29].

В. А. Гордлевский характеризовал «сказания о волке» как «дрогие тюрко-монгольским племенам» [Гордлевский, 1947, с. 330]. В свою очередь И. Н. Березин дал четкое определение сказаний о волке – предке тюрков и монголов: «Канва эта, общая у обоих на-

родов, не принадлежит в отдельности ни одному из них и вообще распространена в Средней Азии» [Березин, 1868, с. 149]. Ученые подчеркивают, что возникновение родословных преданий имеет глубокие корни и определить момент возникновения того или иного предания практически невозможно [Харитонов, 2].

Мифология древних тюрок известна лишь во фрагментах, сохранных в древнетюркских рунических и согдоязычных памятниках VI–X вв., а также в китайских, арабских, иранских и других источниках. Генеалогические мифы относятся к наиболее архаичному тотемическому пласту древнетюркской мифологии. Самый древний миф о происхождении племени *тюрк* (*ашина*) известен в двух вариантах (оба из них могут быть возведены к общему прототипу). Согласно одному из мифов, предки тюрок, жившие на краю большого болота, были истреблены воинами соседнего племени. В живых остался лишь изуродованный врагами десятилетний мальчик, которого выкормила волчица, ставшая затем его женой. Скрываясь от врагов (убивших мальчика), волчица бежит в горы, севернее Гаочана. Там, в пещере, она рождает десятерых сыновей. Сыновья волчицы женятся на женщинах из Гаочана и основывают свои роды. Имя одного из сыновей – Ашины – стало названием его рода. Впоследствии число родов увеличилось и Ашина стал вождем племени. Его потомок, Асянь-шад, вывел племя из пещеры и поселился на Алтае, где племя стало называться *тюрк*. Во втором варианте мифа упомянуты другие потомки волчицы и среди них племя «белого лебедя» и племя *кыргыз*. Миф о происхождении царского племени уйгуров, яглакар, называется в качестве родоначальников волка и хуннскую царевну. Среди родоначальников древнетюркских племен встречаются также бык, олень и священные деревья [Тюркских народов мифология, <http://www.symbolarium.ru/index.php>].

Одним из источников формирования мифологических систем народов, говорящих на тюркских языках (турок, азербайджанцев, туркмен, казахов, кыргызов, узбеков, уйгуров, ногайцев, татар, каракалпаков, кумыков, карачаевцев, балкарцев, башкир, чувашей, алтайцев, тувинцев, шорцев, хакасов, якутов, гагаузов,

караимов, крымчаков, желтых уйгуров и др.), явились мифологические представления древних тюрок. Вместе с тем, в зависимости от конфессиональной принадлежности мифология того или иного тюркоязычного народа испытала значительную трансформацию.

По мере того, как менялась жизнь тюрок, по мере того, как они откочевывали все дальше на запад и из-под китайской культуры попадали под влияние ислама, писал В. А. Гордлевский, циклы сказаний подвергались эволюции. «Для тюрок волк – священное животное, волк – родоначальник тюрок, их предок. Вот – начальная тотемическая легенда, сохраненная китайцами о тукью. У тукью жил рассказ о волчице, которая вскормила брошенного мальчика; когда он подрос, у него родились дети, и у потомков на память о предке на знамени была голова волка. Ежегодно тукью совершали в пещере жертвоприношение волку. Когда Огуз, сильный и могущественный, идет на “Урум”, страну “рум” (греков), в палатку его пробивается свет. То был волк, который явился, чтобы указать ему путь, – пишет Ф. Кёпрулю. Но здесь физическая связь между человеком (Огузом) и его тотемом (волком) облекается в форму более сложную и тонкую, хотя тоже обычную для международного фольклора (через свет)» [Гордлевский, 1947, с. 328].

Тотемная сущность волка отчетливо проступает в мифологии башкир о волке-путеводителе. Юго-восточные башкиры (усергане, тангауры и бурзяне) в преданиях связывают свое прежнее местопребывание с нижним течением Сырдарьи и Северным Приаралем. В легендах говорится, что во время кочевки башкиры заблудились. Им помог волк: идя впереди и указывая путь, он вывел башкир из песчаных пустынь. Благодаря ему башкиры нашли новую родину – Уральские горы. Предки усерган волка называли *корт*. Так как они пришли на Урал под предводительством волков, то, согласно легендам, получили название *башкорт* («баш» трактуется в данном случае как «глава», «во главе», «корт» – волк). В сказках «Юлбат» и «Золотое яблоко» волшебные волки становятся ездовыми животными-путеводителями героев,

в мгновение ока доставляют их по известной только им дороге до дворца золотой птицы или до царства дэва [О культуре волка у тюркских народов, <http://turan1.mylivepage.ru/wiki/854/399>].

Современные исследователи также придерживаются мнения о том, что происхождение этнонима «башкир» (*башкорт*) связано с наименованием волка [Илимбетов, 1971, с. 224-226]. Согласно одной из гипотез, от гуров, получивших самоназвание от древнетюркского названия волка-тотема, отделились племена, образовавшие новое этническое объединение башкорт – главный волк [О культуре волка у тюркских народов, <http://turan1.mylivepage.ru/wiki/854/399>; Илимбетова, 1999а] Считается, что первопредок тюрков Коркут был доисламским божеством огузов [Мифологический словарь, 1991, с. 295-296].

Все эти сюжеты в башкирских сказках, преданиях и легендах наиболее близки аналогичным сюжетам в татарской и турецкой мифологии. В Турции, особенно в шиитской среде, до настоящего времени волка называют благословенным (*мюбарек*), что связано в первую очередь с мифом о происхождении тюркских племен от волчицы [Щербак, 1959, с. 37, 46; Inan, 1986, с. 160; Gökalp, 1995, с. 83]. Согласно татарской легенде, в древности, когда татарский народ кочевал по горам и лесам, он заблудился, попал в окружение врагов и был обречен на гибель. Вдруг перед татарами появился белый волк, который вывел их из гор и лесов лишь ему известными тропами и спас от гибели. Часто встречающийся в турецких сказках волк предстает в образе животного, указывающего заблудившемуся человеку путь в заснеженной степи. Именно на этом мотиве основан дастан «Степной волк» [О культуре волка у тюркских народов, <http://turan1.mylivepage.ru/wiki/854/399>].

Многие народы связывали происхождение волка с небом. У чувашей с глубокой древности сохранялось почитание животных, в частности волка, который в мифах выступает в роли вождя. Волк считался служителем Пихампара – вестника судьбы (от перс. *пэй-гамбар* – «пророк»). Он выступает не только защитником скота, полей и городов от стихийных бедствий, но и божеством, раз-

дающим людям добрые качества, покровителем и охранителем здоровья людей. Вероятно, именно на основе таких поверий, по мнению российского ученого П. В. Денисова, возник старый чувашский обряд зарывать волка при основании деревни. В осенний период чуваша совершали жертвоприношения в честь повелителя всех волков Пихампара, которые состояли из жертвенной лепешки и каши [Денисов, 1969, с. 106]. В мифах чувашей волчица представляется не только как прародительница, но и как кормилица и воспитательница их первопретка.

Прежняя «языческая» мифология хорошо сохранилась среди саяно-алтайских тюркоязычных народов – алтайцев, хакасов и шорцев, несмотря на то, что у них распространилось христианство, а среди тувинцев – ламаизм [Тюркских народов мифология, <http://www.symbolarium.ru/index.php>].

У якутов, также официально являющихся христианами, *Biri Dьэhик* (волк) также воспринимался как небесное божество. В одной из якутских легенд повествуется, как племя *biri bitunггер* (бетунгские волки), оказавшееся на подтопленном водой острове, было спасено от голодной смерти благодаря тому, что набрело на рыбные запасы волков. За спасение бетунги стали называть волка божеством [Илимбетова, <http://vatandash.ru/index.php?article=1243>]. Они верили, что волк – сын небесного божества Улуу Тойона и дух-хозяин волка обитает в верхнем мире.

По представлениям якутов и алтайцев, волк господствует в среднем, то есть земном мире. Буряты называют волков «небесными собаками», или «собаками бога». В связи с этим у них существует поверье: когда волки воют, это значит, что они просят у неба пищи, и тогда небо (*тэнгри*) указывает им, у кого что съесть. Согласно народным представлениям, перед трапезой белые волки якобы совершали благодарственное моление, усаживаясь на задние лапы, в передних держали почки животных и благодарили тэнгри за пищу. Нападение белых волков на стадо считалось хорошей приметой, знаменующей умножение стада, обогащение. Поэтому запрещалось выражать неудовольствие по поводу зарезанной скотины, ибо это рассматривали как дар самому Небу и в

ответ ожидали получения благодати от Неба. Эти поверья нашли свое отражение в сказках. В сказках «Старик и волк», «Старик Онохон» и других волк нападает на скот с разрешения небесных божеств, в частности Эсэгэ Малана. И он же приходит покарать человека, убившего волка. Буряты верили, что волк слышит и понимает человеческую речь [Харитонов, 2].

На связь с небом указывают и представления о месте образа волка в небесных явлениях и его отношения с небесными светилами. Вполне обоснованным является предположение о связи образа волка с молнией. Согласно бурятским воззрениям, между нападением волка и ударом молнии существует связь – в обоих случаях это рассматривалось как веление тэнгриев, что требовало проведения одинаковых ритуальных действий. Например, если быка, посвященного богу Гужир-тэнгри, убьет молния или заест волк, то проводят одинаковый обряд, кости быка кладут на особый – деревянный помост «аранга», устраиваемый на месте удара молнии или нападения волка. Необычная смерть человека от молнии или нападения волка также требовала особых обрядов захоронения с жертвоприношениями, в которых обязательно участвовали шаманы. В представлениях бурят бог-громовержец уничтожает злых духов, посылая свои громовые стрелы. «Но и черти не хотели умирать и искусно прятались в самых укромных местах: в скотине, в людях...» [Харитонов, 2].

Параллель *волк – молния* позволяет определить еще одну функцию образа волка: он как посланник небесных божеств уничтожает злых духов. Следовательно, волк и молния выполняли одну и ту же функцию в арсенале бога-громовержца, правда, представления о таковой в образе волка уже не осознавалось. Связь волка и молнии отражена в родовых преданиях. Представители рода бурутхан, ведущие свое происхождение от волка и живущие в местности Хужир, верят, что представители этого рода не могут погибнуть от грома и молний, поскольку, согласно их родовому преданию, «волк является собакой неба». Во время грозы они воздевали руки к небесам, говоря: «Я являюсь внуком волка» или же «У меня волчья кость». Аналогичное поверье суще-

ствует и у окинского рода шонорог. Исходя из этого, можно говорить о связи волка с богом-громовержцем. Интересен и тот факт, что такая связь известна в традиционных верованиях многих народов [подробнее см.: Харитонов, 2].

К числу кыргызских этнонимов, которые своим происхождением связаны с тотемами, ученые относят *бёрю* ('волк'). Одно из подразделений племени адигине называется *бёрю*, а в составе племен *кушчу* и *солто* имеются родовые деления под названием *аксак-бёрю* ('хромой волк'). В связи с этим высказываются предположения о том, что названия указанных племен также имеют тотемические корни. В представлении кыргызов *бёрю* выступал как защитник людей от болезней, несчастий, всякого зла [<http://www.welcome.kg/ru/kyrgyzstan/culture/lkjhb/>].

Культ волка был широко распространен у народов Передней и Центральной Азии. Особые качества приписывались и представителям родов, ведущих свое происхождение от волка. У монголов сохранилось поверье о том, что людям рода *шоно* (волка) «нельзя убивать волков. По другим данным, человек из рода *шоно* перед выстрелом в волка должен был произнести сакральную фразу. Считалось, что люди этого рода обладали способностью излечивать животных, пострадавших от нападения волка». Всем бурятским родам запрещалось охотиться на волчицу с волчатами. Это был большой грех: нарушивший запрет мог умереть. Также нельзя было убивать волчат, находившихся в норе, так как волчица уничтожит скот. Тунгусы, например, не убивали волчат, они отыскивали летом норы с волчатами и перерезали им сухожилия задних ног, а осенью, когда волчата вырастали, их легко отлавливали. Убивать маленьких волчат считалось грехом. Тунгусы не едят волчье мясо, считая, что это грех. Исследователи отмечают, что нежелание охотиться на волков было вызвано различными, зачастую культовыми причинами [Харитонов, 2].

Важным моментом сакрализации волка ученые считают его захоронение. Вилюйские якуты совершали ритуальное захоронение туши убитого волка. Ее завертывали в сено и помещали на дерево, по «древнему способу» захоронения человека, известно-

му у жителей тайги, например, у народов Саяно-Алтайского нагорья. Узбеки также непременно хоронили убитого волка. Эвенки погребали тело убитого волка; лицо, оскорбившее прах волка, должно было, по понятиям охотских эвенков, подвергнуться его мести. «Погребение тела волка связано с какими-то древними представлениями. <...> Хоронить волка в земле, как человека, люди могли только в том случае, если они действительно считали его человеком, точнее даже не человеком, а существом, от которого они произошли, т. е. своим тотемом». По предположению М. А. Харитоновой, причиной захоронения волка могло стать и переосмысление его социальной символики [Харитонов, 2].

Следы почитания волка и его социальной значимости сохраняются в традиционных верованиях и эпической традиции карачаевцев и балкарцев, у которых он и в настоящее время остается самым почитаемым животным. Они также наделяли его сверхъестественными свойствами. Согласно исследованиям Л. Текеевой, в мифологии этих народов довольно часто встречается сюжет о воспитании людей волками. Связь волка с тотемическим и солярным культами выводило его из общего ряда представителей животного мира, который воспринимался как символ доброго предзнаменования [см.: Текеева, <http://www.elbrusoid.org/articles/poznat/387271/>].

Древние представления тюркских народов о волке как о прародителе и предке, заступнике и охранителе людей нашли отражение и в системе семейно-родственных отношений. У некоторых народов название волка было условным наименованием старшего родственника: у башкир существовала практика обращения к свекру словом «буре»; у узбеков и бурят слово *волк* было подставным названием старшего брата [Илимбетов, 1971, с. 224-226; Илимбетова, 1999а]. Среди туркменских родовых этнонимов известно одиннадцать наименований, восходящих к слову «курт» (волк). Возможно, и название курдов, многочисленного народа современного Ирана, Ирака и Турции, происходит от древнетюркского слова *кор* (волк) – *корт* (волки). В продолжение вопроса об этнониме А. Ф. Илимбетова приводит следующие

сведения на основе представленных в этнографической литературе данных: родоплеменные этнонимы со значением 'волк' встречаются у удмуртов (*кион*), монголов (*боро, чино-чоно*), древних тюрков (*ашин*), якутов (*бірі біткунг*), хакасов (*пуурбур*), кыргызов (*берю-азык*), казахов (*боро-найман*) [Илимбетова, 1999а]. В знаменитом кыргызском эпосе «Манас» встречается множество родоплеменных наименований, связанных с волком: *сары бору* – «желтый волк», *бору уулу* – «сын волка», *байбору* – «богатый, большой волк», *болтурук* – «волчонок» и т. д. [Орузбаева, 1980, с. 71; см.: Назаров, Алиева, Юнусова, 2005, с. 393]. В XI–XIII вв. среди кипчакских племен возвысилось династийное племя *бірі-бјре*, которое играло значительную роль в политической и династийной борьбе князей Киевской Руси [Илимбетова, 1999а].

По мнению ученых, распространенные у многих тюркских народов легенды, в которых происхождение народа связывается с волком, уходят своими корнями в глубокую древность и являются осколками мифов о странствиях тотемного предка-волка. Возможно, что на основе таких представлений о волке-тотеме и путеводителе у башкир, казахов, узбеков, туркмен и других народов возникла интерпретация встречи с волком как символа доброго предзнаменования [О культуре волка у тюркских народов, <http://turan1.mylivepage.ru/wiki/854/399>]. Л. П. Потапов считает, что в основе старинных узбекских верований и поверий, связанных с волком (народные приметы об удаче и др.), лежат древние тотемические представления тюркских племен [Потапов, 1958, с. 135-142; Воин и Волк-Пёс, http://www.berl.ru/article/2z2/4nog/mifolo/voin_i_volkpec.htm].

В старинных поверьях и преданиях тюркоязычных народов волк выступает преимущественно как благодетельное существо. Считалось, что встреча с волком «во сне или наяву» приносит удачу и даже если разводится много волков, то будет счастливый год. «Увидеть волка в дороге – это хорошо». Аналогичное поверье было распространено и у народов Дагестана, поэтому даже если встречались с зайцем, кричали «волк, волк», желая, таким образом, хотя бы именем волка обеспечить себе удачу [Харитонов, 2].

В тотемических и зоолатрических культурах тюркоязычных народов Северного Кавказа волк занимает особое место и является наиболее почитаемым животным. Согласно народным воззрениям карачаевцев и балкарцев, повстречать в пути волка считалось доброй приметой, а встреча с зайцем предвещала неудачу [см.: Текеева, <http://www.elbrusoid.org/articles/poznat/387271/>]. В народной медицине широко использовали шкуру и пасть волка, для выявления вора – жилы и т. д. Подобное отношение к этому животному характерно для многих народов Северного Кавказа. Его образ наделяется сверхъестественными качествами. Волк, волчья стая олицетворяли единство и всеведение. Позже, уже в эпоху средневековья, появилось понятие оборотничества [Текеева, 2012, с. 38].

Аналогичное отношение к волку было у кыргызов, у которых существовала примета об удаче при встрече с волком (когда волк перебегает дорогу). У казахов, например, считалось, что желчь волка наделяет человека силой. «Косвенно высокое значение волка удержалось и в “Книге о Дедэ-Коркуде” – памятнике, занесенном юго-западными тюрками из Средней Азии. “Да будет он благословен”, – кротко замечает певец о волке» [Гордлевский, 1947, с. 329].

У башкир, казахов, узбеков и туркмен мотивы встречи с волком (на яву или во сне) как символ доброго предзнаменования отражаются не только в поверьях и приметах, но и в сказочном фольклоре. В сказках алтайцев, хакасов, марийцев, удмуртов, коми-пермяков, нанайцев, коряков и других народов встретившийся в пути волк оказывает героям бескорыстную помощь и содействие во всех их свершениях и подвигах [Илимбетова, <http://vatandash.ru/index.php?article=1243>].

У тюрков предвестием большого счастья считается увидеть волка во сне. Распространено также верование о том, что волк приносит человеку удачу [Beydili, 2005, s. 352]. Так, у удачливых спрашивают, нет ли при них волчьего меха (*сенде курт туюю му вар?*) [Araz, 1995, s. 175]. Про надежных людей принято говорить, что у них есть волчья отвага (*онда курт бюзюю вар*) [Kalafat, 2005b, s. 416].

В своем известном словаре «Диван Лугат ат-Турк» Махмуд Кашгарский – этнограф XI в. – отмечал, что тюрки спрашивали повивальную бабку после родов, лиса ли родилась (девочка), или волк (мальчик), имея в виду волчью отвагу как признак мужественности [Ал-Кашгари, 2005, с. 402; цит. по: Гордлевский, 1947, с. 330]. В своей работе В. А. Гордлевский привел многочисленные данные о почитании тюркскими народами волка как тотемного животного: «Тюрки-шаманисты, конечно, почитают национальный тотем. У алтайских тюрков волк изображается на бубнах шамана, к волку обращаются шаман и бахши в молитвенных песнопениях. Волком, например, узбеки стращали детей; казахи перед аулом выставляют голову волка, чтобы сберечь овец; волчий зуб у турок – амулет, предохраняющий детей от сглаза». В связи с этим В. А. Гордлевский выказал некоторое удивление тем фактом, что Махмуд Кашгарский «скупно говорит о волке; для него волк – только символ силы, мужского начала и противопоставляется лисице» [цит. по: Гордлевский, 1947, с. 330].

Интересно отметить, что у турок задранные волком овцы разрешены для еды (это связано с тем, что волк сначала душит свою добычу) [Kalafat, 2007]. Они верят, что Аллах распределяет пищу между животными и выделяет волку его долю (*курт пайи*). Высшая справедливость в подобном распределении подкрепляется у турецких шиитов следующей легендой: однажды волки попросили у пастуха свою долю в стаде, пастух ответил, что не может этого сделать без разрешения хозяина стада. Тогда волки предлагают посторожить стадо в отсутствие пастуха. Когда пастух возвращается с разрешением хозяина, он находит стадо в целости и сохранности [Иванова, 2012]. Так достигается согласие (*рыза*) в тройке Аллах (хозяин стада), человек (пастух), агрессор (волк) [Kalafat, 2007]. Данная легенда призвана обосновать постулат о том, что ничто в мире не совершается без ведома и воли Аллаха.

С подобными представлениями, распространенными у ряда тюркских народов, связана следующая примета: если волк зашел к овцам, это защитит людей, а поголовье скота умножится. Шииты Турции (анатолийские кызылбаши и члены братства бекта-

ший) вхождение волка в стадо овец трактуется как благо [Beydili, 2005, s. 352-353]. С идеей волчьей доли связан обычай класть в доступное для волка место кусок мяса, защищая таким образом все стадо. Крестьянин три раза рассыпает зерно после посева со словами «*курдун кушун пайи вар*» (и у волка, и у птицы есть своя доля). Представление о волчьей доле отражается в проклятье – «Пусть он станет пищей волку и птице» (*Курда куша ем оласын*) и в охранительной фразе – «Да защитит Аллах, чтобы не стать пищей волку и птице» (*Аллах курда куша ем олмактан сакласын*) [Kalafat, 2005b, s. 421-422; Kalafat, 2005a, s. 471]. Волк как агрессор получает своего рода санкцию от самого Аллаха.

Приводимый в работе В. В. Ивановой богатый этнографический материал свидетельствует о том, что до настоящего времени в ряде районов Турции сохраняется особое почтение по отношению к волку и страх [см.: Иванова, 2012]. Он подкрепляется тем, что волков до сих пор почитают как духов предков (*ата рух*) и боятся проявить к ним неуважение [Araz, 1995, s. 81-82, 133-134]. Кроме того, волка называют 'собакой Али' [Серебрякова, 1992, с. 80; Kalafat, 2005b, s. 421; Kalafat, 2007], что придает ему сакральность в рамках религиозной картины мира. Повышенная значимость волка отражается в его влиянии на погоду. Дождь, разразившийся среди ясного дня, называют волчьим (*курт яг-муру*), а причину его видят в рождении волчонка [Sakoğlu, 1985, s. 256-262]. У турок существует выражение *март докuzu* ('мартовская девятка') – период с 1 по 9 марта, в основе которого лежит верование о том, что «спаривание волков вызывает холодную погоду» [Yazıcı]. Высокий статус волка в традиционных представлениях обуславливает его важную роль в охранительной магии [Çoruhlu, 2006, s. 138-141, 152-153].

Вместе с тем М. А. Харитонов отмечает, что волк выступал предвестником не только счастья, но и беды. Буряты верили, что если волки нападают на людей или гонятся за людьми и хотят их съесть – значит, будет война. Волчий вой (*шонын улиха*), по поверьям бурят, также был предзнаменованием падежа скота или смерти людей на войне. К этой же области религиозных воззре-

ний, видимо, относится примета хакасов-качинцев, связанная с тем, что если дорогу перебежит волк, с путником случится несчастье [см.: Харитонов, 2].

В культурах народов Центральной Азии образ волка выступал одним из значимых зооморфных символов. По мнению М. А. Харитонova, вопрос бытования и развития этого образа – один из наиболее сложных и запутанных, так как существует его неразрывная связь с родоплеменной символикой и проблемой становления ранней государственности на этой территории [Харитонов, 2000].

Образ волка тесно связан со многими социальными институтами и представлениями, в частности с институтом мужских сообществ, волчья символика которого была распространена повсеместно у народов Евразии. Важное место образа волка в традиции мужских сообществ определяет его роль в родословных преданиях, эпической и историко-эпической традициях. ***С возникновением ранней государственности у кочевых народов этот символ переходит вначале в воинскую идеологию, а затем и в государственную символику.*** Он изображается на знаменах многих кочевых государств и племенных объединений. В родословных преданиях волк неразрывно связан с солярным культом, и для генеалогических сказаний правящих династий намечается *тенденция перехода от волчьего культа к солярному*. Связь образа волка с небесными божествами определяет и его роль в родословных преданиях, где ***основная функция образа волка заключается не в «рождении» рода или племени, а в обеспечении сакральной связи с небом, жизненно необходимой обществу.*** Образ волка пополняет охранительные функции, он в большей степени покровитель, чем родоначальник. Этот образ тесно связан с небесными божествами.

По мнению ученых, можно предполагать у тюрко-монгольских народов наличие «волчьих богов», которые выступали покровителями воинов и охотников, часто – в образе громовержца [Харитонов, 2000]. Известен мотив, широко распространенный в фольклоре тюркоязычных народов Востока и условно названный мотивом небесного вестника. В уйгурском «Огузнаме» та-

ковым выступает «сивовласый, сивогривый, большой волк» [Короглы, 1976, с. 42].

Дальнейшее развитие скотоводства внесло свои коррективы в эти представления, основной целью которых становится желание обезопасить себя и свой скот. Значительный урон, наносимый хищниками кочевому скотоводству, вероятно, послужил причиной появления представлений о белых, небесных волках, и серых, обычных или лусудских. Белые волки признавались священными. Серые, считалось, имеют иное, чуждое происхождение (*лусуд турэлтэй*): они перестали быть табуированными, поэтому не возбранялось вести борьбу с ними [Харитонов, 2].

С целью обезопасить себя и свой скот соблюдали ряд ритуальных запретов и совершали различные магические действия (завязывание волчьей пасти и др.). Исследователи отмечают, что у тюркоязычных народов существовало множество подобных обрядов [Каракетов, 2000, с. 221]. Таким образом, ***произошедшие трансформации в отношении образа волка объясняются изменением форм хозяйственной деятельности.***

В целом же, ученые, характеризуя место образа волка в традиционных верованиях кочевых народов Центральной Азии, не останавливаются на отдельных культовых характеристиках, а выделяют три разновременных мировоззренческих пласта. Первый, наиболее архаичный пласт, сохраняет следы сакрализации образа волка, представления об особой роли волка в жизни социума и т. д. Следующий пласт связан с развитием скотоводческого хозяйства, когда можно говорить о суеверном отношении к волку, которое к тому же подкреплялось древними поверьями о его сакральности. Сюда же входят представления, перешедшие в буддизм и ислам. Последний пласт относится, скорее, к мировосприятию, чем к комплексу религиозных верований, так как, с одной стороны, он впитал все предыдущие представления об образе волка, с другой, кардинально их менял [Фукалов, <http://www.akipress.org/kghistory/news:13574/>]. Эти представления нашли свое отражение, в основном, в фольклоре: сказках, поговорках, загадках и т. д. В них волк уже не выглядит особо по-

читаемым. Если в древних легендах волк окружен почитанием, является священным, считается сильным, изворотливым, то в сказках он туп, ограничен, неуклюж. Это произошло потому, что анимический вакуум замещался исламизированными или христианизированными культурами, имевшими совершенно иную направленность. Однако образ волка на протяжении нескольких тысячелетий не окончательно потерял свою сакральность и продолжает занимать особое место в религиозных представлениях кочевых народов Центральной Азии [Фукалов, <http://www.akipress.org/kghistory/news:13574/>]. По мнению К. Ясперса, «становление истории невозможно представить без появления мужских, товарищеских сообществ <...> как прообраза прототипов государств на территории нашей планеты в известной нам истории» [Ясперс, 1991, с. 58]. Поэтому вполне естественно, что данная символика сохранялась как чисто мужская, патриархальная культурная доминанта в среде тюркских народов.

1.2. Древнетюркские обозначения волка (*kort / kurt; böri / bürü*) и эвфемизмы

На формирование и развитие представлений кочевников об окружающем мире, о своем месте и роли в этом мире существенно влияла хозяйственная специфика кочевой культуры. Собранные исследователями этнографические материалы, порой противоречивые, дают нам информацию в основном о том периоде, когда еще сохранялось совмещение охоты и скотоводства, и охотник зачастую был еще и скотоводом и, наоборот, скотовод, по необходимости, занимался охотничьим промыслом. Это совмещение привело к появлению связанных с волком охотничье-скотоводческих верований, которые признавали своей целью не только обеспечение удачи в охоте, но и сохранение своего скота и хозяйства от волков [см.: Текеева, <http://www.elbrusoid.org/articles/poznat/387271/>].

В древнетюркском языке волка называли словом *kort* (*kort*). Другим широко распространенным в языках многих тюрк-

ских народов термином является *böri*: салар. *pura, purê, pür*; тур. диал. *börü, boru, bürü*; туркм. *bögi*; кумык. *börü*; карач.-балк. *börü*; караим. трак. *boru*, галиц. *bäri*, крым. *börü*; татар. *bürï*; башкир. *bürï*; ногай. *böri*; ккалп. *böri*; казах. *böri*; кирг. *börü*; узбек. *bori*, диал. *böri, börü*; уйгур. *börü, böre, börä*, диал. *böri*; лобнор. *böjä*; сарыг-югур. *peri, böji, böjü*; хакас. *püür*; шор. *pürü*; алт. *börü, pörü*, диал. *pöri, pürü, püre, töörö, törü, möre, müri, müre*; тув. *börü*; якут. *böbö* [см.: Поздняков, 2013, с. 91].

С тюрко-монгольским зоонимом *бјре* аналогичны по значению и сходны по звучанию этрусское *мури*, хотано-сакское *бирга*, осетинское *бирэг*, русское *бирюк*, согдийское *вырк*, староосетинское *wdrx*, древнеиндийское *vrka*, авестийское *währka*, ингушское *борз*, марийское *пури / пуре*. Столь широкий ареал распространения слов *eort* и *бјре* одни ученые объясняют заимствованием рядом народов этих терминов от индоевропейцев, другие, наоборот, видят в этом влияние на языки и мифологии европейских народов тюрко-монгольского этнического мира [см.: Илимбетова, 1999а, Поздняков, 2013, с. 91-93 и др.].

По мнению А. А. Позднякова, наиболее обоснованным оказывается иранское происхождение данного тюркского названия волка. Восточнославянская форма (рус. *бирюк*, диал. *бирючка*; блр. *бірук*) считается заимствованной из тюркских языков, но вероятным первоисточником тюркского слова признаются иранские языки (сак. *birgga*; осетин. *bīræǵ, beræǵ*). Появление этого слова относят к древним временам, когда волк имел большое значение в жизни тюркских народов. Учитывая влияние тотемической роли волка на мировоззрение древних тюрок, а также связанное с ним табуирование названий, заимствование этого наименования вполне обоснованно, несмотря на фонетические проблемы [Поздняков, 2013, с. 91-93].

В сложном слове *kaskyr* ('волк'), специалисты усматривают скрытый умлаутный вариант (*kas-kir > kas-kyr*), первая часть которого восходит к *as* – высший, главный. С губным протетическим *w* – *was > bas* – голова, глава, главный (общетюрк.). Более распространенное имя волка в тюркских языках – *büri (böri)*>

bürük (*börik*); *pärik*, *pärük*. Шкуру волка – признак волчьего племени носили на голове гунны. С тех пор любая меховая шапка называется у тюрков *bürük* (*börik*). Казахи позже стали подразделять волков на обычных (*böri*) и «главных» (*kaskyr*). Эти определения тотемов были и титульными именами, становившимися этнонимами. Ас-парух (*as-pärük*) соответствует титульному имени **Баиш-курт** – «Главный Волк» [<http://www.balkaria.info/library/s/suleimenov/уар/path-8.htm>]. Как мы упоминали в предыдущей главе, этноним башкир представляет собой двусоставное слово, состоящее из компонентов «*баш*» + «*курт*» (волк).

У тюркских (и монгольских) народов широко распространена традиция давать личные имена, образованные от названия волка. Такие имена носили магико-охранительный характер. Древнейший пласт этих имен связан с тотемическими представлениями, со стремлением уберечь детей при помощи тотемного животного, духа покровителя и т. д. [Илимбетова, 1999а]. Обычай давать личные имена, образованные от названия волка, распространен на очень большой территории от Центральной Азии до Западной Европы. (Подробнее об этом см.: Глава III, параграф 5.)

Кроме того, у многих тюркских народов сравнение человека с волком имело положительную семантику. На особое отношение половцев к волку, запечатленное в летописях, обращали внимание многие исследователи. Так, «один половецкий князь носил тотемное имя “Башкорт” – “матерый волк”» [Гордлевский, 1947, с. 322]. «Летописи (Лаврентьевская и Ипатьевская) говорят, что победа князя Давида Волынского над уграми добыта была благодаря чарам союзника – половецкого князя “Шолудивого” Боняка: в полночь накануне битвы (у Перемышля) Боняк удалился от войска и начал выть по-волчьи. На его голос кругом отозвались волки, и Боняк истолковал вой как знаменье победы» [ПВЛ, I, с. 179; цит. по: Гордлевский, 1947, с. 331]. Письменные источники свидетельствуют о существовании культа волка у половцев орды Бурчевичей, ведущей свое происхождение от древнего тотема. Глава орды Бурчевичей хан Боняк являлся одновременно и верховным жрецом этого священного божества [

kazakhstan.kazakh.ru/nomad-kazakhstan/590.php]. О смелых, отчаянно храбрых людях в Азербайджане говорили: «съел волчье сердце», «сын волка», распространенным было имя Гоок бори.

Представления о месте образа волка в небесных явлениях указывают на его связь с небом и небесными светилами. *Кок Курт* называли волка древние тюрки. «Кок» означает 'голубой, синий, небесный'. Голубой волк – священное животное для тюрков, посланник самого Бога неба Кок Тенгри, спасший их племена от гибели. Относительно поверий, отражающих представления о небесной охоте, М. А. Харитонов приводит ряд примеров. В мифах бурят солнце иногда сравнивается с волком или лисицей. Названия, связанные с волком, давались и звездам. У бурят есть группа звезд, называемых *Шоно-дурбэн-нюдэн* – «Волчьи четыре глаза». В древнетюркском мифе говорится о том, что Малую Медведицу (*арба*) тянут две лошади, а Большую Медведицу – семь волков. Последние непрерывно преследуют двух лошадей, но никак не могут их догнать. Если бы волки догнали лошадей, то наступил бы конец света. Этот миф сохранился в поверьях башкир, где звезды Большой Медведицы уподобляли семи волкам, которые кружатся вокруг полярной звезды, а две звезды близ полярной – это два мифических коня Бузат и Карат, за которыми гонятся волки, но каждый раз им мешает заря. Г. Н. Потанин высказывал предположение, что тюрко-монгольское название зарницы «цолбон», «чолбон», «солбон» происходит от слова «волк» и проводил аналогии с традициями других народов: русское – «волчья звезда», литовское, чешское – «волк» [Потанин, 1884, с. 732].

Волк в представлении тюркских (и монгольских) народов был сакральным существом. У тюркских народов существовало табу на употребление слова *kurt* в значении 'волк' [Гордлевский, 1961, с. 495]. Отметим, что в современных тюркских языках зооним *корт / курт* сохранился в турецком, туркменском и уйгурском языках [О культе волка у тюркских народов, <http://turan1.mylivepage.ru/wiki/854/399>]. Слова *гур* и *гург* в значении 'волк' имеются в курдском, таджикском и иранском языках. В старославянском и русском языках волка называли (наряду

с собакой) словом *хорт*, в литовском языке *kurtos* – «охотничья собака». Чуваши, казахи, киргизы, каракалпаки и узбеки называют волка *кашкар* (*каскаp, каскыр*), в то время как у остальных тюркских и монгольских народов бытуют варианты слова *буре, бори, бёрю* [О культе волка у тюркских народов, <http://turan1.mylivepage.ru/wiki/854/399>]. В монгольском языке волка называют словом *шоно* (*чино*) [Харитонов, 2].

Волк покровительствовал охотникам и воинам, которые, отправляясь на охоту, возносили ему молитвы и приносили жертвы. Но в более поздний период на первый план выходят хозяйственные интересы, связанные со скотоводством и желанием для себя и своего скота избежать опасности, не накликасть беду. Одним из наиболее распространенных у многих народов способов предохранения от волка был запрет на произнесение его имени, в связи с чем широко использовали *эвфемизмы* – слова-заменители. Именно желанием уберечь от хищника свой скот узбеки объясняли использование его эвфемических названий. По их представлениям, это «связывало у волка челюсти, и он, если даже нападал на овцу, не мог их разжать» [Потапов, 1958, с. 142].

Табу на употребление имени волка, по мнению некоторых ученых, является следствием сакрализации этого животного [Текеева, 2012, с. 39]. М. А. Харитонов в своем исследовании дифференцирует создание табу на имя волка, исходя из трех принципов – топографического, социального и сакрального, которые бытуют в среде разных народов Центральной Азии [Харитонов, 2]. Он приводит имеющиеся в историографии разнообразные данные относительно названий этого зверя в разных этнических средах, где употребление имени волка было табуизировано, например, у бурят его именуют по-разному: *худᠳᠳᠭэй баабай* – «лесной дедушка», *худᠳᠳᠭэй убгэн* – «лесной старик», *хээрын нохой* – «степная собака», *тэнгэрийн нохой* – «небесная собака», *годон гуталтай* – «в камысовой обуви», *алтан араата* – «золотые клыки», *хултай имез* – «хвостатое существо», *нооһон толгой* – «шерстистая голова», *сагаан баабай* – «седой дедушка», *абгай* – «старший», *нагаса баабай* – «дедушка по матери», *хухэ нюдэн* – «синие глаза». Алар-

ские буряты, выходцы из Монголии, называли волка *бурханай-нохой* – «собака бога» (или всевышнего). Табуированные названия волка известны якутам и народам Саяно-Алтайского нагорья. Тувинцы, говоря об этом животном, пользовались такими описательными выражениями, как *кок карак* – «синеглазый», *улдурук* – «воющий», *узун кудуруктуг* – «длиннохвостый». Хакасы называли волка *хатыг мойын* – «твердошейей», *чага агайы* – «степная собака», у тофаларов волк – «рысящий зверь», «имеющий хвост». Верхнеамурские эвенки с почитанием относятся к волку и называют его *иргичи* – «дальний родственник, кормилец», *кутурук* – «носитель счастья», *олитка* – «лесовик», *эркали* – «всемогущий». Камчадалы, упоминая о волке, говорили одно слово *сипаг* – «беда». Ненцы называли волка *пихий* – «уличный, ночной», *пихия ядерта* – «бродящий ночью», *тэва ямб* – «длиннохвостый». Русские старожилы в Сибири, белых и черных волков называют «выродками» или «князьками». Такие табу были распространены за пределами Сибири и Центральной Азии. Смоленские крестьяне при встрече с волками говорили им: «Здравствуйте, молодцы!», у эстонцев волк – «пастух», «длинный хвост», «дядя», «одноногий» и т. д. Интересен факт, что табуирование сохранилось и в распространившемся на территории Центральной Азии буддизме [подробнее см.: Харитонов, 2].

В азербайджанском и казахском (как и в гагаузском) языках используется только второе значение слова *kurt* – «червяк, червь» [<http://www.balkaria.info/library/s/suleimenov/yar/path-8.htm>]. Таким образом, в результате существовавшего запрета на употребление этого слова в значении 'волк', в некоторых языках оно перешло в разряд устаревших. В обыденной речи турки, азербайджанцы (и гагаузы – о них подробнее см. Главу III) по отношению к волку употребляют наименование «*canavar*» (букв. «живой») [Назаров, Алиева, Юнусова, 2005, с. 391]. Данная лексема, заимствование из персидского, наряду с другими словами аналогичного происхождения, является частью лексики «Кодекса Куманикуса» [Абибуллаева, <http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/36685/02-Abibullaeva.pdf?sequence=1>].

Л. П. Потапов объясняет существование подставных имен для волка общеизвестным у тюрков обычаем, запрещающим называть своим именем старших родственников [Потапов, 1958, с. 142]. По мнению С. Г. Жамбаловой, табуизация названия волка связывается с представлениями о животных как о родственниках. У бурят младшие члены семьи не называли старших по имени, а пользовались для этого терминологией родства. Для бурятских женщин имена свекра, его отца, деда, родственников мужа по восходящей линии были табуированы. Кроме того, С. Г. Жамбалова предполагает обусловленность табуизации имени волка воззрениями о происхождении от волка некоторых бурятских родов и этнонима *буряты* [Жамбалова, 1991, с. 124-125]. А. М. Золотарев, говоря о представлениях о животных как о родственниках, указывает, что «родство тут имеет чисто социальное содержание» [Золотарев, 1934, с. 8-9].

Забвение большинством тюркских народов старого названия *корт* и появление нового *буре* исследователи объясняют длительным существованием табу на обозначение тотема [О культуре волка у тюркских народов, <http://turan1.mylivepage.ru/wiki/854/399>]. Остановившись на данном вопросе, В. А. Гордлевский писал: «Башкиры, осмысливая этнический термин “башкурд”, смотрят на волка как на тотем и, избегая произносить слово “курд” (“волк”), заменяют его словом “бөрю”. На тотем наложен был, разумеется, “табу” – словесный запрет. <...> Так как невестке запрещено было называть по имени отца мужа (главу рода), распространилось слово “бөрю”. Таким образом, иногда слово “бөрю” – простое, обывательское наименование волка, в слове же “курд” сохраняется тотемный смысл; но у киргизов или у уйгуров тотемные отклики заключаются именно в слове “бөрю”, которое употребляется в личных именах и в эпосе как положительный эпитет героя, противопоставляясь слову “карышкыр” (“каскыр”)» [Гордлевский, 1947, с. 329]. По мнению некоторых ученых, термин *корт* в тюркских языках также можно считать эвфемизмом, поскольку не исключается, что изначально для обозначения волка употребляли слово *бөрю*. Таким образом, данная точка зрения

сводится к тому, что именно это слово следует воспринимать как общетюркское и, видимо, исконное название волка, а не *курт* [см.: <http://dagistanhistory.livejournal.com/22769.html>].

Для борьбы с волками использовали и магические приемы, которые якобы могли вызывать бессилие или даже гибель волка. У бурят существовал шоно онгон – дух-покровитель, ограждавший от волков. Обычно это был дух умершего шамана, отличившегося при жизни в качестве охотника на волков. У народов Северной Сибири сохранились изображения ряда онгонов, связанных с волком. У гиляков деревянный онгон «для отвращения опасностей, болезней и бед», который больные носили на груди, представлял собой антропоморфную фигурку с волчьей головой. Широко известен у ненцев антропоморфный онгон сядей с деревянным волком на цепи [Харитонов, 2].

Призывания с просьбами защитить от волков и послать удачную охоту перешли в буддизм, где чаще всего обращались к Сагаан убгэну. В представлениях бурят он распоряжался дикими животными. Это нашло отражение в иконах, на которых изображался прикованный цепями к скале синий волк. По убеждению М. А. Харитонова, здесь имеет место заимствование из промыслового культа, в котором волк «подчинялся» велению Неба [Харитонов, 2].

Однако примером живучести сакральных представлений о волке может быть поверье, записанное указанным исследователем в 1998 г. в Курумканском районе Бурятии: «Волка у нас не убивают. Один тут штук 20–25 в год убил. Он после этого сам пропал. После этого вообще не стали бить волка. Разрешение дают вообще. Раньше одного волка убьешь – одного барана давали, когда совхоз был. Если убьешь (волка) – тала не будет. Хозяйство все пропадать будет. Или же твое хозяйство волк задавит». И такой пример, отмечает исследователь, – не единственный [Харитонов, 2].

Таким образом, на протяжении нескольких тысячелетий образ волка у народов Центральной Азии не потерял своей сакральности и продолжает занимать особое место в их религиозных пред-

ставлениях. Элементы культа волка хорошо сохранились в представлениях, мифологии и обрядности тюркских народов. Что касается табу на произнесение имени волка, то оно отражает весь комплекс представлений об этом животном как о сакральном и социальном символе. Оно широко распространено у разных народов и является архетипом.

2. Волк в индоевропейских мифологических традициях

2.1. Общие сюжеты в мифологии народов Евразии

Волк занимает одно из центральных мест в мифологических представлениях многих народов мира. Он выделяется среди других животных своим умом, хитростью, силой и является символом свободы в животном мире, бесстрашия, нравственности, преданности семье, справедливости и честолубия. Благодаря своим качествам волк присутствует в воинской, спортивной символике, в геральдике как знак доблести, храбрости, бдительности и осмотрительности, независимости, выносливости, победы, заботы о пропитании и т. д. Другой стороной этого образа являются такие качества, как свирепость, коварство, жестокость и злость. В мифологических представлениях значительного числа народов волк выступает в качестве символа предводителя военной дружины, а волчья стая – самой дружины [Иванов, 1991, с. 242].

Общим для мифологий многих народов Северо-Западной и Центральной Евразии является сюжет о воспитании родоначальника племени, а иногда и его близнеца волчицей – так называемые Близнечные мифы. В них волк предстает как материнский символ, ассоциируемый с идеей плодородия. К такого рода мифам относятся, например: римская легенда о капитолийской волчице, вскормившей Ромула и Рема; древнеиранская легенда о волчице, вскормившей Кира; рассказ китайской хроники VII в. о предках тюрков, истребленных врагами, кроме одного мальчика, которого выкормила волчица, ставшая позднее его женой и родившая ему десять сыновей (аналогичное предание о волке-

прародителе существовало также и у монголов). Тотемические истоки подобных мифов особенно отчетливы в типологически сходных преданиях некоторых индейских племен [Иванов, 1991, с. 242]. Ряд этнонимов восходит к имени этого животного. Волк издревле является тотемом у тюркских народов, у многих из которых он в той или иной форме выступает как родоначальник племени [Волк в мифологии разных народов, URL:www.berl.ru/article/2z2/4nog/mifolo/wolk_v_mifologii_raznyh_narodov.htm].

Особенно почитался волк древними римлянами. Помимо волчьего праздника Луперкалий и древнеримского предания о Капитолийской волчице, вскормившей братьев-близнецов Рема и Ромула (легендарных основателей Рима), и т. д. с волками были связаны различные поверья, говорившие об их роли в древние времена. Посвященный Марсу, волк был в Древнем Риме предзнаменованием победы, если его замечали перед битвой. Практически эти же, совпадающие до мелких деталей, представления фиксируются у монголов, а также у тюркоязычных и славянских народов. Волк как образ горячей материнской заботы встречается и в индийском фольклоре [Культура древнего Рима, 1985, с. 114; Брем, <http://mar4586.narod.ru/animals/mammals/wolf.html>; Воин и Волк-Пёс, http://www.berl.ru/article/2z2/4nog/mifolo/voin_i_volkpec.htm].

У народов Евразии почитание волка имело место с глубокой древности. Это животное, чье имя в переводе с греческого означает «свет», являлось одним из мистических символов древнего солярного культа. Греческий бог Солнца Аполлон иногда назывался еще Аполлоном Ликейским («Волчьим»). Согласно древнегреческой мифологии, бог солнца Аполлон Ликейский был как хранителем от волков, так и самим волком [Бедненко, <http://nentis.itorsuum.ru/mythology/wolf.html>]. В другом древнегреческом мифе – об Акалле – повествуется о внучке Зевса, которая родила от Аполлона сына Милета и в страхе перед отцом спрятала его в лесу. Там младенца, будущего основателя одноименного города, вскормила волчица [О культе волка., <http://turani1.mylivepage.ru/wiki/854/399>].

Чрезвычайно широко распространена связь волка с солнцем. Она странным образом встречается в мифах и религиях различного происхождения. В древнегреческой мифологии сохранились следы почитания этого животного, например, жители Дельф почитали волка. Одним из почитавшихся в Египте животных был волк, например, в Ассиуте – Упуаут (бог-волк) [Сokolova, 1972, с. 150-151]. Египетский бог Упуаут (Вепуат), чьим священным животным был волк, со времени возвышения культа солнечного бога Ра становится спутником бога солнца, сражающимся с противником Ра – змеем Апопом. Культурным городом бога Упуаута был Сиут (а по-гречески Ликополь, что означает буквально «Волкоград») [Бедненко, <http://nentis.itorsuum.ru/mythology/wolf.html>].

В других регионах символическое значение волка изменилось неузнаваемо – он стал триумфальным символом познания через опыт и эмблемой воинов. Как мы уже отмечали, волк являлся священным животным Аполлона в Древней Греции, а также Одина (Бодана) в скандинавской мифологии. У северных германцев волк – это зверь Одина, верховного аса (*асы* в германо-скандинавской мифологии – это высшие боги). Один не является солнечным божеством, скорее он посредник-медиатор. Но один свой глаз Один потерял, и в источниках есть намек, что Солнце и является глазом этого бога [Бедненко, <http://nentis.itorsuum.ru/mythology/wolf.html>].

В скандинавской мифологии на связь волков с солнцем указывает сюжет, в котором описывается, что они гонятся за дева-Солнцем. И когда достигнут ее и сожрут, то наступит конец света. Солнечное и лунное затмения вообще часто ассоциировались с волками. В славянской *Кормчей книге*¹ 1218 г. отмечается, что, «когда погибает луна или солнце, говорят: волкодлаки съели луну или солнце». Поскольку считалось, что небесные волки нападают на небесные стада (звезды, луну, солнце), то появилось поверье,

¹ *Кормчая книга* или *Номоканон* – сборники церковных и светских законов, являвшихся руководством при управлении церковью и в церковном суде православных славянских стран.

что волк может съесть огонь (в сказках – волк-огнеед). Эпитет «кровавый закат» произошел, по-видимому, от поверья, согласно которому вечером волк пожирает солнце. Считалось, что щербины на луне – это следы от волчьих зубов [Текеева, <http://www.elbrusoid.org/articles/poznat/387271/>; Бедненко, <http://nentis.itorsuum.ru/mythology/wolf.html>].

В мифологических представлениях народов Евразии и Северной Америки образ волка был преимущественно связан с культом предводителя боевой дружины (или бога войны) и родоначальника племени. По предположению ряда ученых, в древние времена инициация молодых воинов могла состоять в их магическом превращении в волков (особенно, если обряд происходил с применением наркотических или опьяняющих веществ), которые должны были некоторое время жить вдали от поселений «волчьей жизнью». Именно поэтому боевая дружина, военный мужской союз (или братство) традиционно сравнивается с волчьей стаей, где волк – символ воинской доблести [Бедненко, <http://nentis.itorsuum.ru/mythology/wolf.html>].

В качестве бога войны волк выступал, в частности, в индоевропейских мифологических традициях, что отразилось в той роли, которая отводилась волку в культе Марса в Риме и в представлении о двух волках (*Geri* и *Freki*), сопровождавших германского бога войны Одина в качестве его «псов» (аналогичное представление отмечено также в грузинской мифологии). Соответственно, и сами воины или члены племени представлялись в виде волков или именовались волками (в хеттской, иранской, греческой, германской и других индоевропейских традициях) и часто наряжались в волчьи шкуры (древние германцы, в частности готы, во время праздника, о котором сообщают византийские источники). Согласно хеттскому тексту обращения царя Хаттусилиса I (XVII в. до н. э.) к войску, его воины должны быть едины, как «род волка» (хетт. *uetna* – родственно, др.-исл. *vitnir* «волк», укр. *віцун*, «волк-оборотень»). Аналогичное представление о волчьей стае как символе единой дружины известно на Кавказе у сванов. Богам войны (в частности, Одину) приносили в жертву волков, собак,

а также людей, «ставших волками» [Иванов, 1991, с. 242; Волк, [http:// enc-dic.com/enc_myth/Volk-1162.html](http://enc-dic.com/enc_myth/Volk-1162.html)].

Анализируя «волчью этимологию» у фракийцев, М. Элиаде высказал предположение о том, что культ волка у них имеет темное происхождение. Этимологию названия племени даков и некоторых мифических персонажей (Ликург и др.) он возводил к различным наименованиям волка [Eliade, 1972]. С данными выводами соглашается болгарский ученый И. Маразов, приводя в подтверждение дополнительные данные: «Город даков – Кандавия также является “волчьим” топонимом. У фракийской героини *Харпалике* прозрачное по своей функциональной сущности имя – “Крадушая волчица”» / *Градът на даките Кандавия също е “вълчи” топоним. Тракийската героиня Харпалике носи съвсем прозрачно по отношение на функционалната си същност име – “Траблива вълчица”* [Маразов, 1992; Marazov, 2005]. В контексте данного вопроса исследователь отмечает: «Как мы видим, в индоевропейской модели инициации в качестве “волков” выступали молодые воины. <...> В бронзовых табличках из Горно Авланово и Кубрата он (фракийский бог войны Кандаон / *тракийския военен бог Candaon* – Е. К.) представлен как крылатый кентавр, несущий задушенного волка / пса на своих плечах» / *Както вече видяхме, в индоевропейския инициационен модел като “вълци” са били означавани младите воини. <...> В бронзовите матрици от Горно Авланово и Кубрат той е представен като крилат кентавър, носещ удушения вълк/пес на раменете си* [Маразов, 1992]. Славянский волхв Всеславович превращался в волка после того, как вся его дружина засыпала [Иванов, 1982; см.: Маразов, [http:// ebox.nbu.bg/apl2010/index.php?p=10](http://ebox.nbu.bg/apl2010/index.php?p=10)].

Образ волка связан с определенным символическим рядом ассоциаций, неизменно повторяющимся в разные времена и у разных народов, в том числе и не имеющих общей праистории. Это общность образов волка и собаки, отчетливо проявляющаяся связь хтонического зверя – волка с солнцем или солнечным божеством, роль волка – собаки как посредника между небесным и подземным миром, а также проводника в загробном царстве.

Чаще всего повторяется такая символика, как волк-покровитель (воинских сообществ или народов), а также волк-прародитель. В патриархальных обществах его образ стал тесно связываться с ролью жениха или похитителя женщин, и, соответственно, насыщался эротической символикой. Со временем в ряде культур волк начинает ассоциироваться с преступником, разбойником из дикой глуши [Бедненко, <http://nentis.itersuum.ru/mythology/wolf.html>].

Образ волка-зверя связан с темнотой, мраком, подземным миром. В сочетании же с его охотничьими навыками выслеживания и преследования он (точнее, и волк, и собака) становится проводником в царстве умерших, в загробном мире. Египетский бог Упуаут, «открывающий пути Дуата» был одним из загробных богов, провожавших умершего в царство мертвых. Его священным животным был волк. Позднее Упуаут стал восприниматься как покровитель караванов на пути через свой город Сиут (Ликополь). Здесь волк предстает проводником путешественников и умерших. Пес же обычно бывал «стражем» от чужих и спутником для «своих». Так, греческая мифология знает пса-стража подземного мира, трехголового Цербера. А трехголовую (или точнее трехтелую) богиню ночных перекрестков и чародейства Гекату сопровождали собаки. Пес-проводник оказался запечатленным на звездном небе. Созвездие Большого Пса известно с древности (примерно с IV в. до н.э., когда его описал Аратус). Самой яркой его звездой является Сириус – «собачья звезда». Таким образом, Сириус был поводырем людей в ночи с древнейших времен и нес на себе символику пса-стража, проводника, охранника. Созвездие Волка называлось еще, по словам известного астролога Бернадет Брэди, «Звездами Умерших Предков», или «Зверем Смерти» [Бедненко, <http://nentis.itersuum.ru/mythology/wolf.html>].

У многих европейских народов распространенным было представление о связи волка с душами умерших предков. Поэтому у славян существовала примета, что, встретив волка, нужно назвать три имени своих мертвых родичей, и тогда волк не тронет. Можно предположить, что данная примета связана с

представлениями об образе волка как проводника в загробном мире. На это указывает и то, что в некоторых заговорах от реальных волков говорится, что волк бывает у мертвых на том свете. В кельтской и в германской мифологии встречаются псы преисподней, сопровождающие владыку мертвых, или просто владыку иного мира [Бедненко, <http://nentis.itorsuum.ru/mythology/wolf.html>].

Волк в славянской культурной традиции мифологизирован. Волком иногда оборачивался даже сам Перун. Белый волк и волк с крыльями как символические образы надежды существуют в культурах различных народов, в том числе в русском зодчестве. Этот образ фигурирует в разные времена у разных народов. Например, в болгарской поговорке – «Ще видиш бял вълк по пладне» («Увидишь белого волка в полдень») надежда возмездия переплетается с угрозой и мстительностью [Дамянова, 2013].

Ученые отмечают, что в прошлом мотивы, связанные с волком-покровителем, были характерны для мифологии индоевропейских народов. По преданию литовцев, князь Гедиминас (начало XIV в.) основал город на том месте, где ему во сне приснился железный волк. Предсказатели истолковали это так, что здесь должен быть заложен стольный город. Археологические материалы свидетельствуют о том, что генетические корни обычая закапывания черепа волка под различные строения, бытовавшего у волжских булгар, уходят в глубокую древность. При раскопках жилища людей верхнего палеолита на стоянке в Бердыж Гомельской области были обнаружены кости волка (датировка: около 23 тыс. лет до н. э.). Еще более древние следы преднамеренного захоронения черепов волка обнаружены у входов в оба помещения жилища в пещере Лазарь во Франции [Илимбетова, <http://vatandash.ru/index.php?article=1243>].

По приводимым учеными сведениям, интерпретация встречи с волком как доброго предзнаменования имела место у белорусов, русских, французов и немцев [О культе волка., <http://turan1.mylivepage.ru/wiki/854/399>]. Связь волка с Богом отражается в фольклоре и верованиях народов Юго-Восточной Европы. Дан-

ный момент присутствует и в осетинской легенде, в которой Бога представляют на белом коне либо стариком, вокруг которого волков видимо-невидимо [Веселовский, 1883, с. 333].

На основании анализа летописей и содержащихся в историографии данных о культе волка у древних славян, Р. А. Рабинович сделал вывод о том, что «в большей степени реликты таких представлений сохранились у южных и западных славян, слабее – у восточных. Можно предположить, что чем раньше, тем сильнее и у восточных славян были эти представления». В качестве примера он отмечает, что в «Повести временных лет» волк упоминается 5 раз. В наиболее ранних памятниках восточнославянской (древнерусской) культуры содержится наибольшее число сюжетов, связанных с тотемическими представлениями о волке и ликантропией [Рабинович, http://vesti-kuranti.narod.ru/Volki_Russkoy_letopisi.html].

В мифологиях индоевропейских, урало-алтайских, китайских и других народов волк выступает в роли священного животного, божества. Ученые отмечают, что довольно близкие воззрения на волка существовали и у славян, но при этом они подчеркивают, что корни данного явления различны. Так, почитание волка славянами связывается С. А. Токаревым с тем, что он был наиболее опасным животным [Токарев, 1957, с. 46; Воин и Волк-Пёс http://www.berl.ru/article/2z2/4nog/mifolo/voin_i_volkpec.htm]. Кроме того, согласно выводам Л. И. Егоровой, если у славян мужская символика проявляется через восприятие волка как «чужого», то у тюрков он имеет значение сына, кровного родственника [Егорова, <http://www.aumakh.ru/index.php>].

Данную характерную черту славянского фольклора (устойчивая символика волка как «чужого», «инородца») отмечали и другие специалисты. С этим связана широко распространенная брачная символика, восходящая к умыканию невест молодыми воинами. Среди многочисленных свадебных обрядов и поверий, связанных с волками, особое внимание ученых привлек следующий: «В Боснии группа молодежи, называемая вукови (волки), имитирует нападение на дом жениха, в котором молодые про-

водят первую брачную ночь. “Волки” стучат в кровлю, воют по-волчьи и кричат...” [Гура, 1995а, с. 412].

В разных культурах представления о волке ассоциируются с пересечением границ, различными пограничными и переломными периодами или моментами. Например, переход от осени к зиме, а от зимы к весне. К этому времени относится обычно и разгул волков, и, соответственно, частота обрядов против них и оберегов. Чтобы предохранить скот и домочадцев от волков, соблюдали ряд ритуальных запретов: не давали ничего взаймы при первом выгоне скота на пастбище, в ночь перед масленицей соблюдали половое табу, на святки не пряли, запрещено было также передавать после захода солнца орудия ткачества и т. п. У восточных славян поездка к венчанию и с венчания на свадьбу тоже была переломным моментом, связанным с возможностью превращения всего свадебного поезда в волков [Бедненко, <http://nentis.itersuum.ru/mythology/wolf.html>].

С той же предохранительной целью соблюдали запрет на употребление имени волка. Вместе с тем у древних славян имел место обычай давать языческое имя ребенку, называя его волком. До XIV–XV вв. у славянских народов в среде военно-служилой знати, например, у украинского и белорусского боярства, среди так называемых некалендарных имен, употреблявшихся параллельно с христианскими, сохранились такие имена, как Волк, Волчок и т. п. [Балушок, 1996, с. 97]. Считалось, что это обеспечивает покровительство «хозяина имени», то есть оно служило своего рода оберегом. Подобный обычай существовал и у скандинавов, у которых известны такие имена, как Ульв – «волк», Лейдолльв – «ведущий волк», Модолльв – «храбрый волк», Раудулльв – «рыжий волк», Снеулльв – «снежный волк», Тьостолльв – «упрямый волк», Виголльв – «сражающийся волк», Эндолльв – предположительно «волк-противник» и наконец, Арнольв – «волк орла» [Бедненко, <http://nentis.itersuum.ru/mythology/wolf.html>].

В мифах, фольклоре и волшебных сказках европейских народов волк имеет двойственную символику с преобладанием негативной оценки – олицетворяет коварство и жестокость,

храбрость и победу, это враждебный человеку образ. В период средневековья в результате христианского влияния волк стал символом ереси, зла из-за его свирепости, хитрости, прожорливости и алчности. В Библии волк олицетворяет дьявола, угрожающего верующим. Кроме того, волкам уподобляются лжепророки, несправедливые правители и судьи как лица, наиболее опасные для народа. Как высший символ свирепости волк противопоставляется христианством ягненку, агнцу – символу кротости и непорочности [Похлёбкин, http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/pohl/10.php; Волки, URL: www.witch.mirror.ru/Mif/zveri/wolf_mael.htm].

В сказках древних славян волчий пастырь выступает в той же роли, что и Святой Егорий в народных верованиях [Николаева, Сафронов, 1999, с. 117]. С принятием восточными славянами христианства волк стал спутником Егория Победоносца на белом коне, борющегося со змеем. Так, по своей иконографии это типично солнечное божество. Вместе с тем, в историографии довольно хорошо освещен образ волка как посредника между миром живых и умерших, между существами подземного мира и обитателями неба. В христианских культурах это проявляется как двойственная природа происхождения волка: создает волка черт, а оживляет – Бог. Похищение и съедание скота волком у славян зачастую воспринималось как законная жертва св. Егорию, лешему или даже Христу. Считалось также, что волки поедают чертей по велению Бога [Бедненко, <http://nentis.itsuum.ru/mythology/wolf.html>]. Сюжет о том, что «волки уничтожают или устрашают нечистую силу: черт боится волка, по велению Бога волки истребляют чертей...», встречается в фольклоре всех славянских народов [Гура, 1995б, с. 103; Гура, 1995а, с. 413-417].

Таким образом, приведенные в историографии данные говорят о том, что культ волка был широко распространен не только у тюркских и монгольских народов, но и у других народов Евразии, где также особо подчеркивалась его сакральность. Исключительное положение волка отражается как в тюркских этногене-

тических мифах, так и в распространенности «волчьих братств» кочевников на территории Евразии [Иванова, 2012].

Выявленные учеными аналогии в культуре волка у народов Центральной Азии с верованиями индоевропейских народов на этом не исчерпываются. Но, по убеждению М. А. Харитонова, «для того, чтобы говорить о генетической связи с этими народами, недостаточно оснований». Скорей всего, считает он, «можно говорить о преобладании типологической связи, подкрепленной более поздними контактами» [Харитонов, 2]. По мнению академика В. А. Гордлевского, сказания о священном волке «легко могли быть занесены из Азии в Европу кочевниками; они же повлияли на сложение европейского средневекового эпоса» [Гордлевский, 1947, с. 330]. Отметим, что у славян волк выступает в качестве посредника между хтоническими существами подземного мира и обитателями неба, будучи способным общаться и с теми, и с другими.

2.2. Мифологические представления об оборотнях

У германцев, славян, литовцев, у романских и других народов была широко распространена вера в оборотничество – превращение человека в волка. Считается, что позже на этой почве развилась своего рода душевная болезнь – ликантропия – род сумасшествия, в котором больным кажется, что они обращены в волков [Словарь иностранных слов русского языка].

Облачение в шкуры животного – широко распространенный сюжет в фольклоре многих народов мира. Переодевание в шкуру тотемного животного-предка, а в качестве такового волк выступает не только у тюрков, но и во многих мифологиях Северо-Западной и Центральной Евразии [Иванов, 1991, с. 242], привело к рождению мотива оборотничества. В европейской мифологии вервольф – человек-волк (человек, по ночам облачающийся в волчью шкуру и нападающий на людей и скот). Здесь мы сталкиваемся с еще одной ипостасью волка – не только как родоначальника племени, но и как предводителя боевой дружины. Оба

этих представления о волке присутствуют в тюркских обрядах посвящений. В индоевропейской и тюркской мифологиях войны представлялись в виде волков [Серебрякова, 1992, с. 77]. Связано это представление о волках-воинах с тем, что, согласно традиционному мировоззрению, находящиеся в походе, на охоте, присутствуют в ином мире – мире предков, в качестве которых почитался и волк. Поэтому войны в походе уподоблялись ушедшим в инобытие, то есть предкам.

Представления и поверья о людях-оборотнях были распространены повсеместно. По мнению С. А. Токарева, «идея оборотничества вообще приурочивается обычно к тому животному, которое в данной стране служит предметом почитания, представляя особую опасность для человека» [Токарев, 1957, с. 45]. У народов Северной Америки и Северной Азии – это медведь, в Южной и Восточной Азии – тигр, в Африке – леопард, в Южной Америке – ягуар, у народов Европы – волк [Соколова, 1972, с. 99]. Веру в оборотничество породила распространенная в прошлом у всех народов вера в родство человека с животными, в близость животных к людям (понимают человеческую речь, все слышат и пр.) [Соколова, 1972, с. 98].

Аналогичные представления о превращении человека в волка (вера в волков-оборотней) были зафиксированы у всех европейских народов. Людей, заподозренных в оборотничестве, сжигали на кострах как колдунов [Соколова, 1972, с. 103-104]. В славянских и балканских представлениях, проявляющихся и в фольклорной традиции, распространены верования в оборотней типа волкодлаков (вурдалаков), литовских вилктаков и др. Герой-родоначальник или вождь дружины называется иногда волком (осет. *Wærxæg*, родоначальник нартов) или имеющим «голову волка» (ср. прозвище грузинского царя Вахтанга I Горгослани, от перс. *gurgsâr*, букв. «волкоглавый») или «тело (живот) волка» (герой древнеиндийского эпоса «Махабхарата» Бхима) и т. д. [Иванов, 1991, с. 242].

Вера в ликантропию и обряды, составной частью которых являлось переодевание в волчьи шкуры и имитация поведения

волков, были наиболее распространены в Карпато-Дунайско-Балканском пространстве. Эти факты позволили ученым высказать предположение о том, что «инициационные ритуалы, связанные с уподоблением волку молодых воинов, восходят к периоду не только этноязыкового, но и территориального единства славян, то есть восходят к “дунайскому” периоду истории славян – V–VII вв.». В этот период в славянской среде еще продолжали существовать комплексы ритуального превращения в волка. «“Разбежавшись” после “дунайского” эпизода по своим современным “национальным квартирам”, славянские народы в разной степени сохранили свидетельства тотемических представлений о волке» [Рабинович, http://vesti-kuranti.narod.ru/Volki_Russkoy_letopisi.html]. Собранные М. Элиаде данные свидетельствуют о том, что связанное с воинами-“волками” верование в ликантропию, оборотничество присутствует в фольклоре всех славянских народов [Элиаде, 1991, с. 106].

Интерес представляют сведения, приведенные в одной из работ В. А. Гордлевского: «Епископ Кремонский Лиутпранд (X в.), ездивший послом к византийскому императору Никифору II Фоке, заметил о болгарском князе Баяне, сыне Симеона, что он мог превращаться в волка и в любое животное» [Гордлевский, 1947, с. 331]. Кроме того, в болгарских и сербских эпических песнях юнаки¹, отправляясь в бой, надевали шапку или накидку из волчьей кожи. Высушенное волчье сердце носили как амулет, так как оно придает храбрости [Гура, 1995а, с. 417]. Об этом же свидетельствует обрядовое переодевание в волчьи шкуры у южных и западных славян [Иванов, 1991, с. 242].

В работе Р. А. Рабиновича «“Волки” русской летописи» исследуются тотемические представления о волке в религиозно-мифологических представлениях древних славян. По высказанному им предположению, «название “вильцы” у балтийских славян является оригинальным самоназванием, восходящим к тотемическим истокам, в частности, к существованию тайных воинских

¹ Юнак – герой эпоса у южных славян, борец против турецких завоевателей.



Аутентичный римский легион (реконструкция).
Фото из архива Е. Н. Квилинковой (г. Бургас, 13 июля 2014 г.).

союзов молодых людей, ритуально перевоплощавшихся в волков и поведению волков подражающих, известных среди других индоевропейских народов. Название же “вильцы” – “ульцы” (“уличи”), – заключает он, – означает слово “волки”. Это название является самоназванием, восходящим к тотемическим представлениям ряда славянских племен о волке». Приведенные им материалы свидетельствуют о распространении в славянской среде в период раннего средневековья института «воинских братств» – объединений молодых воинов, совершавших инициационные обряды ритуального перевоплощения в «волков», подобных «братствам» воинов – «волков» у других индоевропейских народов – даков, греков, германцев и др. Анализ представленных в славянских летописях сюжетов, по его мнению, скорее свидетельствует о ритуально-магической практике ритуального превращения в волка, чем о представлениях о волке как тотемном родоначальнике племени [Рабинович, http://vesti-kuranti.narod.ru/Volki_Russkoy_letopisi.html].

Оборотничество приписывается обыкновенно мужчинам, реже – женщинам. Предполагается, что это связано с ритуальным переодеванием в волка и отождествлением с ним во время инициаций в мужском братстве.

К волку многие народы относились с суеверным страхом. Особый интерес представляет «ликантропия» – превращение людей в волков с возможностью возвращения человеческого облика. Такие поверья широко распространены у русских, украинцев, белорусов, поляков, болгар. Самые ранние сведения о ликантропии сообщает Геродот, описывая нравы невров (праславян, живших на территории современной Белоруссии и северной Украины): «Эти люди (негры), по-видимому, оборотни. Ведь скифы и эллины, которые живут в Скифии, говорят, что раз в год каждый невр становится волком на несколько дней и затем снова возвращается в прежнее состояние» [см.: Народы нашей страны..., 1982; Рыбаков, 1987].

Характерны в этом отношении поверья белорусов о колдунах-оборотнях: «Есть такие особые чаровники, которые могут обра-

щаться в волка и производить опустошения. Такого волка нельзя ни убить, ни поймать». Перед обращением в волка колдун в каком-нибудь уединенном месте вбивает в землю пять осиновых кольев, но так, что два колышка служат подобием передних ног, два других изображают задние ноги, а пятый – хвост. Прыгая вперед через все колышки, начиная от заднего, он становится волком. Когда же он желает вновь принять свой человеческий образ, он опять прыгает через те же пять колышков, но в обратном порядке, задом наперед. «Стоит только предупредить эти прыжки, вынув все колышки, и перевертень (оборотень) навсегда останется волком. Если же только не успеют вынуть все, а останется один и более колышков, то перевертень навсегда останется с волчьими членами» [Шейн, 1902, с. 253]. Крестьяне верили в реальность превращения колдуном в волков новобрачных, не пригласивших его на свадьбу, или всех участников свадьбы. Считалось, что колдун превращает человека в волка на определенный срок, когда он истекает, тот снова превращается в человека; его отличительная черта – сросшиеся брови и красные глаза. Волкодлаки находятся в подчинении у настоящих волков и выполняют их указания [Соколова, 1972, с. 105].

Сведения об оборотничестве не «военном», а, так сказать, «бытовом», в изобилии представлены в работах собирателей славянского фольклора. К нему прибегали колдуны, чтобы превратить другого человека в волка или чтобы обернуться зверем самому. Для того чтобы заколдовать человека, колдуны использовали специально изготовленный напиток из трав, над которым произносили заговор. Другим способом было «опоясывание ремнем», при котором на человека накидывали некий поясok и тот превращался в хищного зверя. Существовало поверье, что после превращения в волка человек постепенно теряет свою человеческую сущность, как бы перестает ее осознавать. Считалось, что обратиться в волка самому можно ударившись о землю (Мать-Земля дает силу), кувыркнувшись через 12 ножей, а также с помощью чародейных мазей из трав [Бедненко, <http://nentis.itorsuum.ru/mythology/wolf.html>; <http://ec-dejavu.ru/w/Wolf.html>].

В оборотничестве символически значимыми являются два момента: превращение человека в волка и обратное превращение. Верили, что если снять заговоренный пояс с оборотня или если тот сам порвется, тогда он опять становится человеком. Если же во время кувыркания оборотня через нож вынуть воткнутый в пень нож, то тот волк так человеком и не станет. Кроме того, согласно народным воззрениям, существуют природные оборотни-волки – волкодлаки, которые таковыми рождаются. Их различают по шерсти на загривке и по другим признакам [Бедненко, <http://nentis.itorsuum.ru/mythology/wolf.html>].

Представления об оборотничестве связывались с определенными временными рамками – зимними праздниками; сведения о них сохранились и в народном календаре. Так, у восточных славян разгул волков, так называемые «волчьи праздники» (и нечистой силы при христианстве) приходился на ноябрь – декабрь, когда совершали различные магические обряды с целью предохранения от волков. Продолжительность этих праздников не превышала девяти дней. Считалось, что в середине зимы волки собираются в стаи. У южных славян «волчьи праздники» приходились как раз на дни от Рождества до Крещения, на «некрещеные дни». И в первые три дня февраля, на День св. Трифона, окончательно праздновали завершение разгула волков.

Именно к этому временному осенне-зимнему сезону у многих народов Европы (в том числе у южных и западных славян) был приурочен ритуал переодевания в волчьи шкуры или хождение с чучелом волка (ср. чеш. *vlèi měsíc*, латыш. *vilka mčnesis* – названия декабря – букв. «волчий месяц», аналогичные названия известны и в других европейских традициях). У восточных палеоазиатов (камчадалов, коряков) сохранялся «волчий праздник», совершавшийся в связи с охотой на волка и представлявший собой обрядовое соответствие мифам о волке [Иванов, 1991, с. 242; Волк, http://enc-dic.com/enc_myth/Volk-1162.html]. (Подробнее о «волчьих праздниках» у балканских народов см.: главу IV.)

Образ волка довольно широко представлен в различных играх карачаевцев и балкарцев, а также в их обрядах и ритуалах. У се-

верокавказских народов сохранилась вера в оборотней-людей, способных превращаться в волков: вайнахи называли их *елбыс*, адыги – *удды*, карачаевцы и балкарцы – *обур*. Считалось, что оборотнем мог стать человек, нарушивший общественные и религиозные нормы. Среди этих народов были довольно распространены поверья о женщинах, превращающихся в волчиц [Текеева, <http://www.elbrusoid.org/articles/poznat/387271/>].

В Средней Азии представления об оборотничестве претерпели влияние ислама. Так, по узбекской легенде, в волка может быть превращен человек, проклятый святым. Аналогичное наказание за грехи накладывает Бог и в армянских поверьях, согласно которым такой человек днем принимал человеческий облик, а ночью бродил вместе с волками, пожирая трупы и похищая детей. Считалось, что такое наказание накладывалось на семь лет [Харитонов, 2].

В качестве сравнительного материала, способствующего более полному пониманию культа волка и представлений об оборотничестве, приведем данные о традициях и обрядах тюркских и монгольских народов, содержащиеся в работе М. А. Харитонова. Он отмечает, что обрядовое значение, целью которого, вероятно, также была защита от волков, имели в древности и коллективные конные игры, включавшие реальную, но с рядом условий, охоту на волка или ее имитацию. Так, у кыргызов игра «кок берю тарт» (букв. «волкодрание») была разновидностью известного «кокпар», но в ней объектом была не туша козла, а живой волк, пойманный, снова отпущенный в степь и преследуемый джигитами аула. У казахов игра «кыз-берю» (девушка-волк) была одним из вариантов распространенной игры «кыз-куу» (догони девушку), в которой всадница, преследуемая джигитами, изображала волчицу, а они – пастухов. У башкир игра «кук-буре» (серый волк) возникла в X–XI вв. и известна под названием «козлодрание». Большая часть пиршеств у бурят сопровождалась состязаниями и плясками, суть которых состояла в подражании животным (например, *шона-наадан* – волчья пляска). По мнению ученых, эти пляски имели магическое значение. У бурят также известна по-

пулярная детская игра «волки и табуны», в которой играющие имитируют охоту волка на табуны лошадей [Харитонов, 2].

Пережитки этих представлений, как можно видеть из приводимых М. А. Харитоновым сведений, обнаруживаются и в свадебных обрядах бурят. Так, на свадьбе обязательным ритуальным предметом считалась шуба замужней женщины из рода жехниха, но у верхоленских и кудинских бурят могли использовать одеяние наподобие юбки из шкуры волка или шкуру с головы волка. В коллекции петербургского Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) хранится шапка из шкуры, снятой с головы волка. Судя по сопроводительной надписи, она была свадебным ритуальным убором. По мнению ученых, это связано с почитанием волка как родового тотема у некоторых групп бурят, пережитки которого в XIX в. сохранялись и выражались в обязательном присутствии шкуры волка у родовых онгонов в свадебных ритуалах верхоленских бурят и в использовании шкуры тотемного животного в одежде [Харитонов, 2].

Оборотничество в ранний период у многих народов понималось как ритуальное платье, которое можно надеть и скинуть или одолжить другому. Оно не несло положительной или отрицательной окраски и воспринималось как должное. По всей видимости, вера в оборотничество у народов Центральной Азии существовала на переходном этапе от родоплеменного строя к военной демократии и ранней государственности. И это нашло отражение больше в эпическом творчестве, чем в традиционных верованиях этих народов, где только шаман может превращаться в волка, да и то в другом мире [Харитонов, 2].

Пережитки представлений об оборотничестве шамана сохранились в ритуальной одежде и поведении. Шаманский костюм почти у всех народов Сибири первоначально воссоздавал образы зверя или птицы. У одних народов преобладали черты первого, у других – второго существа. Образ зверя ярче был отражен в костюмах центральных якутов, забайкальских эвенков и, частично, бурят. Шаманская корона (майхабши) у бурят иногда из-

готавливалась из кожи с головы волка. Так, шаманы Шаралдаева рода носили накидки из серых волчьих шкур, что отразилось в шаманских призываниях этого рода. Волк был главным духом-помощником бурятского шамана. Духи-помощники шамана в образе волка известны у различных народов. Качинцы верили, что волк стережет шамана, когда тот летает по тем или иным краям. Якуты считали, что к «великим шаманам их духи приходили в образах разных зверей, в том числе и превратившись в волка». У некоторых карахальских шаманов среди духов-помощников было семь волков. У хакасов дух в образе волка относился к черным духам, а у эвенков волк считался духом-помощником верхнего мира. Дух-помощник шамана в образе волка был также у чукчей, нивхов, нанайцев, ненцев и т. д. [Харитонов, 2].

Таким образом, представления о человеке-волке обнаруживаются в самых различных традициях, так как у многих народов волк считался священным животным. Анализируя образ волка, можно выделить два направления в формировании связанных с ним представлений. С одной стороны, волк воспринимался как помощник, которому впоследствии были приписаны сакральные черты. Это было отчасти связано с процессом его domestikации, а также с рядом природных характеристик, которые в ходе взаимодействия с человеком воспринимались как характеристики охотника. С другой стороны, волк выступал противником, конкурентом в охоте, что привело к формированию представлений о волке как о хтоническом существе.

3. О «ВОЛЧЬИХ» ОБЕРЕГАХ В НАРОДНОЙ МЕДИЦИНЕ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ

На основании представленного в работах ряда ученых этнографического материала (М. А. Харитонов, Ф. Ф. Илимбетов, А. Ф. Илимбетова, М. Н. Серебрякова, Й. Калафат, В. В. Иванова и др.), относящегося к исследуемой тематике, можно говорить о том, что у многих тюркских и монгольских народов, с одной стороны, волк выступал как охранитель и покровитель вообще, а с другой стороны, атри-

буты тела волка широко использовались в народной медицине (шкура, зубы и кости, мясо, сухожилия, желчь, молоко и пр.), а также служили талисманами.

К помощи волка, его отдельным частям и изображениям прибегали при различных обстоятельствах. Как мы отмечали ранее, обычай закапывания черепа волка под различные строения бытовал еще у волжских болгар. По старинному чувашскому обряду, при основании деревни зарывали волка [Илимбетова, <http://vatandash.ru/index.php?article=1243>; О культе волка., <http://turan1.mylivepage.ru/wiki/854/399>]. Аналогичного содержания ритуалы, связанные с охранной магией, направленные на защиту семьи от болезней, наговоров, клеветы и пр., совершали у узбеков, башкир и других тюркских народов. От злых духов, болезней и наговоров под порог дома или в фундамент закапывали волчью голову, клык, челюсти, когти; высушенную волчью лапу клали на дверную подушку. Считалось, что эти обряды предотвращают беду, приносят благополучие, богатство и счастье [Илимбетова, 2005, с. 381-382; Гаджиев, 1991, с. 105; Соколова, 1972, с. 115; Денисов, 1969, с. 107-108; Илимбетов, 1971, с. 224-226; Воин и Волк-Пёс, http://www.berl.ru/article/2z2/4nog/mifolo/voin_i_volkpес.htm]. У турок на дерево вешали волчью голову, чтобы оберегать огород или виноградник [Kalafat, 2005a, с. 461-475].

Согласно приводимым М. А. Харитоновым данным, особую значимость охранной функции придавали зубам волка, отчасти его когтям – другому атрибуту хищности. Более всего в лечебной магии использовали зубы волка (отдельно или вместе с челюстями, всем черепом, пастью, высушенной шкурой и пр.). Древность их употребления, отмечает исследователь, подтверждается археологическими находками.

Так, на территории Казахстана в погребениях эпохи бронзы (в слоях Саркела и Правобережного Цимлянского городища) археологи обнаружили «волчьи» амулеты – зубы хищных животных, в том числе зубы и поясные косточки волка). Считалось, что подобные амулеты ограждают людей от разных бед, болезней, «испуга», помогают при трудных родах и охраняют новорожден-

ного. При этом употребляли все: шкуру волка, его кости, мясо, сухожилия, желчь, молоко и прочее [Чоротегин, 1995, с. 83]. Казахи верили, что «волчьи» амулеты помогают от болезней скота. Так, при ягнении первой овцематки в отаре обязательно совершали обряд доения: пастух доил ее на волчий череп, после чего этот череп постоянно хранили под крышей кошары как средство защиты овцематок от глаза и злых языков, являющихся, по народным представлениям, причиной мастита. Хорошим средством от сибирской язвы и оспы считалось нападение на заболевшую отару стаи волков, для ее защиты от хищников не принималось никаких мер, верили, что таким образом можно изгнать злых духов, вызвавших болезнь [Харитонов, 2].

По поверью русских охотников Восточной Сибири, шкуры белых и черных волков приносили их обладателю всевозможное благо: «...что хозяин и богат-то будет, и скот-то у него не будет падать, и хлеб-то хорошо станет родиться...» [Харитонов, 2].

У турок волка называли спасителем жизни (*can kurtarıcı*) [Beydili, 2005, с. 352-353], поэтому оберегом служил мотив «волчьей пасти» и «волчьих следов» на текстиле и коврах [Erbek, 2002, с. 158]. Аппликационные узоры «буре табан» (след волка) на платьях и передниках башкирских женщин Курганской области и скульптурная фигурка волка в конце цепи на ручке ковша для кумыса, вырезанного из цельного куска дерева, выполняли роль оберега. Магические свойства приписывали изображениям волка скифы и родственные им савромато-сарматские племена. По мнению археологов, многочисленные изображения волков на женских украшениях, оружии и конском снаряжении у кочевников Евразии имели утилитарное значение – они должны были оберегать женщин, делать воина и его боевого коня неуязвимыми и т. д. [О культуре волка., <http://turani1.mylivepage.ru/wiki/854/399>]. В кыргызской национальной культуре один из наиболее популярных видов техники шивания называется «бору коз» – волчий глаз, что имеет глубокий символический смысл [Назаров, Алиева, Юнусова, 2005, с. 391].

Доказательства значимости образа волка содержатся в том, что у башкир большинство поверий о волке связано с роженицей и стремлением сохранить младенца. Так, новорожденного пеленали на некоторое время в волчью шкуру или же пропускали через разинутую пасть волчьего черепа. Чтобы оградить детей от злых духов и предохранить от лихорадки, холеры, сглаза и т. п., на них надевали ожерелье из волчьих клыков. К детской колыбели подвешивали волчью пасть, зубы и когти, лоскутки волчьей шкуры, а также пришивали обереги на спину и плечи одежды – они и поныне являются атрибутами одежды и детей, и взрослых. В качестве лекарственного средства от различных болезней (при краснухе, нарывах, грудных болезнях, при бешенстве, кашле и др.) использовали волчью желчь, которой непосредственно натирали тело ребенка и взрослых людей. При кашле желчь давали пить больному, смешивая ее с водой. В качестве средства от бесплодия бездетные женщины носили за пазухой высушенный половой орган волчицы, зашитый в тряпочку; закапывали под порог дома волчью голову. С целью способствовать наступлению беременности женщину пропускали через волчью губу, которую предварительно сильно растягивали и высушивали [Илимбетова, 2005, с. 381-382; Гаджиев, 1991, с. 105; Соколова, 1972, с. 115; Денисов, 1969, с. 107-108].

Аналогичные представления и обычаи существовали у самаркандских узбеков, например, поверье о том, что ношение с собой полового органа волчицы способствует деторождению. Для облегчения родов на постель роженице клали волчью жилу, надевали на руку или привязывали волчью челюсть, лапу или зуб, давали раствор порошка высушенного волчьего сердца. Вместе с тем волк в поверьях узбеков, в целом, выступает также как охранитель и покровитель. Амулеты и обереги из костей, зубов, когтей, частей шкуры или отдельных органов (губы, нос, половые органы и др.) волка широко использовались в защитной магии, в народной медицине [Потапов, 1958, с. 135-142; Воин и Волк-Пёс http://www.berl.ru/article/2z2/4nog/mifolo/voin_i_volkpec.htm]. Буряты верили, что злые духи боятся волка, и поэтому, чтобы

уберечь новорожденного, заворачивали его в волчью шкуру. Аналогичные поверья существовали у кыргызов и других тюркоязычных народов [Харитонов, 2].

По народным воззрениям карачаевцев и балкарцев, волк является злейшим врагом всякой нечистой силы, злых духов. Больного ребенка лечили протаскиванием под пастью или под шкурой волка. После этого к люльке подвешивали кусочек шкуры и косточку из волчьей пасти, просверленный волчий альчик (суставная кость, «бабка»); заплетали из волчьей шерсти косички и вместе с просверленной волчьей косточкой и когтями привязывали к перекладине колыбели [Текеева, <http://www.elbrusoid.org/articles/poznat/387271/>].

У турок сошедшего с ума ребенка для излечения проводили под волчьим черепом или челюстью. Ту же процедуру совершали для продления ребенку жизни [Beydili, 2005, с. 352-353]. Для защиты от демона Ал под подушку клали кусок волчьей шкуры [Kalafat, 2005a, с. 461-475]. В сельских районах Юго-Восточной Анатолии повитухи используют череп волка, в котором они моют детей, «ударенных сороковицей» (*kirk basması*) [Kalafat, 2005a, с. 461-475]. Волчий череп, а также волчий глаз используются и во время празднования сороковин – их держат над ребенком в бане во время проведения обрядов [Серебрякова, 1992, с. 79]. Для охраны ребенка в семье, где часто умирают дети, новорожденного протаскивают сквозь отверстие в волчьей шкуре на месте пасти или через растянутую пасть [Серебрякова, 1980, с. 175; Серебрякова, 1992, с. 80].

Высокий статус волка в традиционных представлениях турок обуславливает его важную роль в охранительной магии [Çoğulu, 2006, с. 138-141, 152-153]. Поскольку он считается главным защитником, волчьи зубы (в основном клыки), когти, кости, глаза и кусочки шкуры, вырезанные со спины, широко применяются в качестве оберега от сглаза (*nazarlık*). Обычно их носят при себе, в кармане или на шее, кладут под подушку или подвешивают к колыбели [Гордлевский, 1962, с. 323; Льюис, 2004, с. 110; Серебрякова, 1992, с. 77; Araz, 1995, с. 83, 175; Beydili, 2005, с. 111, 352-

353; Erbek, 2002, с. 158, 124-125; Kalafat, 1995, с. 67]. Волчий глаз или его изображение используют как талисман от сонливости [Серебрякова, 1992, с. 80] и как лекарство для улучшения зрения [Beydili, 2005, с. 353].

В представлении кыргызов *бёрю* выступал как защитник людей от болезней, несчастий, всякого зла. Шкура и отдельные части тела волка (зубы, коленные косточки, желудок, желчь, сухожилия и др.), а также слюна использовались в самых различных целях: в качестве амулета, оберега от злых духов, сглаза, при лечении болезней и т. д. [<http://www.welcome.kg/ru/kyrgyzstan/culture/lkjhb/>].

Следует отметить, что части тела волка использовались не только в качестве оберегов и амулетов, но и в пищу – с лечебной или ритуальной целью. Так, у горцев Кавказа существовал обычай давать съесть ребенку сердце или печень волка, чтобы он рос сильным и отважным. Язык, желудок, экскременты, глотка и шерсть волка использовались в тибетской медицине. У тувинцев, например, ноздри волка применялись в качестве оберегов. У тувинцев-сойотов мясо волка не употребляли в пищу; печень волка использовали как лекарство при сифилисе, а язык – как лекарство от прыщей на языке [Харитонов, 2]. Употребление человеком в пищу волчьей печени связано с воззрением о том, что он приобретает особые качества, необходимые при излечивании животных [Kalafat, 2005a, с. 461-475].

Одним из распространенных способов охраны ребенка у многих тюркских народов является наречение «волчьими» именами. (Подробнее см.: Глава III, параграф 5.) Такие имена носили магико-охранительный характер. Существование данного обычая может быть объяснено стремлением родителей придать ребенку силу или покровительство этого зверя, воспринимавшегося в прошлом как тотем.

Помимо «волчьих» амулетов, обеспечивавших здоровье людей и скота, сохранение потомства и благополучие всего хозяйства в целом, ряд оберегов изготавливали с целью предохранения от самого хищника [Иванова, 2012]. У казахов существовал та-

кой обычай: чтобы сберечь овец, перед стойбищем выставляли голову волка [О культуре волка., <http://turan1.mylivepage.ru/wiki/854/399>]. Согласно народным представлениям, волк как агрессор получал своего рода санкцию от самого Бога. Несмотря на такое смирение перед волей Аллаха, стадо у турок все же подвергали магическим способам защиты. Например, при выпасе скота колдун (*cinci*) проводил магический ритуал связывания волку пасти (*kurdun agızını baglamaa*). Дома на полу у очага джиджи, повелевающий всеми джинами, символически очерчивал пастбище. Он рисовал прямоугольник, в углы которого вписывал топографические названия рек, гор, камней и прочих объектов, ограничивающих пастбище. Джиджи делал амулет, заворачивал его в семь слоев клеёнки, три слоя ткани, опускал в расплавленный воск и в пятницу после намаза вешал там, где ночуют или проходят животные. Считалось, что, пока животное находится в обозначенных прямоугольником границах, волк его не тронет. Если же овца выйдет за границы, волк мгновенно ее растерзает [Eyuboğlu, 2007a, с. 76-77; Eyuboğlu, 2007b, с. 237-238; Eyuboğlu, 2004, с. 239].

Пасть волку «завязывали» и прочтением нескольких сур на одном дыхании либо в обратном порядке, открывая и закрывая складной нож с костяной ручкой [Kalafat, 2006, с. 276-277; Серебрякова, 1979, с. 126-127]. Кроме того, верили, что спасти овец от волка помогают различные амулеты (*muska*), например, основанные на силе одного из имен Аллаха – Хафыз («Защитник»). Сам колдун тоже должен быть хафызом, то есть знать Коран наизусть [Eyuboğlu, 2004, с. 227-228]. Во время осеннего кочевья человек или животное, которые шли впереди стада, несли специально изготовленную муску. Этот амулет считался благим (*ugurlu*), и от его обладателя требовалось выполнение благодарственных намазов [Eyuboğlu, 2004, с. 229-230]. По народным представлениям, подобного типа муску могут носить лишь пастухи и только во время выполнения пастушеских обязанностей. Затем амулет необходимо закопать в землю, совершив предварительно покаянный намаз [Eyuboğlu, 2004, с. 323]. Таким образом, человек должен сначала поблагодарить Аллаха за амулет, а затем покаяться в его использовании.

Другой известный у турок способ «завязывания» волку пасти в случае пропажи в горах овец совершали при помощи шерстяной нитки: «Имам берет нитку в руки и, обведя мысленно пространство в несколько верст, говорит: “Ну, я завязал волкам рты!”. После этого он делает на нитке семь узлов и прячет нитку под какой-нибудь большой камень. Когда скотина отыскивается, имам немедленно распутывает на нитке узлы, и заговоренные рты волков разрешаются» [Гордлевский, 1968, с. 88]. Оставить волку пасть связанной таким образом считается огромным грехом (*vebal*) [Kalafat, 2007; Kalafat, 2006, с. 278]. Кроме того, отпугивают волков от стада звоном колокольчиков [Çıblak, 2004, с. 112] и кострами, разводимыми летом на пастбищах в горах [Eyuboğlu, 2007а, с. 73-74]. Пугают волка и железными предметами: в случае пропажи барана над очагом подвешивают железные щипцы, магически вызывая в хищнике страх [Гордлевский, 1968, с. 78].

В быту тюркоязычных народов, например, если конь или другое животное отбилась от табуна или от стада, то, чтобы уберечь его от волков, пока оно не найдено, совершали особый обряд. Так, у узбеков-локайцев, у турок-османов были известны молитвы, при помощи которых муллы и имамы «завязывали пасти волкам», после чего те, якобы, не могли тронуть животное. Подобные обряды проводились у многих народов Северного Кавказа. Чтобы волк не сожрал заблудившуюся скотину, проводили обряд «завязывания пасти» (или зубов). Для этого в ступу заталкивали шапку пастуха-подростка и туго затягивали его же поясом. Это означало, что они заткнули камнем глотку волка. После нахождения скотины ступу развязывали и вынимали из нее шапку, «чтобы волк не задохнулся». У хакасов-качинцев известен обычай: волка, убитого недалеко от улуса, ударять всем женщинам этого улуса. Очевидно, обряд был направлен на то, чтобы оградить женщин от нападения волков или испугать уже убитого хищника, или вообще защититься от несчастья [Харитонов, 2].

У карачаевцев и балкарцев существовало множество вариантов обряда завязывания волчьей пасти («*берю аууз байлагъан*»).

Их совершали с целью уберечь скот от нападения волков [см.: Текеева, <http://www.elbrusoid.org/articles/poznat/387271>].

Народы Центральной Азии широко применяли магические приемы для защиты от волка. Например, тибетцы изготавливали из теста и печатали по деревянным матрицам его изображение. Над ними читали мантры, затем их бросали против «врага». Монголы для защиты скота от хищников совершали обряд «огторгуйн ууд хаах». У захчинов для этого брали собачий череп, затем обвязывали его черно-белым шнуром. В глазницу черепа клали замешанное тесто. Затем после чтения заклинания этот череп выносили в северо-восточном направлении и закапывали в землю, обращая его морду на северо-восток. Буряты с наступлением вечера завязывали правый рукав отцовской рубахи, приговаривая при этом: «Закрываем волчью пасть...». В большом котле варили топор – это означало «варим волчью голову», таким образом как бы обезвреживали хищников [Харитонов, 2].

Вместе с тем, в одном из существующих у турок народных воззрений проявляется двойственная природа волка. Считается, что сам волк может являться причиной некоторых болезней. Чтобы вылечить боли в животе, лекарь (*ocaklı*) магически устрашает волка. Он берет скалку и готовится как бы выстрелить ею из специального приспособления для шитья (*pamak atmaa äyi*), устроенного наподобие лука. На все вопросы лекарь отвечает, что бьет татарского волка. Это действие он проводит четырежды, подходя к больному с разных сторон [Akman, 2007, с. 399].

У монгольских народов особые качества – способность излечивать животных, пострадавших от нападения волка, – приписывали представителям родов, ведущих свое происхождение от волка (люди рода *шоно* – волка). Поэтому туда, где находилось раненое волком животное, приглашали человека из этого рода. Он брал в руки ружье, стрелял в воздух и при этом произносил: «Я ведь потомок Шаалы мэргэна – сына волчицы, небесная собака, возьми обратно свои слюни» [Харитонов, 2].

У тюркоязычных народов Кавказа и Южной Сибири части тела волка, в частности волчьих жилы, служили своеобразным

оберегом имущества от воров. Человеку, подозреваемому в воровстве, давали в руки зажженную волчью жилу или заставляли его перепрыгивать через нее, полагая, что если подозрения обоснованы, у вора начнутся корчи, он распухнет и умрет. Когда подозреваемый отрицал факт воровства, а возможности проверить его не было, говорили: «*Къолунга берю сингир берге эдим*» («Дать бы тебе в руки волчью жилу»), настолько велика была вера в ее магические свойства [Текеева, 2012].

При пропаже вещей или скота башкиры сжигали на огне сухожилие волка: это должно было вызвать у вора судороги рук и ног. Обряд сопровождался заклинаниями (*каргау*) [Илимбетова, 1999а]. Аналогичный ритуал существовал и у бурят – обычай клятвы на сухожилии волка: подозреваемого заставляли жечь сухожилие; предполагалось, что у виновного начнутся судороги рук [Соколова, 1972, с. 42]. Согласно приводимым М. А. Харитоновым данным, кызыльцы (этнографическая группа хакасского народа), когда убивали волка, брали жилы со всех ног, спины и волчью голову и все это высушивали. В случае кражи владелец волчьих жил привязывал их к палке и обходил сорок домов. В каждом из них он объявлял, что если не вернут пропажу, то через сорок дней сожжет волчьих жилы. По поверьям кызыльцев считалось, что если у огня обжечь жилы, то, где бы ни находился вор, ему стянет ноги или руки, в зависимости от того, какую часть волчьих жил поджигали: если с передних лап – скрючатся и не будут двигаться руки, если с задних – ноги. Такой же способ наказания непойманного вора бытовал у бурят, якутов, хакасов и др. У аларских бурят клятва давалась путем жжения жил волка; человека, обвинявшегося в воровстве, в доказательство его невиновности заставляли жечь жилы волка. Аналогичные поверья бытовали и у осетин [Алексеев, 1980, с. 41, 51, 53; Харитонов, 2].

В народе существовало убеждение, что волк покровительствует и любовным отношениям. Чтобы разрушить колдовство, связавшее мужскую силу, пара проводила ночь на волчьей шкуре или же молодые опускали пальцы в волчью кровь [Kalafat, 1995, с. 110]. Наряду с этим части тела волка использовали и во вредо-

носной разлучной магии. Считалось, что волчий жир разрушает семейные отношения (в Турции распространено выражение *kurt yagi ara açar* – «волчий жир приносит разлуку»), поэтому волчьим жиром зложелатель обмазывал дверь одного из помолвленных [Kalafat, 2005b, с. 416]. В Мараше, Адьямане и Кайсери особый талисман пишут волчьей кровью на папиросной бумаге. Его кладут под порог дома мужчины. Считается, что после этого он не сможет вступить в связь со своей женой на протяжении четырех лунных циклов [Kalafat, 2005a, с. 466].

У турок известны также пастушечьи игры, в которых используется волчья шкура. Если зимой собаки поймают одного из волков, вошедших в загон, пастухи и деревенские парни сдирают с него шкуру и наполняют ее сухой травой. Один из парней красит себе лицо, прикрепляет бороду из белой овечьей шерсти весенней стрижки, кладет волка себе на спину и ходит по домам, собирая бакшиш [And, 2007, с. 216; Иванова, 2012].

По мнению Л. П. Потапова, в основе описанных у народов старинных поверий и верований, связанных с волком, лежат древние тотемические представления тюркских племен [Потапов, 1958, с. 135-142]. Из приведенного материала следует, что различные части тела волка в качестве амулетов широко использовали как для защиты людей и скота от разных болезней, так и для предохранения от самих хищников.

* * *

Зафиксированные у тюркских народов многочисленные обычаи, обряды и поверья указывают на тотемическую сущность культа волка. В их основе лежат древние представления о волке как о прародителе и предке, заступнике и охранителе людей. В мифологических представлениях многих индоевропейских народов волк является символом предводителя военной дружины.

Представленный в работах исследователей богатый этнографический материал по культу волка у разных народов позволил в общих чертах проследить ход эволюции религиозно-магических и религиозно-мифологических представлений, связанных с про-

мысловыми обрядами и развившихся на их почве. Первоначально это была вера в магию, сверхъестественную силу самого человеческого действия. Но постепенно, по мере общего исторического развития, происходила персонификация этих магических представлений, они все больше принимали форму анимистических (мифологических) образов. То же стало и с культом волка. Данного зверя начинают наделять чудесными свойствами. Этим объясняется возникновение примет о том, что встретить волка в пути – к добру, а также появление разнообразных средств народной медицины, основанных на использовании частей тела волка.

В целом же, характеризуя место образа волка в традиционных верованиях народов Евразии, ученые выделяют три разновременных мировоззренческих пласта. В наиболее архаичном пласте сохранились следы сакрализации данного образа, представления об особой роли этого животного в жизни людей и т. д. Следующий пласт связан с развитием скотоводческого хозяйства, когда по отношению к волку появляется суеверный страх, основывающийся на продолжающих сохранять свою значимость древних поверьях о его сакральности. Языческие представления, перешедшие в ислам и христианство, относятся скорее к мировосприятию (особенно у христианских народов), чем к комплексу религиозных верований, так как, с одной стороны, они впитали все предыдущие представления об образе волка, а с другой, значительно изменили их.

Волки до недавнего времени были многочисленны в степной и лесостепной зонах, соответственно, в ряде регионов они наносили серьезный вред животноводству. Человек вынужден был выработать против них способы предохранения, многие из которых основывались на магии слова и действия, а также на запрете употребления названий хищника и на замещении их эвфемизмами. Взаимодействие человека и волка, поклонение этому животному нашло отражение в фольклоре и мифологии разных народов.

Глава III.

ОБРАЗ ВОЛКА В МИФОЛОГИИ И ТРАДИЦИОННОЙ ОБРЯДНОСТИ ГАГАУЗОВ

1. СТАРЫЕ ЛЕГЕНДЫ И СОВРЕМЕННЫЕ ПРЕДАНИЯ ГАГАУЗОВ О ВОЛКЕ И «ВОЛЧЬИХ ПРАЗДНИКАХ»

Легенд, связанных с образом волка, у гагаузов зафиксировано довольно мало. Наиболее известным является приведенное в работе В. А. Мошкова древнее предание, в котором оговаривается, что волк не подлежит истреблению. В нем сказано, что Бог, распределяя пищу для этого вида хищников, Хромому волку «указал» на человека, сидящего недалеко на дереве, разрешив его съесть. Человек, убив волка ради спасения своей жизни, тем самым нарушил установленный Богом запрет. Придя домой, он рассказал о том, что с ним случилось. «С тех пор, – говорится в легенде, – наши люди празднуют праздник Хромому волку. В этот день в поле не выходят, чтобы волки не съели» [Мошков, 1902, № 3, с. 49-50; Мошков, 1904а, № 139, с. 208].

Современные предания относительно необходимости празднования дня в честь Хромого волка поведали нам пожилые информаторы. Все они сводятся к запрету любой работы в этот день под угрозой неминуемого наказания. Содержание приводимого ниже предания было записано нами в с. Казаклия: «В прежние времена один человек делал сарай. Его покрыли камышовой крышей в День Хромого волка. Пришел Хромой волк, снял эту крышу и зарезал находившегося там жеребенка, так как человек работал в „его“ день. Поэтому этот праздник необходимо соблюдать. Старики говорили, что грешно работать в этот день» / *İlerki vakıtta bir adam, yapêr damını. Yortusunu yapêrlar sazlan Topal canavar günündä. Topal canavar geler, alêr yortuyu da keser kuliyi. O iş [i]çin bu yortu tutulêr – işlemää günäa – ihtârlar sölärdilär* [ПМА, с. Казаклия, Т.А.А.].

В другом предании¹, рассказанном нам информатором из с. Гайдары, обосновывается предписание о необходимости соблюдения ритуального запрета на работу с шерстью в эти дни [приведенный ниже текст дан в адаптированном переводе автора – Е. К.]: «“Волчи праздники” соблюдают 27–28 ноября. Есть люди, которые соблюдают четыре дня: два дня – накануне Рождественского поста и два дня – в начале поста. В прежние времена волк приносил много вреда. Слышали от дедушек и бабушек, что одна женщина связала в эти дни мужу варежки, и они поехали на санях с маленьким ребенком в другое село. За ними погнался волк. Женщина с ребенком сидела в санях сзади. Волк приблизился и начал вскарабкиваться на сани. Муж с женой испугались, как это волк может вскарабкиваться на сани. Волк вновь подбежал к саням и снова начал сзади вскарабкиваться. Они еще больше испугались и сказали: “Он уже и нас съест”. Они думали, что волк хочет забрать ребенка и со страха бросили младенца. Волк переступил через него и опять побежал за ними. Тогда муж спросил жену: “Ты какую-то работу делала в «их день»? Так сильно он нас преследует”. – А-аа, – сказала жена, – я тебе связала варежки! – “А-аа, варежки!” – сказал муж и выбросил их. Волк разорвал варежки и более их не преследовал. Тогда они вернулись назад и подобрали своего ребен-

¹ «Yabanı yortularını tutêrlar 27–28 noebridä – iki gün o taraftan, iki gün – bu taraftan. Var insan tutêr 4 gün. İlerki vakıtlarda yabanı yapardı çok zarar. İşidârdik dâdulardan-babulardan. Bir karı örer adamına eldiven da giderlâr onnar küçük uşaklan bir başka küüyâ, yannaşık küüyâ, kızaklan. Da geler bir yabanı. Da karı uşaklan oturardı kızakta, geerdâ oturmuş osa ilerdâ mi?! Adam da beegirlân kızaklan. Geler yabanı da geerdân tırmanêr kızaa. Bunnar korkêrlar, nesoy yabanı tırmanêr kızaa? Genâ gider da genâ pinmäâ eder kızaa. Korkmuşlar, deyârmişlâr: “Bu şânsoru bizi iyecek”. Sanmışlar, ani uşaa isteer almaa, da korkudan sîbidêrlar uşaa. [O] basêr uşaan üstünâ da gider genâ bunnarın ardına. Adam deer:

– Sän bişey yapmadın onnarın günündä? Bukadar bizi nesteder.

– A-a, bân eldiven ördüm sana.

– A-a, eldiven! Da sîbidêr onnarı. Alêr yabanı, paralêêr onnarı, da dönerlâr geeri, da alêrlâr uşaa. Şindi, o eldivennâr için dakışmış onnarın ardına – neçin yortuyu lââzım tutmaa. Nakazaniye olêr Allahtan – onnar yabanı yortuları sayılêr. Ama onnarın var günnâri. Var bir gün – açan çekeder oruç, ikinci gün – Filip. O ayozun günü. Açan popaz söleer bizâ, ani sabaa Filip, – biz bileriz, ne için lââzım tutmaa o yortuyu hem nesoy lââzım tutmaa» [ПМА, с. Гайдары, Т.А.Н.].

ка». В заключение рассказанного о волке предания информатор сказала: «Выходит, что волк из-за варежек погнался за ними – вот почему нужно соблюдать этот праздник. Тем, кто его не соблюдает, наказание идет от Бога. Эти дни считаются “Волчьими праздниками”. У них есть специально установленные даты. Один день – когда пост начинается, а второй – это день в честь Св. Филиппа. Поэтому, когда священник говорит, что завтра Филипп, то мы уже знаем, в честь кого этот праздник и как его нужно соблюдать» [ПМА, с. Гайдары, Т.А.Н.].

Из данного предания видно, что наказанием за нарушение запрета на работу в «Волчьих праздниках» было то, что сам волк отнимал у человека одежду, изготовленную в запрещенное время или «забирал» у него скотину.

Аналогичное предание записано в 1980 г. в с. Бешалма: «Рассказывали как было, что такому-то крестьянину жена в “Волчьих праздниках” (*Жанавар йортусу*) соткала материал для портянок. Однажды этот крестьянин шел в соседнее село. Его стал по пятам преследовать волк. Крестьянин догадался в чем дело, снял свои портянки, бросил их на землю и пошел дальше. Волк не стал дальше преследовать его. Оглянувшись, крестьянин увидел, что волк рвет в клочья его портянки» [АНГИЭМБ, с. 50].

И в настоящее время все эти праздники почитаются многими женщинами и мужчинами старшего поколения, особенно теми, у кого в хозяйстве имеются овцы: «“Волчьих праздниках” соблюдаем – у нас есть овцы» / *Yabanı yortularını tutêrız – var koyunumuz* [ПМА, г. Комрат, Ф.М.Г.]; «“Волчьих праздниках” соблюдаем за (здоровье) животных» / *Canavar yortuları – mallara deyni* [ПМА, с. Казаклия, Т.А.А.].

Многие информаторы, продолжая свято чтить «Волчьих праздники», высказывали недоумение относительно того, куда же подевались волки, поскольку раньше их было много, они угрожали стадам (ходили по 2–3) и даже заходили в село, пугая людей своим воем / *İleri yabanı gelârdi küüyâ, çobana. O pek atlarmış. Açan girer sürü içinâ – buuêr, öldürer. Gezârdılar yabanılar (2–3), ulardılar – şindi yok. Nânda kaldı o yabannar?* [ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.].

Пытаясь выяснить причину длительной сохранности этих праздников и особого отношения к ним, я задавала информаторам провоцирующий вопрос: Но если сейчас волков почти нет, и они не угрожают ни людям, ни скоту, зачем же нужно соблюдать эти праздники?! На наше замечание они в основном давали следующие ответы:

«Все равно их нужно соблюдать на всякий случай; как делали наши родители, так делаем и мы» [ПМА, г. Комрат, Ф.М.Г.].

«Есть дни, дошедшие к нам из прошлого, их мы и соблюдаем: “Волчьи праздники”, “День Св. Трифона”, “День Св. Симеона” и др. В эти дни не режем ни ножом, ни ножницами – для здоровья (чтобы не навредить здоровью – Е. К.)» / *Var günnär, ani kalmış – onnarı tutêriz: Yabanı yortuları, Trifun günü hem Simon günü tutêriz. Kesmeeriz ne bıçaklan, ne makazlan – saalık için* [ПМА, с. Гайдары, М.А.И.].

«Соблюдаем “Волчьи праздники” и “День Св. Симеона”. Нельзя брать в руки ни вилы, ни нож, ни вилку. День Св. Трифона – также опасный день. В этот день не подрезаем виноградный куст» / *Tutêriz Yabanı yortularını hem Ay Semön. Almêêriz ne diren, ne bıçak, ne furkuliğa. Trifun – atalı gün. Çotuk kesmeeriz* [ПМА, с. Казаклия, Ч.Ф.Т.].

«“Волчьи праздники” соблюдаем за здоровье животных. Обязательно соблюдаем “День Хромого волка” (так как он считается более злым), а также праздник в честь Св. Симеона и День Св. Трифона. В эти дни нельзя ничего резать; вилы в руки не берем. Дома не работаем» (то есть не выполняем никаких хозяйственных работ – Е. К.) / *Canavar yortusu – mallara deyni. Tutêriz Topal canavar günü (o taa naalet, taa fâna), Simön yortusunu hem Trifun gününü. O günnerdä kesilmeer. Elimizä almêêriz diiren. Evdâ iş yapılmêêr* [ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.].

Из ответа некоторых информантов видно, что содержание «Дня Хромого волка» включало в себя не только соблюдение запрета на работу, особенно с шерстью, но и совершение одаривания. В прежние времена соседей одаривали обрядовой лепешкой, смазанной сверху медом (*ballı pita*), или тарелкой муки, ко-

торую некоторые хозяйки предварительно освящали в церкви [АНГИЭМ; ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.]. В ряде сел (например, с. Казаклия) хозяйки одаривали тарелкой муки, тремя луковичами и свечой [ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С. (уроженка с. Казаклия)]:

Mamular tutardılar yortuları. Vardı insan tutardı 1 yaalıdan bir da horuçtan, Krêçun horucu tutulduyan. Benim mamum tuturdu 2 yaalıdan 2 da horuçtan. Topal canavar günü – onun adı ölä – o pek hatalı gün, o prosto hatalı pek büyük yortu – o Vedeniye (bir afta geçtiynän Canavar yortularından). Onu läözim tutmaa. O gündä mamu verirdi bir çanak un, 3 suvan bir da mum (pek isläämiş suvan vermää. Her cumaa ver suvan – o pek islää). Üç cumaa mamu verirdi suvan, ama neçin – unuttum [ПМА, Чадыр-Лунга, С.В.С.].

Вероятно, древнее предназначение этих одариваний заключалось в том, чтобы умилостивить наиболее опасного из хищников – Хромого волка, поскольку человек, убив его, нарушил предписанный Богом запрет. Наличие свечи в одаривании, совершавшемся в «День Хромого волка», позволяет высказать предположение о том, что в его основе лежат реликты, указывающие на связь данного ритуала с культом предков. Можно предположить, что обычай одаривания в этот день является одной из позднейших форм «обряда очищения» («извинения» перед волками), а обрядовая лепешка – реликт древних жертвоприношений волку. По мнению З. П. Соколовой, «извинения перед убитым зверем, отведение вины от себя за причинение ему вреда, особо почтительное отношение к нему связаны также с боязнью этого зверя» [Соколова, 1972, с. 56]. Отметим, что аналогичного рода жертвоприношения, состоявшие из жертвенной лепешки и каши, совершались чувашами в осенний период в честь повелителя всех волков Пихампара – Белого волка [Денисов, 1969, с. 106].

О последствиях несоблюдения «Волчьих праздников» информанты знали из опыта собственных родителей. Встреча с волком рассматривалась как серьезное предупреждение о возможном наказании, а загрызенные волком овцы – как плата за наруше-

ние ритуального запрета. Свою историю¹ о том, как в результате нарушения ее матерью запрета на работу с шерстью в «Волчьих праздники» ей в том году трижды повстречался волк, поведала нам респондент из г. Чадыр-Лунга, уроженка с. Казаклия. Тот факт, что ее матери волк не причинил вреда, а лишь напугал, она объяснила Божьей волей – не было предначертано Богом (*Allahtan yoksa izin*). Но то, что в том же году волк зарезал в их хозяйстве три овцы, однозначно связывалось ею с наказанием за грехи и, прежде всего, за несоблюдение «Волчьих праздников» и работу с шерстью (*Bunu Allaa yollêêr günahlarımız için, yabanı yortusunu tutmadılar deyni: yapaa ditmişti mi, işlemişti mi Yabanı yortularında. Sora mamu braamazmış bizi diimää da yapaaya*) [ПМА, Чадыр-Лунга, С.В.С.].

Некоторые информанты особо подчеркивали важность соблюдения в эти дни полового табу – запрет на интимные отношения: *İlerdän Krêçun orucunda, Filiptä, mamu tutardı 2 yaalıdan, 2 oruçtan, a bän tutêrım bir yaalıdan bir oruçtan. Onnar sayılêr Canavar yortuları,*

¹ Da bir keret mamu tutmadı, işlemiş yapaa, bitmiş mi. Da o yılın 3 koyun yabanı urêr. Sora, mamu hastıydı. Bizdä Kazayakta yoktu bolnița, Taraklıda vardı (Taraklıdaydı rayon), da koşardılar inekleri, yoktu naşı koşmaa, kolhoza aldılar hepsiciini – öküzleri da, beygirleri da. Bobacıım öldü kahırdan, açan aldılar bitki beygirleri, öküzleri da, ne da imää kaldı (1946–1947 rr.).

Koştular inekleri, da Taraklıya giderlär vraç-bolnițaya. Toplandılar maalâyca kim hasta. Da açan etişerlär Taraklı kânarına (mamu hep deyârdi: “Benim beterimä o”; o Canavar yortusunda bilä-bilä, osı bilmädi da yaptı iş) çıkêr küü kânarından, çukurdan bir yabanı çıkêr, canavar çıkêr, da çekeder ulumaa. Ama ayvan pek duyurmuş, da çekeder ayvan eşmää taa çıkmaydıyan yabanı. Ayvan (inek) annamış. Bir da çıktı yabanı da geler ardimıza, da tölä soktu taligaya çenesini. O aydan adam (o ayvannar gitmârmış, durêrlar), açan baktım o adama, onun kulakları nicä bir sût biyaz olmuşlar. İi, yabanı görmâmişlär taa, hepsi korkêr. Da enikunuca o adam dürter inekleri, da ineklär çekederlär gitmää. O ayvannarı lââzımmış salvermää, da o inektän korkarmış, da kaçarmış ili da yakmaa ateş, hem ateştän da korkarmış. Da enikunu, açan çekederlär o ayvannar gitmää, bu geler, nekadâr çenesini koyer taligaya. Da yavaş-yavaş gittik. Pek dua ettik Allaha, – dedi mamu. Bu almış kendini da gitmiş. Da sora o yılın mamuya üç keret çıkmış.

Bir keret ta gider mamu (Baburçuda var klisä) bir kumițacıı duudu – Saşa, da gider onu vaatiz etmää Baburçuya. Da mamu hastıydı löhkilärdän, da kalêr orda. Da bunnar gelerlär yayan – ileri yok neylen. A mamu kalêr da sabaylen gelecek. Açan geler mamu (biz Baburçu hem Kazayak hotarları diil pek uzak), da mamu çekeder sabaaylen çii var, da orda vardı Baburçu başça. Da, – mamu deer, – da bana ölä öttü, nicä horoz, nesoy ulumuş. A bän, deer, dayanmışım yabanıya. Horoz sesi işider, ii, nändan?! O yılın 3 koyunu urdu. Ondan pek zoor kurtarılmaa. Bezbelli, benim mamumun diil yazgısıydı [ПМА, Чадыр-Лунга, С.В.С.].

po-terkovnomu kalendarü. Diil läözim yapmaa büük işleri, nicä karı hem adam – semya – diil lää(zim) yapmaa bunu, läözim tutmaa... [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.].

Несмотря на столь суеверный страх перед хищником, служивший основным мотивом для соблюдения «Волчьих праздников», истории о том, что волки напали на людей, практически не встречаются. В основном рассказывают о том, что по лесополосе волк шел позади человека, а при приближении к населенному пункту уходил в лес.

«Мы волка не видели, а в старину видели. Одна женщина рассказывала. Когда церкви были закрыты, а в Твардице работала, она рано утром зимой шла по лесу в церковь. Когда глянула, то увидела, что за ней медленно волк шел. Его глаза блестели, как фонари. Продолжая потихоньку идти, она дошла до Твардицкого винзавода. Там уже были люди, и волк повернул назад, а затем зашел в лесополосу. Женщина пошла в церковь. Видимо, Господь не допустил, чтобы волк ее съел» [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.]¹.

Те несчастные случаи, о которых респондентам довелось услышать, связывались ими с судьбой, Божьим провидением (*Bekim yazgısı ölä – açan yabanı urêêr – o Allahtan*):

«Мама рассказывала, что в прежние времена волк нападал на человека. Мужчина ехал на телеге, и повстречались ему 3 волка. Лошади испугались, встали на дыбы, и мужчина упал с телеги. Вот тогда волки его растерзали. Это, конечно, все от Бога» [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.]².

«Как-то раз слышала, что волк съел одного человека и от него только ноги в сапогах остались» / *İşittim bir keret yabanı imiş adamı, da onun sade çizmelâr içindä ayakları kalmış* [ПМА, Чадыр-Лунга, С.В.С.].

¹ Часть истории, рассказанной информатором на гагаузском языке, мы приводим и в оригинале: *Açan baktım, yabanın gözleri yalabırdılar nicä fener. Gidärdi enikuncu ardıma. Ölä, gidä-gidä, etiştım Tvardıtanın vinzavodun yanına. Birtanen – orda narod – o gitti lesapolas içinä, bân da gittim kliseyâ.*

² Часть истории, рассказанной информатором на гагаузском языке, мы приводим также в оригинале: *Adam gidärmış talıgıylan, da razgelmiş 3 yabanı çıkmış önünâ. Beygirlâr sluş kalkêrlar, ürkerlâr, da adam düşmüş erâ taligadan, da ozman paralamışlar onu.*

Возможно, как свидетельство особого отношения к этому животному можно рассматривать историю с волком, имевшую место в с. Кубей (Червоноармейское). «В 1951 г. один из местных охотников в Катлабуге пристрелил волчицу, а двух ее щенков, сунув в мешок, забрал с собой и принес в село. Во дворе правления колхоза им. Кирова <...> с разрешения руководства построили специальный вольер, куда для проживания поместили двух волчат. Один из них выжил и подрос. Любителей посмотреть на живого хищника собиралось достаточно много, особенно детворы. Однажды подросший волк бросился на бабу Веру, которая кормила и присматривала за ним. После этого случая председатель отдал распоряжение уничтожить дикое животное» [Сакалы, 2013, с. 269].

Из ответов респондентов следует, что для удобства хранения в памяти даты «Волчьих праздников» они напрямую соотносили их с православным календарем, с днем в честь Св. Филиппа и праздником «Введения в храм Богородицы». То, что гагаузы продолжают праздновать дни в честь волка наряду с некоторыми другими народными праздниками, отмечали и сами священники в разговоре с нами: «И в настоящее время в основном пожилые женщины соблюдают “Волчьи праздники”, семь четвергов после Пасхи, отмечают “День курицы”, Масленицу (Прощеное воскресенье с обрядовыми огнями), делают “Германчу”» и др. [ПМА].

Некоторые из них говорили о том, что соблюдают «Волчьи праздники» (в начале поста), а «День Хромого волка» не знают и не отмечают (*Topal canavar günü – bilmeerim, nesoy yortu, prazdnovat etmeerim*) [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.]. Основная часть респондентов воспринимала «Волчьи праздники» и необходимость их соблюдения как «церковный закон» [ПМА, с. Бешгиоз, С.Е.]. Однако под влиянием проповедей священников некоторая часть пожилых прихожан (в основном служащих при церкви) сообщила о том, что они не верят в магическое значение этого и ряда других народных праздников и потому не соблюдают их, считая «вымыслом»:

«Не знаю, когда отмечаются “Волчьи праздники”, это все выдумка» / *Yabanı yortusu – bilmeerim nez[a]man onnar; onnar hepsi*

vidumka; «“Волчьи праздники” выдумали бабки. Не помню, когда этот праздник» / *Canavar yortusu çıkarmışlar babular. Tutmêêrim aklımda, nez[a]man o yortu* [ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.И.И.; К.М.Н.].

Некоторые из прихожан уточняли, что народная обрядность соблюдается теми, кто в церковь не ходит: «Некоторые (кто в церковь не ходит) соблюдают “Волчьи праздники” – по одному или два дня перед Рождественским постом и столько же в начале поста. Но эти дни нужно соблюдать в честь апостола Филиппа» [ПМА, с. Бешгиоз, П.Е.Д.].

Таким образом, и в настоящее время в обрядности «Волчьих праздников» у гагаузов сохраняется связь между ритуальным запретом, функциональной значимостью и легендой – содержание которых сводится к предохранению людей и домашнего скота от нападения волков. Последствия за несоблюдение ритуальных запретов, как и в былые времена, связываются информантами с Божьей карой, поскольку, согласно народным представлениям, волки находятся под покровительством Бога, который руководит ими. Основная часть гагаузов продолжает относиться к этим праздникам с особым почтением и даже страхом.

2. ОБРАЗ ВОЛКА В НАРОДНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ ГАГАУЗОВ И ФОЛЬКЛОРЕ

Составной частью «Волчьих праздников» являются верования и представления об этом животном. В гагаузской мифологии волк воспринимался как божество, связанное с небесными силами, на что указывает связь этого образа с Богом. В преданиях, записанных у бессарабских гагаузов, отражается почтительное отношение людей к волку и даже страх перед ним. Гагаузы верили, что волк слышит и понимает человеческую речь, что ему «известны все их мысли и намерения. Женщины переходили на шепот, как только речь заходила о волке» [Губогло, 1969, с. 100]. Некоторые его черты, содержащиеся в фольклоре, можно рассматривать как элементы былого почитания данного животного – он предстает в образе «заместителя» Бога на земле. Кроме того, волк обладает

способностью перевоплощаться, вещать, помогает людям (отводит от человека незаслуженное наказание), а также наказывает тех, кто не соблюдает народных обычаев [Оглан хем Мари-кыз, 1990, с. 1-23; Мошков, 1904а, с. 70-74; Булгар, 1990б, с. 5-7].

Согласно существовавшему у них поверью, «дотрагиваться до языка мертвого волка считалось очень опасным, потому что человек непременно заболит: начнутся вередя и в теле заведутся черви. Мясо овцы, загрызенной волком, считается ядовитым, и его не едят»¹ [Мошков, 1901, № 4, с. 61]. Особое отношение к языку волка можно, по-видимому, объяснить тем, что именно им он вещает – предсказывает судьбу.

Важным является тот факт, что волкам покровительствует сам Бог, распределяет для них пищу. Это можно рассматривать как указание на особое положение волка в воззрениях гагаузов, в которых данный образ осуществляет связь между небом (Богом) и людьми.

Следует отметить, что в обыденной жизни гагаузы не используют древнетюркское слово *kurt* для обозначения волка, но оно сохраняется в обрядовых текстах, например, в песне Пипируды, исполнявшейся в обряде вызывания дождя (*Pipiruda türküsü*) [Квиляшкова, 2011а, с. 512]. По форме и содержанию эта песня представляет собой архаичную молитву, в которой человек просил Бога о плодородии и благополучии не только для себя, но и для всех зверей и птиц:

Yaamurcuklar yaasin,	Пусть идут дожди,
Ekinciklär büüsün,	Пусть вырастет пшеница,
Kurtu-kuşu doyursun.	Чтобы накормить волков/зверей и птиц.

[ПМА, с. Гайдар, Банкова С.]

Следует отметить, что устойчивое в молитвенной формуле выражение «*kurtu-kuşu doyursun*» трактуется информантами как просьба к Богу дать урожай и накормить «все живое на земле – и птиц, и ползающих гадов» (*Allaa versin bereket, kurt-kuş tok olsun*).

¹ Для сравнения отметим, что у турок, к примеру, задранные волком овцы разрешены для еды (это связано с тем, что волк сначала душит свою добычу) [Kalafat, 2007]. Кроме того, считалось, что употребление мяса волка приносит человеку отраву [Kalafat, 2005b, с. 416].

То есть под словом *курт* понимается «червяк», а в этом выражении оно переводится как «все гады земные». Далее информант пояснила данный фрагмент: «птицы не сеют и не жнут, но Господь и их кормит, то есть всем зверям и птицам Он выделяет свою долю» (*Allaa hepsini doyurêr – kurtu da kuşu da. Kuşlar biçmeer, da ekmeer – O onnarı da doyurêr*) [ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.].

Аналогичная формула содержится и в одной из народных молитв:

Boje versin bereket,	Пусть Бог даст урожай
Padişahlaramıza – mir,	[Пусть Бог даст] всем государствам – мир,
Fikirlesin hepsini,	[Пусть Бог] всем даст ума (мудрости),
Taş üstündä da olsun,	[Пусть Бог даст], чтобы и на камнях уродилось (был урожай),
Erdä kurtlar doyunson,	Чтобы на земле дикие звери (волки) насытились,
Göktä kuşlar da doyunson,	И на небе птицы насытились,
Da bizä da Boje versin!	И нам пусть Господь даст!

[ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.].

Схожее воззрение с идеей о волчьей доле имеется и у турок. После посева крестьянин три раза рассыпал зерно со словами «*kurdun kuşun payı var*» («И у волка, и у птицы есть своя доля»). Как можно видеть, сохранившиеся у гагаузов выражения совпадают с существующими у турок представлениями.

На связь образа волка с небом указывают и бытующие у гагаузов представления о его месте в небесных явлениях, в частности его сопричастность с луной. Так, например, «половинный месяц» (*yarım ay*) назывался также *ay dalantısı*, то есть «откушенная луна» (луна на ущербе). «Когда месяц бывает красным, то в народе говорили, что его кусают волки. Такой вид месяца вообще считается дурным предзнаменованием: либо град пойдет, либо убийство случится, либо другое какое-нибудь несчастье» [Мошков, 2004, с. 256-257].

К реликтам, связанным с культом волка, относится существовавший у гагаузов в прошлом обычай клясться или проклинать именем волка [Губогло, 1969, с. 100; Булгар, 1990а, с. 313; Чебо-

тарь, 1990, с. 40]. При несоблюдении клятвы неминуемая кара должна была исходить непосредственно от волка. Информанты говорили о том, что иногда при нарушении кем-то установленных норм поведения можно было услышать, особенно от пожилых гагаузов, такие проклятья, сказанные в сердцах: *Canavar ursun!* / *Canavar ursun, aazini topl(ya)sin!* / *Ko seni yabanı ursun!* (Пусть тебя покарает волк! букв. «Пусть тебя ударит волк!»); *Canavar / köpeklär isin kafanı!* («Пусть волки / собаки съедят твою голову») [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.; г. Чадыр-Лунга, С.В.С.].

Как можно видеть, в приведенной архаичной формуле четко отражена связь с таким природным явлением, как молния. В аналогичной клятве используется непосредственное указание на молнию (*yıldırım*): *Yıldırım ursun* / «Разрази меня гром» [ГРРС, с. 718] (букв. «Пусть меня ударит молния»). Вероятно, образ волка в народных воззрениях предков гагаузов имел в определенной мере черты громовержца, что можно трактовать как связь волка с небесным божеством, поскольку за ложную клятву грозило наказание от волка¹. Таким образом, волк выступал как посланник небесных божеств, уничтожающих тех людей, которые нарушили установленный Богом закон. Это позволяет говорить о том, что данный образ сохранял некоторые черты тотема, позднее вошедшего в себя ряд функций небесного божества.

Относительно образа волка у гагаузов В. А. Мошковым в конце XIX в. была зафиксирована примета о том, что встреча с волком считалась добрым предзнаменованием и означала удачу (а с зайцем – неудачу) [Мошков, 1902, № 4, с. 65]. В ней отражаются широко распространенные у тюркских народов древние представления о волке как символе доброго предзнаменования. Наряду с этим в данной примете отчетливо проявляется процесс адаптации образа волка в народном календаре. Привязка образа волка к земледельческой деятельности свидетельствует о контаминации двух традиций – земледельческой и скотоводческой. Укажем, что ана-

¹ В связи с этим отметим, что у народов Западной Сибири клялись именем медведя: «Пусть сожрет меня медведь, если я клянусь ложно». За ложную клятву грозило наказание от самого тотема [Соколова, 1972, с. 41].

логичная примета широко распространена не только у тюркских и монгольских народов [Гордлевский, 1961; Баскаков, 1969, с. 269–270; Урманчиев, 1978, с. 12], но и у южных и восточных славян, а также у многих других европейских народов [Зеленин, 1929, с. 34].

Что касается гагаузской мифологии, то отметим, что у них не зафиксировано тотемических мифов и легенд, в которых волк выступал бы в качестве их далекого предка (прародителя). Вместе с тем, вполне определенно, что этот образ сохраняет в себе черты сакрального существа, не подлежащего истреблению и находящегося под защитой Бога. Зафиксированные поверья о волке говорят о том, что данный образ у предков гагаузов воспринимался в определенной степени как существо, имеющее божественное происхождение, в руках которого находятся невидимые рычаги для поддержания миропорядка и справедливости среди людей. О том, что волка запрещено было убивать, помимо упоминавшейся выше легенды, свидетельствует также то, что даже при значительном увеличении количества хищников, представлявших реальную угрозу для людей и домашних животных, с ними боролись особым способом. Обычно летом и осенью на волков устраивали охоту верхом на лошадях (15–20 человек), во время которой их не убивали из ружья, а преследовали до тех пор, пока не загоняли до смерти. Данная традиция сохранялась у бессарабских гагаузов до конца XIX в. [Мошков, 1901, № 4, с. 61]. Согласно сведениям К. Шкорпила, охота на волков, совершаемая верхом на лошадях, была широко распространена у населения Делиормана и Добруджи и после освобождения Болгарии от турок [Шкорпил, 1933, р. 176]. О подобном способе борьбы с волками (*хайка*), использовавшемся и в первой половине XX в., упоминали респонденты гагаузских сел Болгарии [ПМА, Болгария: с. Болгарево]. Выражение *хайка за вълци* (охота на волков) существует у болгар. У бессарабских гагаузов есть слово *хайта*, которое означает 'собака' [Мошков, 1904а, словарь, с. 103]; 'свора собак', 'пес, сука' [ГРПС, с. 308].

О способе борьбы с волками, причинявшими немалый ущерб стадам колонистов, упоминает молдавский историк С. З. Новаков. Согласно приводимым им данным, такая охота являлась

одной из форм выполнения натуральной повинности. «В болгарских и немецких колониях устраивались общие облавы на волков. Приманиваемые в Буджакские степи многочисленными табунами лошадей, стадами рогатого скота и особенно отарами овец, волки забегали из лесных мест области и водились в южнобессарабских степях даже в большем количестве, чем в самих лесах. Чтобы уменьшить вред, причиняемый ими стадам, колонисты устраивали общие облавы на волков в конце апреля – начале мая. Обычно местное колонистское начальство снаряжало несколько десятков человек от каждой колонии, вооруженных чем попало, и они отправлялись в места, где концентрировались логовища волков, откуда эти хищники совершали свои набеги на крестьянский скот. Например, в 1868 г. в порядке выполнения натуральной повинности было снаряжено для истребления волков 3 721 пеших и 80 конных крестьян. Бывали случаи, что в одну такую охоту истребляли до 100 волков» [Новаков, 2011, с. 233-234].

У бессарабских гагаузов охота называется словом *av*. Как можно судить по ответам информаторов, в первой половине XX в. при охоте на волков их, видимо, уже не загоняли, а уничтожали из ружья: «Собиралось 5–6 охотников, которые отправлялись на охоту пешком и верхом на лошадях» / *Avucular – 5–6 kişi gidârdilâr avulanmaa – yayan hem athi beygîrlân. Urardılar, öldürüdülâr*. «Шкуру с волка снимали там же, на месте, где убивали, и забирали ее домой. Лично я волчью шкуру никогда не видела, а лисью видела» [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.].

«Помню, однажды, охотники убили волка и принесли его в село на плечах (раньше не на чем было). Он был серым, полосатым; свисал у них с плеч до земли. С него сняли шкуру, раньше любую шкуру забирали и использовали» / *Bir ke(re)t, tutêrim aklîmda, avucular urmuşlar bir yabanî, da arkalarında getirârdilâr onu kûyâ (ileri yoktu neylân). O bozdu, tekir, sarkardı omuzla(r)ndan taa erâdân. O yabanîyi soydular, da o deriyi aldılar – herbir deriyi alardılar* [ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.].

В народе считалось, что пастухи и кучера умеют общаться с волками «при помощи разных таинственных средств» [Мошков, 1901,

№ 4, с. 61]. И все же основным способом борьбы с волками были специальные большие собаки, которые охраняли стадо и отпугивали хищников: «Волки боятся собак, убегают от них. Если там (у пастуха – Е. К.) много собак, волк не приближается к стаду, а начинает выть» / *O korkêr köpeklerdän, kaçêr onnardan. Açan orda çok köpek, o yaklaşmêêr, da çekeder ulumaa*. Кроме того, респонденты говорили о том, что волки боятся лошадей, крупного рогатого скота и огня. Когда пастухи слышали, что волки поблизости воют, они разжигали костры и отпугивали их факелами (*Yalın, beygir, öküz – o onnardan korkarmış; o inektän da korkarmış da kaçarmış ili läüzim ateş yakmaa – o atestän da korkarmış. Açan işidärdilär, ani yakında uluêr – yakardılar ateş*) [ПМА, Чадыр-Лунга, С.В.С.]. «Когда волк приближался к стаду, собаки начинали лаять. Пастухи понимали, что волки поблизости и выходили с факелами и фонарями. Волки боялись света и убежали» / *Açan yabanı yaklaşêr sürüyä, köpeklär çekederlär salmaa. Çobannar duyardılar, ani yabanı yaklaşêr sürüyä. Onnar çıkardılar fakellärlän, fenerlärlän. Da yabanı şaftkan kaçardı* [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.].

В одной из гагаузских народных песен содержатся сведения о том, как каждый хозяин в отдельности пытался бороться с повадившимся хищником. В ней волка, уничтожившего практически все поголовье, называют «проклятым» (*onmadik canavar*). (Подробнее см.: Глава V, параграф 2.)

На обычных крестьян волк и его вой наводили панический страх. Чтобы уберечься от него, читали молитву «Отче наш», которая считается в народе «большой молитвой», способной предохранить человека и скот от опасности. Считалось, что волк входит в село только для того, чтобы украсть овцу. В таких случаях никаких специальных действий не предпринимали. Матери зажигали лампадки и молились, чтобы волки покинули село. От волков овец просто получше закрывали (*Yabanı uluêr – ondan korkardılar. Korkudan okardılar “Otçe naş” – sokulmasın. Läüzim molitva okumaa. “Otçe naş” – o büük molitva (gagauzça da var, rusça da var). Açan o girer küüyä, o girer küüyä kapmaa deyni koyun. Bişe diil läüzim yapmaa. Mamular yakardılar kandilcii da duva edärdilär: Allahçum, fikirlet onnarı, da çıksınnar küüdän*) [ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.].

В XX в. на бытовом уровне образ волка претерпел значительные изменения. В этот период представления о волке как символе доброго предзнаменования среди гагаузов уже не фиксируются. Относительно приметы, записанной в свое время В. А. Мошковым, согласно которой встреча с волком считалась добрым предзнаменованием и означала удачу [Мошков, 1902, № 4, с. 65], информанты говорили: «Такого никогда не слышали. Волка только боялись. При виде волка у человека от страха лопалась селезенка, а не то, чтобы это было хорошей приметой» / *Yoktur bunu işittiim. Yabanıdan sadım korkardılar. Yabanı gördüynän, insanın ödü patlêêr korkudan, diil islää olsun* [ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.]. Относительно запрета «дотрагиваться до языка мертвого волка» современные информанты не слышали, но высказали при этом предположение о том, что если такое поверье было, то, видимо, потому, что у волка язык ядовитый (*Kim ne aalı var. Var, bezbelli, onuştan ona opasno diimää*) [ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.].

Образ волка воспринимается крестьянами исключительно как угроза человеку или хозяйству: *Canavar koyunnara takışmış* – фолькл. «Повадился волк до овец» [ГРПС, с. 638]. Употреблять мясо волка в пищу нельзя, так как он относится к семейству псовых (*yabanı – o da hep köpek*). Помимо этого, волк в народных представлениях гагаузов считается «нечистым животным» из-за того, что нападает на людей и скот [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.]. И наяву, и во сне он воспринимается как признак опасности, как враждебное существо. В связи с этим у гагаузов существует поверье, что увидеть волка во сне, – это плохой знак, какая-то угроза. Если же волк бросается на тебя, это значит, что со стороны кого-то по отношению к тебе будут предприняты недружелюбные действия (*yabanı hızlanası sana – ozman näända sän buluncan, isan hızlancek sana, laflan, nesoyısı*) [ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.; с. Бешгиоз, Р.В.В.]. «Увидеть волка во сне – это к несчастью. Если увидел во сне волка или собаку и если они тебя кусают – это значит, что кто-то плохо о тебе говорит или оскорбляет тебя, это к горю, к печали. Если волк за тобой гонится – значит, что тебя преследует враг (душман). Увидеть во сне волка (это твой враг) – это озна-

чает, что есть люди, которые завидуют тебе, и даже ненавидят тебя» / *Düşündä yabaniyı gördüynän – o kahr; yabaniyı gördüynän, köpek gördüynän, her onnar daladıysaydı – kimsä azarlıcek seni, kahr. Yabaniyı gördüynän – o senin duşmanın. Var insan, çok görer, nenavidet eder – o* [ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.].

На восприятие образа волка в отрицательном значении огромное влияние оказала христианская церковь. Двойственность этого образа наглядно проявляется в одном из рассказов о происхождении волка, записанных В. А. Мошковым у гагаузов Бессарабии. В нем отражается связь волка как с Богом, так и с нечистой силой – черт создал волка, а Господь оживил его. «Шейтан построил телегу внутри дома и не знал, как ее вывезти на улицу. Пошел он к Богу просить помощи. Бог катил, катил телегу и выкатил из дому. Потом черт сотворил волка, опять идет к Богу и говорит: “Господи, я сотворил волка, как мне сделать, чтобы он двигался?” Бог отвечает: “Скажи: ешь шейтана”. Шейтан сказал: “Ешь Бога”. Волк не шевелится. Когда же сказал: “ешь шейтана”, то волк вскочил и погнался за ним. Убегая, шейтан встретил человека со щенками в мешке и попросил спрятать его в мешок. Человек закричал на волка: “ууу” и спас шейтана. И теперь еще, добавлял рассказчик, люди спасаются от волка криком: “ууу”» [Мошков, 1901, № 4, с. 10; Мошков, 1904а, № 138, с. 206-207]. Следует отметить, что противоречивость образа волка характерна и для мифологий других христианских народов (в том числе славян). Сюжетно схожие предания о происхождении волка широко распространены и у болгар [Илиева, http://bnr.bg/sites/radiobulgaria/Lifestyle/Folklore/Pages/230113_Valche_vreme.aspx].

Связь в народных воззрениях образа волка с нечистой силой отмечается многими учеными. В результате проведенного исследования Д. К. Зеленин пришел к выводу о том, что почти во всех поверьях о волке, распространенных у народов Восточной Европы, «сквозит представление о демоническом характере этого животного – о тесной его связи с нечистой силою». И далее он объясняет причины данного явления: в русских народных воззрениях в волка, медведя, змею нередко входит черт и вредит че-

ловеку. Этим животным крестьяне приписывают силу нечистого духа [Зеленин, 1929, с. 32, 41].

Демонический характер образа волка отчетливо выражен в календарной обрядности гагаузов Болгарии (и болгар). Основу обрядности так называемых «Поганых» / «Нечистых дней», отмечавшихся в течение 12 дней в декабре, составляли магические действия (с угольями, золой, запретом давать огонь и др.), совершали с целью уберечься от волков и другой нечистой силы (подробнее см. следующий параграф).

Двойственный образ волка проявляется в гагаузских сатирических сказках. Содержание одной из них, «Волк, лисица и овца», тесно переплетается с христианской обрядностью. Волк, для того, чтобы стать другом овце, а именно поменяться с ней шкурами, соглашается на предложение овцы Маривки пойти к священнику исповедаться и испросить у него совета на этот счет. В конце концов, волк по совету лисы попадает в капкан. Увидев его там, человек берет глупого волка за хвост и убивает [Мошков, 1904а, № 141, с. 209-210].

В сказке «Волк, человек и лиса» повествуется о том, как человек спас волка от охотников с собаками, спрятав его в мешок. Пока для волка была опасность, он человека называл «куманек» и обещал отблагодарить его за помощь: «спаси меня, отплачу сто-рицей». Когда опасность миновала, человек выпустил волка из мешка, но вместо благодарности тот захотел его съесть, вспомнив, что голоден. Благодаря хитрости лисы, волка удалось опять засунуть в мешок. И как теперь волк ни просил человека, тот его не освободил. В заключение констатируется: «На том дело и кончилось. Да только с той поры между людьми да волками уж никакого кумовства и в помине нет» [Гагаузские сказки, 1958, с. 41-45].

В. А. Мошковым было записано немало сатирических сказок, в которых главными действующими лицами являются поп и волк. В одной из сказок человек, чтобы спастись от волка, прибег к маленькой хитрости. Он, учитывая тщеславие волка, предложил ему стать священником в их селе, поскольку там как раз его не

было. Волк согласился и пошел в село, где люди его поймали и побили палками (правда, не убили) [Мошков, 1904а, № 161, № 140, с. 208-209]. В другой сказке повествуется о том, «как балакирь волков провел» [Гагаузские сказки, 1958, с. 116-115].

Довольно много сказок о животных, где волк изображается в сравнении с лисой, медведем, овцой. Обычно волк вместе с медведем предстают в глупом виде. В одной из них, «Звери в яме: волк, лиса, заяц и медведь», рассказывается о том, что животные решили проверить, кто грешнее всех, пройдя по тонкой доске через яму. Волк и медведь упали в яму. Изрядно проголодавшись, волк по совету лисы начал сдирать со своих ног мясо и есть его, и в конечном итоге умер [Мошков, 1901, № 4, с. 61; Мошков, 1904а, с. 208-210; № 144, с. 213].

Таким образом, в большинстве записанных у гагаузов сказок волк олицетворяет незнание, неопытность, глупость. По мнению ученых, бытование сказок подобного содержания, по-видимому, относится к более позднему времени и объясняется позднейшей трансформацией этого образа [Соколова, 1972, с. 35]. Вместе с тем отметим, что волк в фольклоре гагаузов не выступает в качестве враждебного человеку животного. Преобладает не отрицательное отношение к нему (как это характерно для болгар и восточных славян [Дамянова, 2013]), а скорее сочувственное. В одной из сказок волк выступает в роли крестного – *саадыча* [Губогло, 2012, с. 512].

В сказках отражаются взаимоотношения человека и волка. Так, в одной из них человек просит оказавшегося неподалеку волка помочь ему освободиться от змеи. Но тот, будучи обиженным на то, что на днях человек натравил на него своих собак, когда он проходил мимо, отказался ему помочь [Мошков, 1904а, № 145, с. 215]. В другом произведении устного народного творчества описывается, как сестра, по совету великана, задумала погубить брата и отправила его к волку, чтобы он принес для нее волчьего молока («джанавр сюдю») [Мошков, 1904а, № 76, с. 138].

Восприятие гагаузами образа волка отражается в одной из шуточных песен, исполнявшихся во время свадебного застолья –

«Эй, мари, Маринка!» (*Hay, mari Marinka!*). В ней жених, которого сравнивают с волком, предстает страшноватым – ноги кривые и волосатые. Люди его пугаются, а собаки, завидев его, лают.

Hay, mari Marinka,	Эх, мари Маринка,
Çirkin çoc(u)aa gittin.	Вышла замуж за некрасивого парня.
Ayakları iiricä,	Ноги кривоваты,
İiricä da tülücä.	Кривоваты и волосаты.
Sokakça gidärkän	Когда он по улице шел,
İnsannar bakarmış.	Люди смотрели ему вслед.
İnsannar bakarmış	Люди смотрели вслед
Kopeklär salarmış.	Собаки лаяли.
Kopeklär salarmış,	Собаки лаяли,
Canavar sanarmış.	Думали, что это волк.
İnsannar korktular;	Люди испугались,
İçeri saklandılar.	Попрятались в комнатах.
İçeri saklandılar,	Попрятались в комнатах,
Peñçeredän baktular.	Из окон глядели.
Peñçeredän baktular,	Из окон глядели,
Marinkaya baardılar:	Маринке крикнули:
– Hay, mari Marinka,	– Эх, мари Маринка,
Çirkin çoc(и)aa gittin.	Вышла замуж за некрасивого парня.

[ПМА, с. Бешгиоз, Попова Е.]

В данном произведении, по-видимому, проявляется символика волка как «иногo», «чужогo». Уподобление жениха волку не случайно. У восточных славян с волком, ищущим себе добычи, символически соотносится и сам жених, добывающий себе невесту. По мнению специалистов, в патриархальных обществах образ волка, тесно связанный с ролью жениха или похитителя женщин, насыщался эротической символикой [Бедненко, <http://nentis.itersuum.ru/mythology/wolf.html>; *Культ волка..*, <http://www.slavyanskaya-kultura.ru/slavic/gods/kult-volka.html>; Брем, <http://mar4586.narod.ru/animals/mammals/wolf.html>]. Можно предположить, что в данной обрядовой песне, имеющей древние корни, высказываемые внешние характеристики относительно жениха произносились в переносном смысле. Так, с целью отвести от но-

ворожденного ребенка и скота возможное негативное энергетическое воздействие человека (чтобы не сглазить), использовали один из традиционных приемов. В таких случаях гагаузы говорят, что он некрасив, похож на цыгана и т. д. Свадьба – это рождение новой семьи, во время которой молодые могли подвергнуться негативному энергетическому воздействию гостей. В данной песне, возможно, имеет место именно этот традиционный прием.

В паремиях, являющихся малым жанром фольклора, отражается народная психология и философия, духовная самобытность, нравственные ценности народа. Следует отметить, что в них образ волка служит критерием физических и нравственных человеческих качеств. Однако у гагаузов, в отличие от традиции других тюркских народов, в пословицах и поговорках отражается, скорее, отрицательная семантика образа волка: «Не пугай волка овечьей шкурой»; «Волк, съевши ослиное мясо, целую неделю вертится около того места» (то есть человек всегда возвращается туда, где ему было хорошо) [Мошков, 1904а, № 52, с. 275; № 221]. В одной из пословиц образ волка выступает как символ грубого попирания общепринятых норм поведения, беззакония, опирающегося на грубую силу: *Йи бени, жанавар* / «Ешь меня волк». В. А. Мошков дает следующий смысловой перевод этой пословицы: «то есть обижай, но и на тебя придет пора» [Мошков, 1904а, № 107, с. 276; Мошков, 1965, № 107].

Если говорить о сравнении образа волка и перенесении присущих ему качеств на человека, то здесь также присутствует исключительно негативная окраска – очень злой, хитрый, опасный, кусает и т. д., которая объясняется суеверным страхом перед этим животным. Например, употребление по отношению к кому-нибудь сравнения «как волк» (*nică yabanı*) означало, что он очень жесток и может «разорвать человека» (*paralıcek adamı*), а его взгляд не похож на человеческий – «смотрит так, словно кусает» (*bakêr, nică dalêr*):

Te bu adam benzeer yabaniya. Ölä fâna, ölä duruşu da, bakışı da, nică yabanı bakêr insan üstünä. Fâna bakış, çirkin bakış. Bekim büülder gözlerni – bân ölä yok razgeldiim, bölä işiderim: “Aman, mari, o nică

yabanı bakêr insan üstünä, kızarêr gözleri da fânalıktan” [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.].

Yabanı – pek fâna, şiret, onda yok islää eri, ona diil lâázım sokulmaa. Ona taa baş günündän sokulmadılar. Açan adam üfkelener, deerlär: sän nicä yabanı! Çekeşirkenä, deerlär: sän nicä yabanıysın, senin bakışından da korkmaa varınca. Onun bakışı diil insancasına – bakêr, nicä dalêêr. Şaş bakêr gözleri. Fâna insana deerlär ölä, kim ani çekişer, sadem kavgacıya [ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.].

Следует помнить, что в результате воздействия различных факторов (природно-географической среды, хозяйственной деятельности, религиозной принадлежности) культ волка у народов того или иного региона приобрел свои характерные черты и выраженность. Учитывая принадлежность гагаузов к тюркскому миру, для объективности картины представляется важным рассмотреть существующие у них приметы, поверья и содержание «волчьих праздников» через призму культа волка, свойственного другим тюркским народам. В связи с этим отметим, что вопрос о форме и содержании культа волка у гагаузов, о сохранности у них древнетюркских представлений требует специального изучения и подходов. При этом очевидно, что под влиянием христианства гагаузские представления о волке значительно трансформировались.

3. МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ГАГАУЗОВ ОБ ОБОРОТНЯХ

В предыдущей главе мы писали о том, что у евразийских народов были широко распространены мифические представления об оборотнях – вурдалаках¹, о превращении человека в волка. Что касается гагаузов, то у них подобных представлений не сохрани-

¹ Болг. *вълколак*, *вълкоедлак*, *върколак*; *враколак* и др.; серб. *вукодлак* и др.; ст.-сл. *вълкодлакъ*, *вурколакъ*; в.-луж. *wjelkoraz*; слвн. *volkodlák*; слвц. *vlkolak*; чеш. *vlkodlak*; англ. *wer(e)wolf*; голл. *weerwolf*; лит. *vilkolakis*; фр. *loup-garou* и др. Номинация в славянских языках восходит к *волк* + ю.-сл. *длака* ‘волосы, мохнатая шерсть; шкура’ [Кузнецова, 2011, с. 143]. В болгарской традиции образ *вурколака* совмещает представления о вампире и о человеке-оборотне; у него особые глаза (у рус. – глаза красные, как у вурдалака; болг. – зачервявам / зачервя очи като *върколак*).

лось. Некоторые элементы оборотничества представлены в варианте гагаузской «Сказки об Иване-царевиче и сером волке». В ней вскользь говорится о том, что волк(-оборотень), помогавший Ивану-царевичу добыть необходимые вещи, кувыркался и превращался то в коня, то в девушку. Но царь, которому привели эту девушку, насторожился, поскольку глаза у нее горели красным цветом (что характерно для вурдалаков) [Мошков, 1904а, № 44, с. 71-75].

В гагаузских поверьях и сказках зачастую речь идет о таких мифических существах-оборотнях, как *hobur / obur* (это злой дух – упырь, вампир, мертвец, встающий из гроба и высасывающий кровь из живых существ) [Мошков, 1904а, № 23, с. 35; № 24-27]. В них нет прямых указаний на связь с волком. В связи с этим напомним, что у карачаевцев и балкарцев представления об обороте связаны с верой в оборотней-людей, со способностью человека превращаться в волка [Текеева, <http://www.elbrusoid.org/articles/poznat/387271/>].

Согласно существовавшим у гагаузов мифическим представлениям, оборотнем мог стать любой человек (как мужчина, так и женщина), нарушивший общественные и религиозные нормы. В них превращались, прежде всего, те, кого похоронили с нарушением христианской обрядности. Обычно эти люди, после того как стали хобурами, уходили жить в другие, более дальние села, где их никто не знал. Внешне они ничем не отличались от остальных людей. Особенностью их было то, что по субботам они не работали и лежали навзничь.

Так, в одной из записанных В. А. Мошковым сказок о хобурах, женщина, ставшая оборотнем, ушла в другое государство и там вышла замуж. Спустя 15 лет ее брат, случайно оказавшийся там, узнал сестру. Она ему призналась: «Целую неделю я хожу, кроме субботы; в этот день я все лежу». После того, как он рассказал все людям, они схватили ее и сожгли вместе с терновым кустом. В другой аналогичной сказке появление хобура связывается с вполне конкретным гагаузским селом – Бешалма. Им стала девушка, умершая 40 дней назад. В третьей сказке конкретно ого-

варивается, что мужчина стал хобуром, потому что, когда он умер, его не успел отпеть священник (поскольку их было недостаточно – 1 священник на 10 сел). Мужчина-хобур поселился в другом селе, женился, и у него появилось 3 детей. Он работал мясником на базаре, а по субботам вместе с детьми лежал навзничь. С тех пор как он там появился, по воскресеньям стали пропадать люди, которых он резал на мясо и продавал [Мошков, 1904а, № 23-27].

Представления об оборотнях-упырях у гагаузов чрезвычайно расплывчаты. Имелись, видимо, определенные их разновидности, поскольку в другой сказке говорится о том, что хобур ночью выходил из своей могилы через отверстие и высасывал через нос у овец кровь. Такие хобуры исчезали или даже лопались после пения петуха. Чтобы найти хобура, использовали специальные складные иконы. Затем его сердце обливали горячей водой или вбивали в него три кола.

Существовала и другая разновидность оборотней – **колдуны, ведьмы**, к которым гагаузы относят мифических существ *cadı* (колдуны-джады¹). Внезапная болезнь скота или значительное уменьшение урожая приписывалось в народе деятельности джады. В настоящее время у гагаузов представления о джады очень путаные. Они большей частью являются отголосками язычества, хотя предания и рассказы об этих существах сохраняются и в наши дни. В основном они относятся к области религиозно-мифологических воззрений.

Колдовство обычно считается женским занятием. Однако у В. А. Мошкова упоминается об одном известном колдуне из с. Башкюю (Кирсово) [Мошков, 1901, с. 9]. Согласно народным представлениям, могущество колдунов и ведьм проистекает, главным образом, от их связи с нечистой силой (*büücü – dâullan lafeder* / «колдун – разговаривает с дьяволом»). Внушенный христианской церковью взгляд о том, что колдовство есть действие дьявола, с которым колдуны и ведьмы заключали союз, продавая ему свою душу, ярко отражается в рассказах многих инфор-

¹ Не путать с колдунами-бююджу, которых называют тем же словом – *cadı*, о различиях между ними см. далее.

мантов [ПМА, Чадыр-Лунга, С.В.С.; С.Л.Г.]. Описывая конкретные случаи из жизни, которые им лично (с их слов) довелось увидеть, они выделяли именно этот аспект.

В одном из зафиксированных В. А. Мошковым рассказов особо подчеркивается причина соглашения человека с дьяволом («бедные люди, желающие разбогатеть»), а также факт «заключения» договора: «В пасхальную заутреню, когда священник выходит крестным ходом из церкви, черти кружатся обыкновенно около людей, остающихся в храме, чтобы их соблазнить. И вот желающий войти в сношение с чертом, когда священник провозгласит в первый раз: «Христос воскрес», должен отвечать: «ха решкасы беним олсун» (а решка на монете пусть будет моей). Тогда черт бывает очень доволен и, несколько дней спустя, является к человеку и берет от него договор о пропаже души на известный срок (20, 30, 40 лет), подписанный кровью. В течение этого времени дьявол посещает своего клиента и носит денег, сколько потребуется. Но по окончании срока все имение такого человека исчезает неизвестно куда и его родным не достается» [Мошков, 1901, с. 9].

Произнесение в соглашении ключевой фразы «а решка на монете пусть будет моей» следует, по-видимому, рассматривать как своего рода обряд, имеющий смысл отказа от христианской веры и вступление в отношения договора с чертом, в результате которого происходил переход под покровительство злого начала. Несколько странно, на первый взгляд, выглядит то, что обряд превращения человека в колдуна совершается в самый большой христианский праздник – на Пасху. Здесь, по-видимому, имеет место переплетение народных представлений о космосе с религиозными воззрениями – православная Пасха отмечается после первого весеннего полнолуния. Вероятно, этот временной отрезок наделялся определенными сверхъестественными характеристиками и воспринимался как период, когда освобождаются силы потустороннего мира и устанавливается хаос. В результате активизации деятельности нечистой силы люди становятся более беззащитными. Кроме того, существует немало гагаузских

сказок с религиозными сюжетами, в которых Бог, Богородица или святые пытаются заключить с чертом соглашение.

Основным отличием колдунов-бююджу от колдунов-джады является более выраженная связь последних с природой, способность перевоплощаться. В прошлом эта разновидность колдунов (джады) в большей степени ассоциировалась с нанесением ущерба хозяйству человека (животным, урожаю), а реже – и самому человеку. Их добычей обычно являлось молоко чужих коров, яйца чужих кур и урожай на чужой полосе. В народе все это связывалось с понятием «мана».

Согласно народным представлениям, джады бывают в основном женщины (*cadyka – ta a çok kari tarafindan*). Одним из важных различий между двумя указанными разновидностями колдунов является то, что колдуны-бююджу – это реальные люди, хорошо известные в селе, в то время как личность джады можно было установить лишь по особым признакам и обычно при совершении специальных действий.

Считалось, что при соблюдении определенных условий, которые довольно сложно выполнимы, стать джады может любой человек. Так, В. А. Мошковым было записано следующее поверье: «Нужно взять последнее яйцо от курицы, когда она перестает нестись и носить его 40 дней под мышкой, пока не вылупится цыпленок. Это собственно не цыпленок, а шейтан, принявший вид цыпленка. Его нужно выкормить и вырастить, а потом зарезать, сварить и съесть, жиром его мазаться. Этот жир имеет свойство не только обращать человека в колдуна, но если смазать им даже неодушевленные предметы, как, например, печку или кусок кожи, то и их можно будет посылать за добычей» [Мошков, 1901, с. 11].

Представления о джады, бытующие у гагаузов, в настоящее время противоречивы. Их образ смешивается с образом домового, которого называют *fenalik* (букв. зло, злой дух), *tılsım* (домовой, привидение). Тем не менее, информаторы приводят сведения о способе стать джады, аналогичном описанному выше [ПМА, Бешгиоз, П.Е.Д.]. Для этого необходимо взять очень маленькое куриное яйцо, которое иногда сносят куры, носить его под мышкой

40 дней, а затем закопать в землю. В результате человек приобретает возможность перевоплощаться, то есть становится колдуном, ведьмой. Аналогичные представления о джады сохранились у гагаузов Болгарии [Стаменова, Таниелян, 2007, с. 181, 187].

Использующиеся джады приемы направлены на то, чтобы самим принять такой вид и приобрести такие качества, которые могли бы лучше способствовать осуществлению поставленной колдовской цели. Для этого, прежде всего, используется вера человека в возможность превращений. **Джады, сообразно своим желаниям, могут превращаться в животных (курицу, кошку, лягушку, собаку и др.).** Но, как следует из рассказов информантов, **довольно часто они принимают вид простого неодушевленного предмета (например, колеса от телеги и т. п.).** При этом происходит полное превращение. Колдун, принявший форму того или иного животного или предмета, приобретает все его физические особенности, сохраняя свою личность, свои человеческие психические способности.

Интересен рассказ В. А. Мошкова о том, как колдуны «отбирают» у соседей урожай хлеба: «...Джады отправляется в поле накануне Троицына дня ночью, раздевается догола, смазывается жиром курицы... (специально выращенной из яйца, которое носили под мышкой 40 дней – Е. К.), и проходит сквозь хлеб. При этом весь хлеб опадает, а “мана” в виде трех колосьев остается у ног джады. Эти колосья колдунья хранит в потаенном месте до наступления жатвы, а когда жатва начинается, приносит с поля две пробы хлеба, рассыпает их на своем армане (площадке для молотбы), прибавляет три колоска, взятые в виде “маны”, и начинает молотить. Таким образом, у одного хозяина, который подозревался в колдовстве, из двух телег пшеницы вышло 2 кило¹ (42 мерки) зерна, а у его потерпевшего соседа из тех же двух телег получилось только 10 мерок зерна. Кроме зерна, джады может отобрать у человека или у дома его счастье. Подозрение в колдовстве почему-то чаще всего падает на тех женщин, у которых

¹ 1 кила = 500 кг.

водится много домашней птицы, а в особенности, если, во время эпидемии на птицу, их хозяйство менее прочих пострадает» [Мошков, 1901, с. 12].

Данные представления ярко отражают коллективную психологию крестьян: если у соседа большой урожай и куры не мрут, значит что-то нечисто. В настоящее время вред, наносимый этой категорией колдунов, чаще связывается со здоровьем человека. Со слов одной из информаторов, как-то раз и ей довелось повстречаться с джады. «Возвращаясь домой из вечерней школы (*gecä şkolasi*) в 12.30 ночи, мы проходили мимо дома, возле которого была навалена куча камней, оставшихся после того, как там разрушили завалинку перед домом. В селе говорили, что многим людям, проходившим мимо этого дома, часто встречалось «оно», но молодежь в это не верила. Мы с сестрой шли и распевали по дороге песню. Когда проходили мимо этого дома, с камней спрыгнула кошка и начала ластиться у моих ног. Я очень испугалась (*paşitladım*), но сестре ничего не сказала, чтобы ее не напугать. Выбилась из сил, пока дошли до дома. Когда пришли, я все рассказала матери. Она сказала: «Ох, доченька, бывало и нам навстречу выходило». И далее та же информатор припомнила историю о том, как ее отцу, работавшему сторожем на винзаводе, ночью довелось увидеть несущееся навстречу колесо (железный обруч от бочки). Он с размаху ударил по нему и «оно» закричало от боли: «вай-вай-вай!» А наутро он увидел, что у соседки все пальцы перебинтованы. Тогда и понял ее отец, что его соседка – джадыйка [ПМА, Бешгиоз, П.Е.Д.].

Другим важным отличием колдунов-джады от колдунов-бююддю является то, что они активизируются в ночное время суток (с наступлением темноты и до первых петухов), особенно в определенные дни года или временные промежутки. Особо опасными для здоровья человека и домашних животных считались: канун Дня Св. Андрея, праздника Хедерлез (День Св. Георгия), Пасхи, Троицы, период от Св. Игнатия до Крещения. Негативная характеристика времени этих дней связана с воззрением об активизации нечистой силы (*Cadi*) в результате прорыва времен-

ного пространства между двумя мирами (живых и мертвых), то есть их образ является как бы частью природных явлений и космических циклов.

Для предохранения от колдунов-ведьм использовали различные апотропейные средства. С этой целью рассыпали во дворе семена мака (освященные в церкви на Пасху), просо или золу. Считалось, что «тогда джады будет собирать просо клювом, а золу глазами, и так провозится до утра» [Мошков, 1901, с. 12].

Интересно приведенное в книге Э. Баджа содержание понятия «мана», известное народам Тихого океана. Она рассматривается ими как сила, с помощью которой действуют колдуны, врачи, заклинатели погоды, пророки, гадатели, ясновидящие и так далее. «*Мána* является проводником магии; это не само магическое действие, но та сила, благодаря которой маг совершает свое действие» [Clodd, 1920, с. 3; цит. по: Бадж, 2001, с. 45]. «*Мána* представляет собой силу, или власть, – не физическую, но в определенном смысле сверхъестественную, однако проявляющуюся в образе физической силы, а также любой другой способности или умения, которыми может обладать человек. *Мána* не связана с чем-либо конкретным и может наполнять почти все, однако духи (как воплощение души, так и сверхъестественные существа) обладают ею и могут ее передавать; кроме того, по своей сути она порождается обладающими личностью существами, хотя и может проявляться через посредство воды, камней или костей. *Мána* способна воздействовать на все, что выходит за пределы обычных человеческих способностей и природных явлений; она присутствует в самой атмосфере живого и соединяет себя с людьми и предметами, а проявляется в таких результатах, какие можно приписать только ее действию» [Бадж, 2001, с. 45-46].

Возможно, есть связь содержания явления, описанного Э. Баджем, с понятием мана, встречающимся у европейских народов. Общим является не только название, но и связь с магией, колдовством. Колдун, отнимая ману у скота, земли и т. д. (то есть силу в широком значении этого слова), забирал себе эту силу, которую впоследствии мог использовать в своих целях.

Таким образом, относительно различий у гагаузов между категорией «колдуны-джады» и «колдуны-бююджу» можно сказать, что первые в народных представлениях связываются с использованием своих способностей только в собственных целях (для увеличения благополучия своего хозяйства). При этом за добычей они обычно ходят сами. В своей колдовской магии джады не прибегают к заговорам и заклинаниям, а используют свою способность превращений. Тот факт, что в настоящее время о них имеются противоречивые сведения, в определенной степени объясняется тем, что с изменением в советский период формы собственности (превращением частной собственности в коллективную – колхозную), «разновидность» колдуны-джады перестала представлять серьезную опасность ввиду отсутствия индивидуальных земельных наделов. При уменьшении надоя у коровы или болезни домашних животных считали, что это дело рук соседа или недруга, который навел порчу (*büü*) и т. д.

Вера в колдовство существовала как у отсталых, так и у развитых народов. В ней отражаются суеверный страх и бессилие перед болезнями, стихийными бедствиями и проч. Вера в колдовство сохраняется и при господстве христианства, ислама, буддизма и других сложных религий, частично переплетаясь с ними. Воззрение о связи колдунов с нечистой силой прочно поддерживалось христианством. Тем не менее, в настоящее время существование данного явления, классифицируемого в прошлом как колдовство, признано наукой.

В связи с упомянутыми выше представлениями гагаузов о возможностях превращения колдуна в различных животных следует подчеркнуть, что волк там не перечисляется. Более того, в специальных апокрифических молитвах («Встреча Архангела Михаила с Авизухой, крылом сатаны»), направленных на предохранение человека и скота от всякой нечисти, отражены *народные представления об образе нечистой силы, которая может принимать облик гончей собаки (борзой), лягушки, ворона, голубя, мухи, паука, молнии*. Под таким видом она проникает в дома людей и сбивает их с пути истинного – толкает мужчин

на совершение ошибок, насылает на женщин и детей болезни, умерщвляет животных [Квилинкова, 2012а, с. 572-578]. Как можно видеть, и здесь нет упоминаний о волке. Этот момент требует пристального внимания.

4. СОДЕРЖАНИЕ ОБРЯДНОСТИ «ВОЛЧЬИХ ПРАЗДНИКОВ» У ГАГАУЗОВ МОЛДОВЫ И БОЛГАРИИ (CANAVAR YORTULARI / KURT YORTUSU)

4.1. Датировка «Волчьих праздников»

Дни, отмечавшиеся гагаузами «в честь» волков, сосредоточены, главным образом в зимнем периоде, согласно двухциклическому календарю. У «бессарабских гагаузов» наиболее известными являются «Волчьи праздники» (*Canavar yortulari / Yabani yortulari*)¹, отмечавшиеся в ноябре. Они не были приурочены Церковью к дням христианских святых и сохранили древнее название. Следует отметить также, что в народном календаре гагаузов Молдовы ноябрь называется *canavar ayı* / «волчий месяц» [см.: Квилникова, 2002а, с. 172; 2007а, с. 663-664].

С наступлением холодных месяцев волки начинали ближе подходить к жилищам людей, что представляло значительную угрозу для людей и домашнего скота, так как овцы уже находились на домашнем содержании. Чтобы уберечься от опасного хищника, в честь волков отмечали (*tutardılar* – букв. «держали») специальные дни. «Волчьи праздники» не были наполнены пышной обрядностью, но обладали основными качествами сакрального времени. Эти дни, выделенные из временного потока повседневности, были посвящены конкретному образу – волку, и включали в себя выполнение определенных ритуалов и соблюдение табу.

¹ Поскольку дни в честь волков, отмечавшиеся в ноябре, называются «Волчьими праздниками», то они, как указывалось ранее, даны нами в тексте с заглавной буквы, как непосредственное название праздника. Для обозначения праздников, связанных с «волчьей тематикой», но называвшихся в народе по-другому, мы использовали общие термины «волчьи праздники» или «волчьи дни».

Основу «Волчьих праздников» составлял ритуальный запрет на использование всяких острых предметов, а также на работу с шерстью с целью предохранить людей и домашний скот «от волков» (подробно об этом будет сказано ниже). Количество дней, отмечавшихся указанной группой гагаузов в честь волков, в разных селах и даже в семьях различно – чаще всего 2–4 дня (до 7 дней), но при этом их непременно связывали с началом Рождественского поста (примерно – с 11 по 17 ноября). Половина из празднуемых дней, согласно сведениям информантов, должна была приходиться на канун Рождественского поста, а другая половина – непосредственно на начало поста, когда необходимо было поститься, то есть соблюдать «пищевое» и «половое» табу. В соответствии с названием праздника, запрет на употребление скоромной пищи в этот период получил наименование *canavar orucu* (букв. «волчий пост»). Аналогичные сведения о датах празднования этих дней и их продолжительности у гагаузов Бессарабии содержатся в работе В. А. Мошкова [Мошков, 1902, № 3, с. 49] и в монографии Е. С. Сорочану¹ [Soroçanu, 2006, с. 178, 239].

Другим важным праздником, отмечавшимся в честь волков, был *Topal canavar günü* / «День Хромого волка». Согласно народным верованиям, Хромой волк считался наиболее опасным и злым; его следовало особо бояться и потому в его честь «отмечали» отдельный день, который совпадал с праздником Введения в храм Пресвятой Богородицы (21 ноября / 4 декабря). Как мы упоминали выше, помимо соблюдения ритуальных запретов «от волков», в с. Бешалма, например, в этот день приготавливали об-

¹ «Волчьи праздники» (*canavar yortuları* – Конг., Котл., Чешм., Том.; *yabanı yortuları* – Вулк., Ч.-Л.) отмечали несколько дней (6 дней – 3 дня непостных и 3 дня постных /11–16 ноября/ – Котл., Вулк., Чешм.; 4 дня – 2 дня непостных и 2 дня постных /12–15 ноября/ – Ч.-Л., Том., Баур., Дж.), *Topal canavar yortusu* [Сорочану, 2006, с. 178, 239]. Ритуальные действия этих дней состояли из действий предохранительной и имитативной магии. В эти дни женщины не работали, не трогали острых вещей: ножниц, игл, ножей, – чтобы волки не напали на отару овец. В Томае ножницы связывали, – чтобы закрыть волкам пасть. Чтобы волки не нападали на людей, – не прикасались к шерсти (Дж.), не пряли (Котл.), не стирали (Вулк.), не шили, в особенности мужскую одежду (Котл., Вулк.). Более всего почитался «День хромого волка» (*Topal canavar yortusu* – Ч.-Л., Баур.) [Soroçanu, 2006, с. 178].

рядовую лепешку, смазанную сверху медом (*ballı pita*), и угощали ею соседей. В с. Бешгиоз накануне вечером некоторые хозяйки одаривали соседей тарелкой муки, иногда ее предварительно освящали в церкви [АГНИЭМ; ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.].

Некоторые различия в приуроченности «Волчьих праздников» к определенным датам, а также в их названиях и обрядности характерны для гагаузов Молдовы и Болгарии. В статье болгарского этнографа Д. Тодоровой имеются сведения о том, что гагаузы Варненского округа отмечали дни в честь волков в конце осени или в начале зимы [Тодорова, 1987, с. 184], что в целом соответствует периоду ноябрьских «Волчьих праздников» у бессарабских гагаузов. Сведения о праздновании этих дней, приводимые А. Мановым в работе «Потеклото на гагаузите» [Манов, 1938, с. 128-129], вряд ли можно с полным основанием отнести к гагаузам Болгарии, так как они целиком повторяют данные, приведенные В. А. Мошковым в работе «Гагаузы Бендерского уезда» [Мошков, 1903, с. 49-50].

Согласно нашим полевым материалам, в гагаузских селах Северо-Восточной Болгарии, «от волков» отмечали так называемые «Двенадцать дней» – *Oniki günñär* (Кант., Кич., Ор.), которые характеризовались как «поганные» или «нечистые дни» (*Mındar günñär*). Они были прикреплены к рождественско-новогодней обрядности. Несмотря на указанное число дней, некоторые информаторы, например, из с. Божурец, говорили о том, что они отмечали лишь шесть дней, а другие упоминали о 12 днях. При этом сведения о дате их празднования также разнились – с 1 по 12 января; от Игнатьева дня до Нового года или от Рождества до Крещения. В с. Генерал Кантарджиево, по словам одного из информантов, «Волчьи праздники» длились одну неделю – от Нового года (по старому стилю) до Бабина дня, а по сведениям другого, – три дня. Зачастую информанты довольно расплывчато указывали на хронологическую приуроченность дней, отмечавшихся «в честь» волков: *Kırıma yakın* или *Kırım orucunda* (досл. «около Рождества» или «в Рождественский пост»). Связь

указанного временного промежутка (12 дней) с «чествованием» волков выражена в одном из употреблявшихся ими для празднования этих дней названий, в котором для обозначения данного животного употребляется древнетюркское слово *kurt* в значении волк – *Kurt yortusu* / «Волчий праздник» [Квилянкова, 2005а, с. 28-29]; *Kyрт юртусу* [Гагаузите в България, 2007, с. 219]. В эти дни хозяйки совершали магические действия с целью предохранить людей и скот от опасного хищника.

К разряду «волчьих праздников» можно отнести День Св. Спиридона (*Skirdon* – 12 / 25 декабря), который считался «опасным» (*hatalı gün*). Св. Спиридон почитался в народе как целитель отшибов и порезов. Основу праздника у обеих групп гагаузов составлял запрет на использование острых предметов, чтобы предохраниться от физических увечий. Функциональное содержание данного праздника (*İspiridon*) у гагаузов Болгарии проявляется в народном названии этого дня – *Yara yortusu* (букв. «Праздник от раны»). Он считался одним из наиболее опасных дней в году. Согласно народному поверью, если работать в этот день, то дети «получат» физические увечья, поранятся. Поэтому запрещалось брать в руки острые и режущие предметы (ножницы, иголку, нож и др.). Наличие характерного для «волчьих дней» запрета на использование острых предметов дает основание отнести его к данной группе праздников.

Аналогичное табу, соблюдение которого в народных воззрениях связывалось с обеспечением рождения здорового потомства, действовало от Игнатьева дня до Рождества. Особо оговаривался запрет на прядение, в основе которого лежит легенда о предродовых муках Девы Марии, широко распространенная у народов Юго-Восточной Европы.

В годичном цикле календарной обрядности гагаузов Молдовы и Болгарии можно выделить еще несколько широко распространенных праздников, которые по содержанию, точнее по своим запретам, относятся к «волчьим дням». Это первые три дня

февраля: День Св. Трифона (*Trifun*), праздник Сретенье¹ и День Св. Симеона (*Simön*). Особо опасными считались первый и третий дни. Основу обрядности указанных праздников составлял запрет на использование острых предметов (нож, ножницы, спицы, иглока, топор и т. п.) [Квилинкова, 2005а, с. 43-44; Тодорова, 1987, с. 180] с целью уберечь скот от хищников, а людей – от увечий. Но более всего в запретах этих дней акцент делается на сохранении потомства. Респонденты подчеркивали, что строже всего их соблюдали беременные женщины, чтобы дети не родились с физическими недостатками. Отметим, что в обрядности этих праздников, как и некоторых других, отсутствуют запреты на работу непосредственно с шерстью и т. д., являющиеся составной частью осенних «Волчьих праздников». Во время *Трифонцев* гагаузы Северо-Восточной Болгарии «вспоминают и Волчьи праздники» (с. Генерал Кантарджиево, Болгарево, Раковски). Четко прослеживается запрет на работу со спицами и прядение. В народе считается, что в это время «бесятся волки», и потому стараются избегать дальних поездок, путешествий [Гагаузите в България, 2007, с. 219, 222].

Для обрядности праздника в честь Св. Трифона характерна внутренняя противоречивость. С одной стороны, соблюдали табу на использование острых предметов, с другой, совершали обрядовое подрезание виноградной лозы (трех кустов) с целью увеличения плодоносной силы виноградников. Впрочем, последний обычай не характерен для бессарабских гагаузов, а распространен у гагаузов Болгарии и у болгар, у которых в этот день избирали царя виноградной лозы – «Дяду Трифон», устраивали массовые гуляния и т. д.

Наиболее опасным (*hatalı gün*) считался День Св. Симеона. У гагаузов Болгарии он назывался *Kurt yortusu* («Волчий праздник» – с. Генерал Кантарджиево). В этот день хозяйки совершали различные магические действия с целью предохраниться от хищников («закрывание рта волку» и т. п.). Особенно тщательно

¹ У бессарабских гагаузов этот день называется *Strateniya*, а у гагаузов Болгарии – *Pana(i)ya pıtası* («Хлеб Богородицы»), *Pana(i)ya günü, Bogorodıta günü* («День Богородицы»), что связано с обрядностью этого дня [подробнее см.: Квилинкова, 2005а].

запрет на прядение, шитье и использование острых предметов соблюдали беременные женщины. Симеон Богоприимец считался в народе хранителем здоровья младенцев.

В некоторых гагаузских селах юга Молдовы (Казаклия, Бешалма, Дезгинжа) день, следующий за праздником Хедерлез, назывался Распус (*Raspus* – 24 апреля / 7 мая). Он был посвящен чествованию пастухов, которым хозяева приносили угощение. Составной частью обрядности этого праздника также являлся запрет на использование острых предметов [ПМА, с. Казаклия, Г.Е.Г.; с. Бешалма, В.С.Ф.; с. Дезгинжа, Ч.Ф.Н.], с целью предохранения овец от волков, что позволяет отнести его к «волчьим дням».

Названия отмечавшихся в честь волков дней, а также сохранившиеся в связи с их празднованием ритуальные запреты позволяют квалифицировать их как «волчьи праздники». Прикрепленность рассмотренных выше запретов к некоторым христианским праздникам имеет более позднее происхождение.

4.2. Обряды и ритуальные запреты, связанные с культом волка

«Волчьи праздники» не включали в себя каких-либо увеселительных обрядов, а содержали ритуальные запреты и магические действия, в основе которых лежит предохранительная и имитативная магия. Одним из наиболее строгих был запрет на все виды женских работ, связанных с использованием острых предметов (иглолка, спицы, нож, ножницы, топор, расческа, вилы и др.); запрещалось даже причесываться. Составной частью ритуальных запретов в «Волчьи праздники» было соблюдение табу на работу с шерстью (вязанье, тканье, пряденье, шитье). В настоящее время у гагаузов Молдовы этот запрет связывается только с ноябрьскими «Волчьими праздниками», а у гагаузов Болгарии – с «Погаными днями» и с праздником в честь Св. Симеона, в остальные же «волчьи дни» соблюдали, главным образом, запрет на использование острых предметов, что объясняется некоторой утратой обрядности.

Наиболее строго женщины соблюдали запрет в отношении работ, относящихся к мужской одежде (например, заштопать, зашить, связать и др.): *Kurt yortusu – erkek üstünä iş yapmaz* (Кант.). Это объясняется тем, что мужчины являлись основными работниками в поле. По народному поверью, если мужчина окажется в поле в той одежде, которую женщина связала или сшила во время «Волчьих праздников», то за ним непременно погонится волк, чтобы съесть его или отнять эту вещь. Во время дней, отмечавшихся в честь волков, была запрещена всякая работа в поле и дома.

В День Св. Симеона не разрешалось использовать нож даже для нарезки хлеба. Если все же без него нельзя было обойтись, то тогда лезвием ножа три раза проводили по порогу, говоря при этом: *Allaa prost etsin* / «Пусть Бог простит!» или *Sıcanın kuyruunu kestik* / «Отрезали мышке хвост». Считалось, что произнесенная вербальная формула способна уберечь человека или домашнее животное от неминуемого наказания вследствие нарушения табу и перевести угрозу на мышь, например.

Помимо соблюдения ритуальных запретов, накануне «Волчьих праздников» совершали ряд магических действий с целью предохранить домашний скот и человека от нападения хищников: закрывали ключом замки дверей дома и сундука, завязывали нитками ножницы, что символизировало «закрывание рта волку» (*kurtun aazını kitleerlär*); замазывали очаг глиной, чтобы «замазать глаза волку» [ПМА, с. Генерал Кантарджиево, Р.К.Я.]. Все эти магические действия были призваны возвести «преграду» между волком и человеком с его скотом.

Интересен существовавший запрет на любые работы с глиной, начиная с ноябрьских «Волчьих праздников» до начала весны. Возможно, он связан с тем, что замазывание глаз волкам должно было иметь строго установленный временной промежуток, когда волки «бесятся». В остальное время данное магическое действие, лишавшее волков пищи, рассматривалось как грех, поскольку нарушало бы волю Бога, заботящегося о волках.

Особый интерес представляет обычай, зафиксированный нами только у гагаузов Болгарии. С целью предохранения до-

машнего скота и человека от нападения хищников, которые во время «Нечистых дней» («Двенадцати дней») близко подходили к жилищу людей (*kurt geler* – «приходит волк»), возле хозяйственных построек, где хранили урожай (*harman*), рассыпали золу и уголья: «чтобы волк не пришел» (*gelmäsin kurt*). В основе данного магического действия лежит поверье о том, что уголья и зола могут «отогнать» волка от жилищ.

4.3. Табу на употребление слова *kurt* и эвфемизмы для обозначения волка

Для обозначения волка и «Волчьих праздников» бессарабские гагаузы употребляют два синонимичных слова – *canavar* и *yabani* (*Canavar yortuları / Yabani yortuları*). По сведениям информантов, первый термин применяется в основном старыми людьми. В настоящее время в быту чаще звучит слово *yabani*. Отметим, что во всех сказках, в которых упоминается волк, используется только первый вариант названия данного животного (*жанавар сюдю / волчье молоко, жанавар изи / волчий след* и др.) [Мошков, 1904а, № 52, с. 90; № 76, с. 138; № 79, с. 143-144; № 116, с. 189; № 127, с. 198; № 144, с. 213; № 144, с. 215; № 146(а), 147, с. 217-218; № 161, с. 236 и др.], и лишь в одной из них употреблены оба слова (*жанавар* и *йабаны*) [Мошков, 1904а, № 138, с. 206-207]. В песнях также в основном фигурирует только термин *canavar* («*Senin İosifini canavar idi*»; «*Bir onmadık canavar*»). А в словаре (ГРМС) различные словосочетания, связанные с этим животным, даны в основном со словом *йабаны*: *йабаны йаврусу* – волчонок, *анач йабаны* – волчица, *йабаны йувасы* – волчье логово. В названии «Волчьих праздников» у бессарабских гагаузов чаще употребляется слово *canavar*, реже – *yabani*.

Одним из ритуальных запретов, сохранившихся у бессарабских гагаузов до настоящего времени, является соблюдение табу на употребление древнетюркского слова *kurt* в значении 'волк'. Со временем указанное значение данной лексемы перешло в разряд устаревших [ГРПС, с. 430]. Тот факт, что в словаре В. А. Мош-

кова данное слово приведено только в этом значении – ‘земляной червь’ [Мошков, 1904а, с. 64], свидетельствует о забвении его древнего значения уже в конце XIX в.

Относительно возможного наличия у бессарабских гагаузов терминов – *курт* и *бёрю* для обозначения волка, которые широко употребляются у других тюркских народов, мы специально провели опрос. Все опрошенные информанты говорили о том, что никогда этих слов в таком значении не слышали не только у себя в селе, но и в соседних населенных пунктах. Они уточнили, что здесь гагаузы употребляют лишь слова *йабаны* и *жанавар* (*Kurt, börü – hiç yok işittim. Kurt daji dolay küülerdä da yok. Birda gagauzlar sadem yabani hem canavar deerlär*) [ПМА, с. Казакия, Бешгиоз, г. Чадыр-Лунга и др.]. Что касается слова *bürü*, использующегося турками и другими тюркскими народами для обозначения волка, то оно не зафиксировано ни у одной из указанных групп гагаузов. В гагаузском словаре аналогичное слово дано в значении ‘туман’ [ГРПС, с. 113]. Многочисленные же варианты этих терминов, широко распространенные у тюркских народов – *börü*, *boru* и др., также неизвестны гагаузам, по крайней мере, в настоящее время.

Остается открытым вопрос о том, какой знак мог породить два таких смысла: *kurt* – 1) «волк», 2) «червяк». В настоящее время слово *kurt* употребляется бессарабскими гагаузами только в значении ‘червь’. Однако, в связи с распространенной у некоторых тюркских народов тотемической легендой о волке-спасителе или волке-путеводителе, указавшем племени путь и выведшим его из пустыни, хотелось бы обратить внимание этнологов и лингвистов на то, что в гагаузском языке основу слов *Kurtarıcı* («Спаситель» / «Господь»), *kurtarmaa* («спасать»), *kurtulmaa* («спастись») и др. составляет термин *kurt*.

Слова *canavar* и *yabani*, использующиеся гагаузами для обозначения понятия «волк», являются эвфемизмами (слова-заменители). Запрет произносить имена некоторых животных, в частности волка, известен у многих народов. По мнению одних ученых, запрет соблюдали ввиду того, что «произнесение име-

ни волка приглашает его явиться» [Зеленин, 1929, с. 34-35], а по убеждению других – соблюдение такого табу является следствием сакрализации этого животного [Текеева, 2012, с. 39]. Возникновение данного поверья связывается учеными с периодом, когда народы занимались преимущественно скотоводством.

Слово *canavar* состоит из двух частей – *cani var*, что дословно переводится, как «у него есть душа; имеющий душу». На взгляд гагаузского филолога П. А. Чеботаря, здесь вполне уместна параллель с русским словом *животное*, которое образовано от основы живот, то есть 'жизнь', 'душа'. В слове *yabanı* корень *yaban*, что означает 'дикий' [Чеботарь, 1990, с. 39]. Понятие «дикие животные» передается при помощи словосочетания *йабан хайваны* [Мошков, 1904а, № 62, с. 112]; *йабан домузу* – дикий кабан [ПМА] и т. д. Здесь вполне уместным будет обратить внимание на другое слово с таким же корнем, но с несколько иным содержанием, вполне согласующимся с представлениями гагаузов о волке – *yabanci* в значении 'чужой, посторонний, приезжий, инородец'. Подобное восприятие этого образа имеет место у восточнославянских народов [Гура, 1995а, с. 412; Егорова, <http://www.aymakh.ru/index.php>].

Наряду с указанными эвфемизмами для обозначения волка использовали и другие: *bozkumi* (серый кум), *bozbey* (серый господин), *kuyruklu* (хвостатый), *kirboba* (отец / хозяин степей), *aaz kitlenecää* (тот, у кого должна запирается пасть), *kudurucaa* (тот, который взбесился / может взбеситься) [Чеботарь, 1990, с. 40; Сырф, 2013, с. 54; Губогло, 2005, с. 412].

Табу на употребление слова *kurt* в значении 'волк' известно и у других тюркских народов [Гордлевский, 1961, с. 495]. В обыденной речи турки и азербайджанцы по отношению к волку также употребляют наименование *canavar* (букв. живой) [Назаров, Алиева, Юнусова, 2005, с. 391].

Пока сложно однозначно ответить на вопрос о причинах столь широкого употребления гагаузами Болгарии древнетюркского слова *kurt* в значении 'волк' и полного забвения данного значения бессарабскими гагаузами, у которых даже очень пожилые люди

не помнят его древнего значения. Возможно, в определенной степени ясность в разрешение вопроса о существующем у бессарабских гагаузов табу на употребление слова *kurt* в значении 'волк' могут внести данные по гагаузам Болгарии, у которых не зафиксирован запрет на употребление этого слова в качестве зоонима. Данный термин фигурирует у них также в названии дней, отмечавшихся в честь волков, – *Kurt yortusu* / «Волчий праздник».

5. ОБ ИСПОЛЬЗОВАНИИ ГАГАУЗАМИ «ВОЛЧЬИХ» ИМЕН И ФАМИЛИЙ (КУРТА, КУРТИ, КУРДОГЛО И ДР.) В СВЯЗИ С ОБЩЕТЮРКСКОЙ ТРАДИЦИЕЙ

Обычай давать личные имена по именам животных связывается учеными с представлениями о духе-покровителе. Слово *курт* в значении 'волк', использовавшееся у тюркских народов для обозначения тотема, впоследствии стало употребляться в качестве имен, а позже – фамилий.

Выше мы писали о том, что у бессарабских гагаузов существовал запрет на произнесение имени волка, который, по-видимому, следовало соблюдать только во время «Волчьих праздников». Вероятно, утрата гагаузами термина *kurt* в качестве зоонима произошла на территории Бессарабии, поскольку, как свидетельствуют архивные данные («ревизские сказки» 1835, 1850, 1859 гг.), в XIX в. в среде поселившихся на территории Бессарабии задунайских переселенцев происхождение ряда имен собственных и фамилий восходит к древнетюркскому слову *kurt* – Курти, Курта, Куртеса; Куртев, Курдогло, Курдов и др. Наряду с этим довольно распространены были антропонимы, образованные от славянского слова *волк* (болг. *вълк*) – Войку, Вылку, Вылчу и т. п. [НАРМ, ф. 134, оп. 2, д. 45, д. 127, д. 264, д. 268, д. 588 и др.; Мошков, 1900, № 1, с. 7; Мошков, 2004, с. 196-198; Шабашов, 2002, с. 416].

В каждом селе имелся свой набор предпочитаемых «волчьих» имен. Например, в с. Комрат использовались такие мужские имена как Курти, Вылчо, а среди женских имен наиболее распространенным было Куртеза: Курти Фучужи, Параскив Криотов Крио-

тиогло сын его Курти, вдова – Ангелина Димитрова сын ее Курти дочь Куртеза; Желез Мирчов Курдиогло; Петре Танасоглу жена его Куртеса, Николай Франгов Франгогло жена его Куртеза, Сиби Пеев Пеногло жена его Куртеза, Василий Илиев Балогло жена его Куртеза, Марин Тодоров Кафежи жена его Куртеза; Стефо Жеко сын его Вылчо, Георгий Дечов Дечогло дочь его Волкана [см.: Булгар, 2008, с. 25, 27, 29, 34, 36-37, 40-43, 45].

В с. Конгаз чаще фигурировали «волчьи» имена славянского происхождения – *Волко*: Недюо Ганчев Волков, Николая Волкова Казанжи сын Волко, Стояна и Димитрий Волковы Казанжи, Волко Дымов Паликогло, Черня Димитриева жена Недялка Волкова, Станио Волков Чебаногло братья – Иовчо Волков Чебаногло, Стоян Волков Чебаногло, Дойка Волков Чебаногло, Апостола Радова жена Мария Волкова; Георгий Куртев Кальчев, Курта Костев Михов, Боя Митева жена Санда Куртева, Митя Добрева жена Куртеза Димитриева [см.: Франгу, Фуртунэ и др., 2012, с. 111, 113, 115, 130, 135-136, 139, 149, 151].

В с. Гайдары также фигурировали «волчьи» имена славянского происхождения, но и они встречались сравнительно редко: Петко Вылку Иваноглу, Вылко Панаитов Шопа [см.: Село Гайдар, 2012, с. 34, 42].

В с. Чешмекиой довольно распространены были оба варианта «волчьих» имен: Григорий Славов Паниоглу его брат Куртя, Петро Куртоуло, Янул Костантинов Терзи его внук Курти, Димитрий Драганов Мажар его жена Курта, Димо Константинов Колиоглу его жена Курта, Никола Кожа Бейликчи его жена Курта Николаева, Дими Костантинов Кольогло его жена Курта Иванова, Иван Петров Курдогло, Георгий Курдогло / Иван Петров Курдуглу, Танас Курдогло, Константин Димитриев Куртян; Войко Григорий Костиогло, Нягул Кристев Арабаджи его жена Войка Георгиева [см.: Карамия, Орган, 2009, с. 578, 586-590, 594-595, 597-598, 600-601, 607].

В гагаузско-болгарском с. Кубей в документах были зафиксированы следующие имена: мужские – Выл, Вылко, Волко, Курти; женские – Вылка, Курта [см.: Сакалы, 2013, с. 437-438].

«Ревизские сказки», хранящиеся в фонде 134 НАРМ, являются уникальным источником по антропонимии¹, поскольку дают возможность рассмотреть распространенность подобных имен у дунайских переселенцев. Однако вскоре после их обоснования на территории Бессарабии традиция нарекать детей этими именами прекратилась. Это объясняется тем, что Кишиневской Духовной Дикастерией было принято постановление (1826/1827 гг.), согласно которому священнослужителям запрещалось давать младенцам при крещении имена, не записанные в святцах Православной церкви [НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 5157, л. 11]. Принятые меры (в том числе деятельность официальных властей) во многом способствовали унификации имен и формы написания фамилии и отчества у гагаузов (и болгар), а также утрате многих «языческих» имен. Это наглядно проявляется при сравнении данных, содержащихся в ревизских сказках за 1835, 1850 гг. по с. Чешмекиой, со сведениями, представленными в посемейных списках жителей кол. Чешмекиой Кагуло-Прутского округа Болградского района за 1863 г. [см.: Карамия, Орган, 2009, с. 603-608]. В последнем документе изредка встречается лишь фамилия Курдогло, но бытовавших ранее «волчьих» имен нет. Таким образом, уже со второй четверти XIX в. «волчьи» имена постепенно перешли в разряд фамилий, а некоторые из них сохранились до настоящего времени в виде уличных прозвищ (прозваний).

Следует отметить, что опрошенные нами информаторы говорили о существовании в их среде такой фамилии, как Куртев, значение которой они не знали (*Kurtev familiya bizdä da var*) [ПМА, Бешгиоз, Р.В.В.]. Некоторые из респондентов утверждали, что фамилия Куртев более распространена среди болгар, чем среди гагаузов / *Kurti Kazayakta yoktu, tä birda tukannarda var. Kurtev*

¹ Как видно из этого же источника, у гагаузов были широко распространены имена собственные не только тюркского, но и греческого, а также южнославянского происхождения: Йордаки, Панайит / Панаитчу, Йипати, Доменти, Урум, Янаки, Маври, Мавроди, Саранди, Тоти, Пойрас; Афтения, Афтина, Анаста, Занофия, Менекша / Меневша, Султана, Ваклица, Калица, Стойка, Рада и др. В последующих переписях налицо происходящие в этой области изменения – ославянивание имен в соответствии с восточнославянской традицией.

familiya var Çadırda da, bulgarlarda taa çok bu familiya. Var işittim Kurtev. Gagauzlarda yok ölä familiya [ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.]. Приведенные архивные данные не подтверждают это высказывание респондента. По тем же документам и за те же годы в болгарском с. Дюльмен (Гюлмян), например, с аналогичными именами значились следующие лица: Димо Нейчова Баламанжи брат Курти, Иван Куртев Каба, Дойчи Василева сестра Курта, Радко Курдогло Сарайлы брат Курто, Иван Куртов Кичук, Димо Нейчов Баламажй его брат Курты; Коля Маврова сын Волка, Димитрий Волков Топчий его сын Волко, Пено Волков Дюйжу [см.: Грек, 2006, с. 207, 210-215, 217, 225, 226-228 и др.].

Одним из первых на происхождение использовавшегося гагаузами имени Курти от тюркского слова *kurt* (волк) указал С. С. Курогло. Он отмечал, что «в настоящее время оно вышло из употребления, однако в качестве уличного прозвища продолжает бытовать в некоторых гагаузских селах: Курти Семен, Курти Ерги и т. д. Кроме того, в некоторых селах известна фамилия Курдогло. Известно, что многие гагаузские фамилии были образованы в результате прибавления к личному имени форманта *огло*, что означает 'сын'». Вполне возможно, заключает автор, что «*Курт(u)* – одно из древнейших гагаузских имен. Однако анализ большинства этих имен представляется весьма трудным». Наряду с этим С. С. Курогло привел некоторые данные об аналогичной традиции у турок и туркмен: «В форме *курт* оно встречалось в XVII в. у варненских турок, живущих по соседству с гагаузами, ср.: *Курд Бали Бахадыр, Курт сын Махтуба* и т. д. Известно было оно и туркменам Средней Азии, у которых звучало как *Гурт*» [Курогло, 1987, с. 188].

Отметим, что слова в значении 'волк' используются тюрками в качестве личного имени или почетного прозвища (Бури, Бори, Гург, Корт, Гурд и др.) [см.: Назаров, Алиева, Юнусова, 2005, с. 400-401]. В антропонимии тюркских народов есть группы имен – имена-обереги, имена-символы, имена-посвящения и т. д. Зоомфные имена являются ярким свидетельством этого. Например, «имена многих половецких ханов переводились

как «Волк»» [Плетнева, 1990, с. 17]. Одним из ханов Золотой Орды был Бёрке (1209–1266), третий сын Джучи, брат Батыя, имя которого может быть интерпретировано как «волчок», «волчонок» [см.: Греков, Якубовский, 1950]. Нередко употребляются имена, производные от других версий наименования волка – «курт», «гурд», «гурт», «курд». Много «волчьих» имен в именнике крымских татар: Курт, Куртсеит, Куртали, Куртмулла, Куртметет, Куртасан и т. д. [Селяметев, 1980, с. 113–114].

Традиция наречения «волчьими» именами является одним из распространенных у многих тюркских народов способов охраны ребенка. В соответствии с существовавшими языческими верованиями и обычаями, детям мужского пола давали имена Кашкар ~ Кашгар, Корт, восходящие в древнетюркском языке к синонимам слова *волк*, а также к перешедшим из монгольского языка словам *ашан* и *чаны*. У турок встречаются следующие имена: Курт (волк), Кызылкурт (красный волк), Куртдемир (волк-железо), Бозкурт (серый волк), Бёрю (волк), Бёрюджан (волк-душа), Бёрюхан (волк-хан) [Kalafat, 1995, с. 98; Yazıcı, Kalafat, 1995, с. 98]. Имя Курт дано многим анатолийским святым (считается, что они могут принимать облик своего звериного покровителя): Курт баба, Курт Шейх, Курт Деде [Kalafat, 2005b, с. 415, 422].

Ввиду того, что волк выступал в качестве тотема, а также в процессе расширения его семантики, у татар слово *бүре* (волк) приобрело особое значение. Его стали давать людям в качестве имени. У татар существовал обычай давать имя Бүре или другое с этой компонентой при рождении детей мужского пола, если они появлялись на свет уже с зубами или, наоборот, если после рождения у них долго не прорезались зубы [Древне-тюркские имена., <http://www.bastanovo.ru/2012/05/imena/>]. На этой же основе в древнем антропонимиконе татар возникли такие тождественные [синонимичные] имена, как Буре, Кашкар, Кашкур, Ашан, Чаны, Корт. Позже от них образовался ряд фамилий: Буриев, Буребаев, Байбурин, Буркиев, Буркеев, Бурикаев, Бурейбаев, Байбуре, Башбуре, Бурекай, Буриш, Бурехан, Башбурин, Башбуров (последние два – у татар-кряшен). В одном из татарских

эпосов есть имя Бурехан. С участием этих именных компонент образованы такие синонимичные составные имена, как Бурейбай ~ Кашкарбай ~ Качкурбай ~ Чанбай ~ Кортбай; Буриш ~ Чаныш; Бурекай ~ Чанакай. От них у татар-ишар возникли фамилии Кашкарев, Кашкарбаев, Чанышев, Чинакаев, Чинкин, Куртов, Куртаев, Куртбаев [Древнетюркские имена., <http://www.bastanovo.ru/2012/05/imena/>].

У башкир при частой смерти детей в раннем возрасте новорожденным для охраны их жизни также давали «волчьи» имена (Бјребай, Байбјре, Аебјре, Бјрехан или Ёашеар и др.). В настоящее время такие имена почти не встречаются, но широко распространены производные от них фамилии: Бурибаев, Байбурин, Кашкаров и др. [О культуре волка., <http://turan1.mylivepage.ru/wiki/854/399>].

Личные имена, образованные от названий волка, распространены на очень большой территории от Центральной Азии до Западной Европы. Там, где прослеживаются пережитки культуры волка, такие имена носили магико-охранительный характер. Древнейший пласт этих имен все же связан с тотемическими представлениями, со стремлением уберечь детей при помощи тотемного животного [Илимбетова, 1999а].

Имя волка (Суке – Секира, Шара Нохой – желтый пес, Чоно – волк и т. д.) являлось охранительным у бурят и монголов, у которых им нарекали для того, чтобы обмануть духов смерти и чтобы они не унесли души детей. Верили, что Эрлик – дух смерти оставит ребенка в покое, как только услышит, что его зовут Чоно (волк). Такой способ представляет собой одно из древних народных средств от детской смертности. В связи с данным именем нас заинтересовало зафиксированное в с. Гайдары уличное прозвище одной из сельских лекарок – Чони Кати [Квилянкова, 2010а, с. 28]. Кроме того, в одной из «ревизских сказок» по с. Чешмекиой встречается фамилия Чани – Георгий Чани [см.: Карамия, Орган, 2009, с. 607]. Возможно, это лишь созвучные фамилии, однако, факт их существования требует продолжения исследования в данной области.

С тюркским наименованием волка связаны некоторые современные фамилии, встречающиеся у русских: Курт, Курта, Куртаков, Куртанов, Курташов, Куртев, Куртов, Куртиков, Куртин, Куртинов, Куртеев, Куртяев, Куртиев; Кашкарев, Чинкин, а также Волков, Бирюков и др. [Суперанская, <http://www.rg.ru/2008/02/28/familii.html>; Древнетюркские имена., <http://www.bastanovo.ru/2012/05/imena/>]. Отметим, что аналогичный способ образования фамилий от слов в значении 'волк' имеет место у болгар (Куртев, Вылков, Вылканов, Вылчу, Вылку), молдаван (Лупу), немцев (Вольф) и других народов [Чеботарь, 1990, с. 38].

Некоторые исследователи имена с компонентами *бјре, кашкар* у тюркских народов считают символом хитрости, ловкости, мужества и решительности. Не возражая против такой интерпретации, ряд ученых все же подчеркивают, что древнейший пласт этих имен связан с тотемическими представлениями, со стремлением уберечь детей при помощи тотемного животного [Илимбетова, 1999а].

* * *

Значение, которое гагаузы уделяли «Волчьим праздникам», отражается в том, что вплоть до 70-х гг. XX в. их продолжали строго соблюдать. И в наши дни эти праздники почитаются частью респондентов преклонного возраста.

Даже на основании тех легенд, которые сохранились у гагаузов, отчетливо проявляется связь волка с солярным культом. Анализ представленного в мифологии гагаузов образа волка и его связь с небесными божествами дает основание заключить, что она проявляется не в «рождении» рода или племени, что характерно для многих тюркских народов, а в обеспечении сакральной связи с небом, жизненно необходимой обществу. Имевшая место трансформация отражается в том, что волк не выступает в качестве родоначальника, а выполняет охранительные функции – волк-покровитель и гарант социальной справедливости. С образом волка-тотема связана традиция наречения «волчьими» именами, широко распространенная у

тюркских (и монгольских) народов и являющаяся одним из способов сохранения потомства, обеспечение защиты ребенка со стороны тотема.

Вместе с тем, принимая во внимание то, что празднования в честь волков, а также ритуальные запреты характерного содержания тесно связаны с конкретными временными промежутками, фиксирующими переход от осени к зиме и от зимы к весне, можно говорить о том, что волк в известной степени является хтоническим образом.

В процессе исторического развития менялось отношение к волку как мифологизированному животному, что видно из различных источников – легенд, примет, сказок и др. Реконструкция мифологических представлений, отраженных в каждой из форм гагаузского устного народного творчества, позволяет говорить не только о почтительном отношении к волку, но и об определенных элементах тотемических представлений.

В более поздний период на первый план выходят хозяйственные интересы, связанные со скотоводством и желанием для себя и своего скота избежать опасности, не накликать беду. С этой целью соблюдали табу (на произнесение имени волка, на работу в соответствующие дни и т. д.), а также совершали различные магические действия («завязывали» волчью пасть и др.), направленные на нейтрализацию хищника. В свою очередь нарушение запретов на работу в сакральное время «каралось» различными способами.

В результате смены хозяйственных типов, с переходом наших предков от скотоводства к земледелию, волк становится опасным существом. Сохранявшиеся народные обычаи и обряды были направлены, с одной стороны, на предохранение от волка, а с другой – на задабривание его. Традиционные народные поверья, а также обычаи и обряды выступают в качестве мотиваций, запретов, оберегов и ритуально-магических действий. Однако их первоначальный мифологический смысл не только значительно менялся, но нередко целиком утрачивался. Под влиянием христианства эти негативные стороны усилились, и волк стал сим-

волически восприниматься как опасное и враждебное существо, даже как воплощение зла.

Представления, перешедшие в христианство, относятся к мировосприятию религиозных верований, так как, с одной стороны, оно впитало все предыдущие представления об образе волка, а с другой, значительно изменило их. Эти представления нашли свое отражение, в основном, в фольклоре – в сказках, поговорках, загадках и т. д. В них волк уже не выглядит особо почитаемым. Если в древних легендах волк считается священным, окружен почитанием, предстает сильным, изворотливым, то в сказках он туп, ограничен, неуклюж. Волка обманывают разные животные – овца, жеребенок, лиса и др. Так, почитаемый ранее, в сказках он становится «мишенью для шуток».

ГЛАВА IV.

ОБРЯДНОСТЬ «ВОЛЧЬИХ ПРАЗДНИКОВ» У БАЛКАНСКИХ И ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ В СРАВНЕНИИ С ГАГАУЗСКОЙ: ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ

1. ОБЩИЕ ЧЕРТЫ «ВОЛЧЬИХ ПРАЗДНИКОВ» И КУЛЬТА ВОЛКА У НАРОДОВ БАЛКАНО-ДУНАЙСКОГО АРЕАЛА

1.1. Хронология и содержание «волчьих праздников» у болгар в связи со сравнительным изучением

Вопрос об ареалах распространения «волчьих праздников» у болгар Болгарии подробно исследован болгарскими учеными. Согласно приводимым им многочисленным этнографическим данным, эти праздники соблюдали в различных регионах страны (Ловечский край, Странджа, Пловдивский край, Добруджа и др.). Содержащиеся в научной литературе сведения о «волчьих праздниках» у болгар позволили нам сгруппировать их в соответствии с определенной временной приуроченностью. Данная классификация носит условный характер, так как в разных регионах Болгарии «волчьи праздники» отмечали несколько раз в течение года, но не обязательно во время всех указанных нами дат.

У болгар зима считалась «волчьим временем», в течение которого «волчьи праздники» отмечали несколько раз. В календарном цикле этот период связан с переходом от осени к зиме, около Архангелова дня. Согласно народным представлениям, в этот период волки размножаются, спариваются (*За българите зимата е вълче време, през което се тачат няколко Вълчи празници. Календарно те най-често са свързани с прехода от есен към зима, около Архангеловден, когато се вярва, че вълците се чифтосват*) [Илиева, http://bnr.bg/sites/radiobulgaria/Lifestyle/Folklore/Pages/230113_Valche_vreme.aspx].

Так, к первой группе относятся **Вълчи празници**, которые отмечали между Архангеловым днем и началом Рождественского поста (в течение трех, пяти, семи или девяти дней; чаще всего они длились 5 дней, а третий из них приходится на канун Рожде-

ственного поста, День Св. Филиппа – 14 ноября). В крае Странджа у этнографической группы *тронките* «Волчьи праздники» отмечали от Димитриева до Архангелова дня, а в некоторых селах – 3 или 12 дней, начиная от Петкова дня до Димитриева дня. В Ловечском крае продолжительность этих дней, называвшихся **Вълча неделя** или **Зверински празници**, составляла 7–8 дней (начиная со дня Св. Мины – 11 ноября); при этом половина из празднуемых дней приходилась на канун Рождественского поста, а другая половина – на начало поста, то есть соблюдали табу на употребление скоромной пищи. Чаще всего «Волчьи праздники» отмечали во время Рождественского поста [Етнография на България, 1985, с. 109; Добруджа, 1974, с. 340].

Представители некоторых этнографических групп Болгарии праздновали также день в честь наиболее опасного и кровожадного из волков – **Хромого волка** (*Куцалан, Свята Богородица, Румалан, Натлапан, Вълча Богородица, Кривою, Кривия Вълчляк*). У населения Ловечского края, Добруджи его празднование обычно совпадало с церковным праздником Введения в храм Пресвятой Богородицы (21 ноября). Именно с этим связано одно из названий данного дня, в котором проявляется языческо-христианский синкретизм – «Волчья Богородица» (*Вълча Богородица*). У этнографической группы *капанци* – праздник в честь Хромого волка (**Куция вълк**) приходился на Филиппов день – 14 ноября [Етнография на България, 1985, с. 133; Василева, 1985, с. 229-230; Стаменова, 1987, с. 278; Попов, 1999, с. 294-295; Добруджа, 1974, с. 340].

Ко второй группе относятся так называемые **Мръсните дни / Мръсни дни** или **Погани дни**, которые отмечали в разных областях Болгарии (особенно в Южной и Северо-Восточной Болгарии). Дата их празднования различна: между Игнатьевым днем и Водокрещением (день Иоанна Крестителя); от Игнатьева дня до Рождества, от Сурваки (Нового года) до Йорданова дня (Водокрещение); **Поганото, Вълчко Погано** – от Рождества до Богоявления (день Иоанна Крестителя) [Василева, 1985, с. 208-209; Стаменова, 1987, с. 278; Етнография на България, 1985, с. 102; Илиева,

http://bnr.bg/sites/radiobulgaria/Lifestyle/Folklore/Pages/230113_Valche_vreme.aspx].

Согласно народному календарю болгар, «Поганые» или «Нечистые дни» обычно начинались с праздника Рождества и длились 12 дней (по другим данным – 10). Наиболее опасным считался период от Рождества до Нового года. Некоторые запреты, соблюдавшиеся в течение указанного отрезка времени, непосредственно отражают скотоводческую тематику. В целом обрядность этих дней гораздо шире и связана с различными мифическими существами.

К третьей группе относятся *Трифунците / Трифунци*, отмечавшиеся с 1 по 3 февраля. Для обозначения этих дней использовали и другие названия: *Лихите деня; Вълчи празници, Зверински празници, Дзверински празници* (Ловечский край), так как считалось, что в этот период «бесятся» волки [Попов, 1999, с. 304; Етнография на България, 1985, с. 109; Календарные обычаи и обряды..., 1977, с. 275]. В одних областях отмечали только первый день февраля, а в других – первый и третий. В течение указанных дней совершали различные магические действия с целью предохранить домашнее хозяйство и скот от разных вредителей (волков, мышей и змей). В Западной Болгарии в эти дни, известные под названием *Вълчи празници*, соблюдали ритуальные запреты на использование острых предметов и на работу с шерстью [Арнаутов, 1972, с. 120]. Согласно народным представлениям, в эти дни рождаются волчата (*се смята, че се раждат малките вълчета*) [Илиева, http://bnr.bg/sites/radiobulgaria/Lifestyle/Folklore/Pages/230113_Valche_vreme.aspx].

К четвертой группе относится праздник в честь Св. Иеремии (1 мая) *Ерминден / Йеремия*, зафиксированный у этнографической группы *рунци* края Странджа и в некоторых местах Пловдивского края (Добростан). Для данного праздника характерна более широкая тематика обрядовых действий и запретов. Это объясняется тем, что его отмечали «от волков и от других вредителей» [Стаменова, 1987, с. 278; Гребенарова, 1996, с. 339]. Совершавшиеся в этот день ритуальные запреты и магические

действия аналогичны тем, которые характерны для «волчьих праздников» – «замазывали глаза волчатам». В некоторых областях Странджи запрет на использование острых предметов связывали с предохранением от мышей.

К пятой группе относится праздник *Петковден*, отмечающийся в честь пастухов, овец и «от волков». Основу болгарской народной обрядности составляли ритуальные запреты на работу с острыми предметами и шерстью. Совершали также специальные магические действия, связанные с «обеспечением» здоровья овец и приплоду. В ряде мест Ловечского края этот день известен под названием *Вълчи празник* [Гребенарова, 1996, с. 348; Попов, 1999, с. 319].

Как можно видеть, хронология празднования болгарскими днями в честь волков охватывает не только зимний цикл, но и весенне-летний, а также осенний.

Исследование содержания болгарской календарной обрядности (которая во многом схожа с гагаузской), свидетельствует о том, что в *цикле «волчьих праздников» у болгар Болгарии* сохранилась широкая тематика обрядовых действий предохранительного характера. Для сравнения приведем конкретные данные, собранные болгарскими учеными и опубликованные в известном издании «*Этнография на България*» (т. III, 1985):

«В период Волчьих праздников женщины не выполняют никакой работы: не прядут, не ткут, чтобы не касаться шерсти. Верят, что если не соблюдать эти запреты, то волк съест овец. Особенно строго следят за тем, чтобы не кроить и не шить одежду для мужчины, поскольку он бывает в поле и если встретится с волком, то тот его съест. Распространено интересное верование, что если похоронить мужчину в одежде, изготовленной в Волчьих праздники, то он превращается в оборотня (вурдалака). Не раскрывают ножи, чтобы не открыть волчью пасть; не чешут скот, чтобы волк не точил зубы; по этой же причине не чешут гребнем шерсть; не стирают, чтобы у волка не пенилась пасть (чтобы он не взбесился); не работают с острыми предметами (ножницы, нож, игла и др.) и вообще не режут, особенно беременные женщины, чтобы

ребенок не родился с подрезанными пальцами. Вечером мужчины не снимают обувь (постолы).

Есть и действия предохранительного характера. Вечером накануне Волчьих праздников женщины завязывают ножницы красной ниткой или прячут их; прячут также гребешки, вставляют зубьями расчески друг в друга и уносят на чердак или оставляют перед загоном для скота; замыкают цепь над очагом. Везде женщины залепляют глиной устье печи и за дверями, приговаривая примерно так <...>: “чтобы сгорел волчий язык”, или бросают иглу в квас – “чтобы продырявился волчий язык”. Встречается и другая интересная практика. Женщины за загоном для скота пришивают подол своего платья к рубашке. Если муж собирается в поле, то жена делает ему на спине три стежка иглой с красной нитью. Верят, что это уберезет его от волков»¹ / *През периода на Вълчите празници жените не работят почти ничто. Не предат, не плетат, не тъкат, за да не пипат вълна. Верва се, че ако не се спазва тази забрана, вълците ще изядат овците. Много строго се следи да не се крои и шие дреха на мъж. Той ходи на поле и из гората и ако го срецне вълк, ще го изяде. Разпространено е интересното верване, че ако се погребне мъж с дреха, изработена през Вълчите празници, той ще се върколаса ‘превъплъти’.*

Не отварят ножници – «за да не се отварят на вълците уста-та», не се решат и не чешат добитък – «да не си точат вълците зъбите», не влачат вълна с дарак за същото, не перат, «за да не се пенят на вълците устата», не работят с остри предмети (ножници, нож, игла и др.) и изобщо не режат (особенно бременните жени, за да не родят дете с «подрязани» прести). Мъжете вечер не си събуват цървулите.

Има и обредни действия с предпазващ характер. Още в навечерието на вълчите празници жените връзват ножиците с червен конец или ги скриват, скриват също и гребените, склопяват зъбите на два дарака и ги отнасят на тавана или пред кошарата,

¹ Перевод автора – Е. Н. Квилинковой.

заклучват веригата на огнището с катинар. Навсякъде жените лепят кал около огнището и зад вратата, при което се води разговор, подобен на този <...> «да изгори езика на вълка» или слагат игла в кваса – «да си набоде езика». Среца и друга интересна практика – жените зашиват мижешком полата на ризата си, като застават зад кошарата. Когато мъжът тръгва към полето, жената вдява зад гърба му три пъти игла с червен конец. Вярва се, че това ще го запази от вълците [Этнография на България, 1985, с. 132-133].

Обрядность «волчьих праздников» у болгар включала в себя магические действия, в основе которых лежит предохранительная магия. В различных областях Болгарии содержание обрядности этих дней в целом схоже, однако у некоторых этнографических групп болгар запреты и связанные с ними магические действия сохранились несколько лучше, например: запрет открывать сундук, «чтобы не раскрывать рот волку» (у *капанцев*) [Василева, 1985б, с. 229-230; Попов, 1989, с. 56], а также запрет причесываться и бриться; с целью «зашить рот волку» пожилые женщины зашивали передний и задний край своего подола. Чтобы убереечь скот от хищников, закапывали под загоном для овец немного соли, которой после окончания «нечистых» дней кормили домашних животных. Наряду с этим, в первый день праздников хозяйки брали ножницами уголек из печи и оставляли его вместе с ножницами перед воротами, а в последний день – приносили уголек назад в печь, произнося заклинание (Ловечский край) [Попов, 1999, с. 294-295]. При этом уголек и ножницы служили оберегом. Данная функция углей из домашнего очага отражается и в обычае класть в воду горящий уголек, если во время «Поганых дней» необходимо было искупать маленького ребенка [Этнография на България, 1985, с. 102].

Одним из строгих в «Волчьих праздники» (в ноябрьский месяц и в «Поганые дни») был запрет выносить что-либо из дома; не разрешалось давать огонь «в долг» и выносить уголья и пепел за ворота, так как считалось, что от этого плодятся волки [Попов, 1999, с. 294-295; Гребенарова, 1996, с. 316].

Интересно отметить, что связь волка с огнем (не давать огня, не выносить за ворота уголья, чтобы волк не размножался), которая проявляется в верованиях народов Балкано-Дунайского ареала, имеет определенное сходство с народными представлениями чувашей, у которых в культе волка отчетливо отражается связь этого животного с огнем. Однако имеется существенное различие. В религии чувашей, например, Пихампар раздувает огонь по всему свету. Во время совершения обряда «карта йым пӓтти» чуваша специально разводили костер на скотном дворе, который предназначался непосредственно Пихампару [Денисов, 1969, с. 106]. Из этого следует, что в их воззрениях отсутствует связь огня с предохранительной магией от волков, составляющая основу «волчьих праздников» у народов Балкано-Дунайского ареала.

Поверье о том, что волки становятся очень опасными – бешеными («се бесуват»), относится и к первым числам февраля, которые в народе именуются *Трифунци* или *Вълчи празници* (обычно первый и третий день месяца). В День Св. Трифона соседи одаривали друг друга специальным обрядовым хлебом, часть которого клали в корм скоту, чтобы предохранить его от опасного зверя [Этнография на България, 1985, с. 110; Маринов, 1981, с. 490]. Обрядовый хлеб из дрожжевого теста приготавливали и в Петковден, с целью «обеспечить здоровье» овцам и приплоду [Попов, 1999, с. 319].

Составной частью «волчьих праздников» у болгар является соблюдение табу на произнесение имени волка [Этнография на България, 1985, с. 110; Василева, 1985б, с. 229-230; Попов, 1989, с. 56]. Болгарский этнограф Р. Попов приводит следующие эвфемизмы, использовавшиеся болгарами по отношению к волку: «двое, трое, девять душ» [Попов, 1989, с. 56], что схоже с этимологией слова, употребляющегося гагаузами, – *cani var* («имеющий душу»).

Празднование так называемых «Поганых дней», которые в областях Южной Болгарии часто совпадали с празднованием в честь волков, связано с поверьем о том, что в эти дни волки бесят-ся (плодятся) «се "бесуват" (плодят се)», и потому они становятся

очень опасными [Гребенарова, 1996, с. 316]. Однако магические действия совершали не только с целью уберечься от волков. В некоторых областях их функциональная значимость заключалась, главным образом, в предохранении от различных мифических существ (например, *караконджо*, *вампири*, *самодиви*, *джадиу*). Согласно народным поверьям, в эти дни они способны нанести вред человеку и его хозяйству [Этнография на България, 1985, с. 102; Василева, 1985б, с. 208-209; Попов, 1999, с. 300]. В качестве одного из предохранительных средств использовали чеснок.

В «Поганые дни» запрещалось работать, стирать, прясть, ткать, шить. Более всего запрет на работу соблюдали женщины, особенно молодые, которые еще не родили, и роженицы. В некоторых областях (Странджа) запрет ткать и прясть был связан исключительно с шерстью. Прядение же из льна и конопли не только разрешалось, но и считалось необходимым. По народному поверью, работа со льном и коноплей помогает девушкам уберечься от вампиров и караконджо в течение этих дней [Гребенарова, 1996, с. 316]. Вероятно, данное противоречие в обрядности объясняется наложением двух разных по происхождению верований.

Наряду с указанными ранее запретами, в «Поганые дни» строго соблюдали половое табу [Попов, 1999, с. 300; Добруджа, 1974, с. 313]. Согласно народным верованиям, ребенок, зачатый в эти дни, превращается в оборотня («каракон»). Человек, умерший в указанные дни, воспринимался в народе как большой грешник, душа которого превращается в «каракон» (человека-коня) или «върколак» (человека-волка) и в течение «Поганых дней» или Тодоровой недели появляется в образе волка или собаки [Попов, 1999, с. 300]. Считалось, что если человек заболел в «Поганые дни», то он уже не сможет выздороветь [Гребенарова, 1996, с. 316].

«В течение первых трех дней (февраля – Е. К.) нельзя делать никакой работы, особенно не раскрывают ножниц, чтобы весь год у волка были закрыты челюсти. Ножницы перевязывают красными нитками и кладут высоко на полку, возле иконы, что-

бы детям не вздумалось их развязать. Особенно не шьют и не ткут вещей для мужчин, потому что они часто ходят в лес, и если на них вещь, сделанная в эти дни, то это привлечет к ним волков. Рассказывают, что одна женщина залатала мужу верхнюю одежду, сделав заплатку на плече. Когда муж надел ее и пошел в горы за дровами, один волк схватил его прямо за плечо, оторвал заплатку и ушел» / *През тези три дни не се работи нищо, а най-важно е ножиците да не се отварят, за да стоят склучени и челюстите на вълците през годината. Ножиците се завързват с червени конци и се слагат нависоко – на полицата, при иконата, на гредата – да не би някое от децата да ги намери и да ги развърже. Особено мъжки дрехи не бива да се шият или кърпят, защото мъжете по-често ходят в гората и ако имат по себе си нещо, работено през тия дни, то ще привлече вълците. Разказва се, че една жена закърпила на мъжа си горната дреха с кърпка на рамото. Когато мъжът я облякъл и отишъл в гората за дърва, един вълк дошъл и го захапал точно по рамото, откъснал кърпката и си отишъл* [Илиева, http://bnr.bg/sites/radiobulgaria/Lifestyle/Folklore/Pages/230113_Valche_vreme.aspx].

Столь подробные сведения, приведенные нами из болгарской научной литературы, демонстрируют широкую тематику магических действий и обрядности «волчьих праздников» у болгар, которая, в целом, не отличается от аналогичных обрядов и ритуальных запретов, представленных в гагаузской обрядности. Более того, по отдельным элементам у болгар содержание обрядности «волчьих дней» даже несколько шире, чем у гагаузов (например, верование в оборотней, связанных с образом волка; совершение специальных обрядовых действий с целью предохранить мужчину, идущего в поле в эти дни, и др.), что объясняется их лучшей сохранностью.

1.2. Выраженность культа волка в традиционной обрядности и в мировоззрении гагаузов и болгар

Подробное рассмотрение верований и обычаев, связанных с образом волка у гагаузов, позволяет говорить о том, что культ волка у них тесно связан с хозяйственной деятельностью их предков (скотоводством). Исследование в области традиционной духовной культуры, проведенное нами и представленное в научных статьях и монографиях, показало, что гагаузская этническая специфика сформировалась на Балканах, до их переселения в Бессарабию [Квилинкова, 2005а, с. 92].

Из приведенного в данной работе этнографического и историкографического материала видно, что «волчьи праздники», широко распространенные у гагаузов, по содержанию (соблюдение ритуальных запретов), мотивировке совершения магических действий («чтобы не напали волки») и датам празднования в целом схожи с аналогичными праздниками болгар, что делает необходимым проведение их сравнительного изучения, в первую очередь, с болгарской обрядностью и народными представлениями. Отметим, что некоторые незначительные различия в праздновании «волчьих праздников» выявлены нами не только в календарной обрядности гагаузов и болгар, они характерны также и для групп гагаузов, проживающих в разных регионах (например, в Молдове и Болгарии). А потому данное сравнение, как и любое другое, в известной степени имеет условный характер, учитывая значительное сходство в области материальной и духовной культуры, характерное для гагаузов и болгар, а также этнографические особенности отдельных областей Болгарии.

С одной стороны, сопоставление дат празднования «волчьих дней» гагаузами Молдовы и Болгарии позволило выявить у них некоторые региональные особенности. У последних не зафиксирован ряд праздников с «волчьей» тематикой, отмечавшихся бессарабскими гагаузами: «День Хромого волка», праздник «Сретенье», «Распус». Кроме того, осенние «Волчьи праздники», приуроченные к ноябрю, возможно, отмечавшиеся гагаузами

Варненского округа, не зафиксированы в гагаузских населенных пунктах Добричского округа (с. Болгарево, с. Божурец, г. Каварна, с. Могилиште), что, вероятно, объясняется их забвением.

С другой стороны, в настоящее время не обнаружено каких-либо сведений о праздновании бессарабскими гагаузами «Поганых дней» «от волков», отмечавшихся болгарскими гагаузами Болгарии – *Oniki gūnnār* («Двенадцать дней») и имеющих во многом схожее содержание. Составной частью обрядности этих дней, посвященных празднованию в честь волков, выступает предохранительная магия [Попов, 1989, с. 56]. Некоторые названия этого временного отрезка у гагаузов Болгарии являются, по-видимому, калькой с болгарского языка: *Мръсните дни* – *Mındar gūnnār* («Грязные дни» – «Поганые дни»).

Возможно, что в прошлом бессарабские гагаузы отмечали эти дни. У них сохранилось поверье о том, что с Игнатьева дня увеличивается активность нечистой силы (*cadi*), что связано, по-видимому, с воззрением об увеличении светового дня с этого времени [ПМА, с. Авдарма, Г.Е.; с. Бешгиоз, Р.В.В]. С целью убеждения от нечистой силы во дворе рассыпали просо, произнося магическое заклинание. Кроме того, в период с Игнатьева дня до Рождества запрещалось прясть. Наиболее строго данный запрет соблюдали беременные женщины для того, чтобы дети не родились с физическими недостатками. В настоящее время указанный запрет у бессарабских гагаузов связывается с религиозным контекстом – с предродовыми муками Девы Марии.

Сравнение «волчьих праздников» у бессарабских гагаузов с аналогичной обрядностью болгар Болгарии демонстрирует значительное сходство. Почти полностью совпадают объяснения последствий нарушения установленных в «волчьих праздники» запретов: «волки нападут на пастухов и на стада»; «волки унесут овцу или нападут на человека, который одет в вещь, связанную или сшитую во время волчьих праздников» и т. д. [Гребенарова, 1996, с. 316; Попов, 1999, с. 295; Мошков, 1902, № 3, с. 49; ПМА].

Даты празднования приурочены примерно к одному периоду – середине ноября (у гагаузов – с 11 по 16/17 ноября, у бол-

гар – примерно с 11 по 14/16 ноября). При этом совпадает одно из важных требований при соблюдении данного праздника: первая половина празднуемых дней должна была приходиться на канун Рождественского поста, а другая – на начало поста, при котором соблюдали табу на употребление скоромной пищи.

Прикрепление половины праздничных дней в честь волков к началу Рождественского поста, вероятно, можно рассматривать как результат языческо-христианского синкретизма. Противоположное значение, по-видимому, имеет запрет (зафиксированный у части болгар – область Странджа) поститься в среду и пятницу в течение «Поганых дней», чтобы «волки были сытыми» [Гребенарова, 1996, с. 316]. Вероятно, установленный христианской Церковью пост по средам и пятницам входил в противоречие с древним обычаем, согласно которому во время «волчьих дней» хищника нужно было «накормить», чтобы он не унес овец. О бытовании такого рода заботы о волках отмечается и в работе другого болгарского исследователя: «Считается, что волчица рождает только один раз в жизни – столько волчат, сколько есть скоромных воскресений от Рождества до Мясных заговен, когда разрешено есть мясную пищу» / *Вярва се, че вълчицата ражда само веднъж в живота си – толкова вълчета, колкото са месниците, неделите от Коледа до Месни заговезни, когато е позволено да се яде месо* [Илиева, http://bnr.bg/sites/radiobulgaria/Lifestyle/Folklore/Pages/230113_Valche_vreme.aspx].

Кроме того, как бессарабские гагаузы, так и болгары Болгарии отмечали праздник в честь наиболее опасного и кровожадного из волков – «День Хромого волка». Дата его празднования у гагаузов и у болгарского населения Ловечского края, Добруджи и др. совпадает; она связана с церковным праздником «Введения в храм Пресвятой Богородицы» (21 ноября). В некоторых областях Болгарии, как упоминалось выше, праздник в честь Хромого волка отмечали в День Св. Филиппа (14 ноября – у *капанцев*) или в другие дни (Пловдивский край).

Одним из элементов обрядности «волчьих праздников» являлось приготовление обрядового хлеба и одаривание им. У бес-

сарабских гагаузов в День Хромого волка «за здоровье скота» соседней угощали лепешкой, смазанной сверху медом, и др. [Квилянкова, 2002а, с. 20-21], а у болгар обрядовым хлебом одаривали в феврале – на Трифунци и в Петковден с целью обезопасить скот от нападения хищников – «чтобы волк не унес овец» [Маринов, 1981, с. 490; Етнография на България, 1985, с. 110; Попов, 1999, с. 319; Календарные обычаи и обряды., 1977, с. 275], что, по сути, можно рассматривать как одаривание «за здоровье скота». Согласно другим данным, болгары в «волчий праздник» пекли специальный обрядовый хлеб особой формы (в виде загона для скота), который раздавали пастухам, а последние заклинали этим кушаньем волков, чтобы они не трогали скот [Денисов, 1969, с. 103-104].

Как видно из приведенного выше материала, в некоторых областях Болгарии *Петковден* отмечали как «волчий праздник» с соответствующей обрядностью (ритуальные запреты «от волков» и т. д.). Воззрения болгар на Св. Петко и связь его с образом волка представляют особый интерес и потому требуют более подробного рассмотрения.

Праздник *Petkovden / Petkov günü* гагаузы Болгарии отмечали в честь пастухов и овец. Содержание обрядности этого дня включает в себя обычаи, связанные с началом сезона спаривания овец (*коç-коуун*); совершали необходимые работы по переводу скота на зимнее содержание. Однако в настоящее время у гагаузов Болгарии не зафиксировано соблюдение в Петковден запретов, связанных с «волчьей тематикой». Основу обрядности у них составляло колядование, известное под названием *Camal*, в котором проявляются элементы культа плодородия и культа предков [ПМА, с. Кичево, Г.П.К.; с. Генерал Кантарджиево, Д.М.Т.; Квилянкова, 2005а, с. 74]. По мнению М. Н. Губогло, в использовании участниками обряда Джамал междометия «Ху!» «Ху!» (с помощью которого гагаузы отгоняли волков) прослеживаются отдельные элементы культа волка [Губогло, 2005, с. 413].

Сведений о праздновании Петкова дня гагаузами Молдовы нами не зафиксировано. Однако упоминание этого праздника

имеется в работе В. А. Мошкова («св. Петкоф») [Мошков, 1902, № 3, с. 48], что является доказательством его существования у бессарабских гагаузов в недалеком прошлом. Тот факт, что уже в конце XIX в. исследователю не удалось собрать каких-либо сведений об указанном празднике, свидетельствует о забвении его обрядности.

В традиционных представлениях болгар ярко выражен дуализм образа волка. Согласно болгарскому поверью, если в хлев незаметно войдет волк и украдет овцу – это добрый признак («овцы разъягнутся и будут молочными») [Георгиева, 1983, с. 48]. При этом среди животных, причиняющих болезни, часто фигурирует волк [Тодорова-Пиргова, 2003, с. 75]. Вместе с тем, волчья челюсть, перевязанная красной нитью, использовалась у бессарабских болгар при лечении от сглаза [Степанов, 2006, с. 488].

В этой связи добавим, что важной составляющей культа волка у тюркских народов является широкое использование «волчьих» оберегов-амулетов, а также применение различных частей его тела в лечебной магии (на чем мы подробно останавливались во второй главе). Что касается указанного столь значимого элемента культа волка, отметим, что данная традиция у бессарабских гагаузов не зафиксирована. Использувавшиеся у гагаузов при трудных родах народные средства, а также совершавшиеся ими обряды с целью сохранения роженицы и новорожденного не связаны с «волчьими» атрибутами: «Не слышала, чтобы лечили челюстью волка или другими частями его тела» [ПМА, с. Бешгиоз, г. Чадыр-Лунга, с. Гайдары, с. Казаклия].

Рассмотрение обрядов, связанных с сохранением потомства, показывает, что они испытали значительное влияние христианства. Во многих из них ярко проявляется их религиозная идентичность. Например, при трудных родах использовали засушенное растение *Panayan(in) eli* (рука Богородицы), привозимое паломниками из Иерусалима; служили молебны; приглашали дьякона или «хорошо грамотного человека» читать «Сон Пресвятой Богородицы» и др.

Из древнетюркского пласта у гагаузов более длительное время сохранялась традиция давать детям «волчьи» имена. Помимо этого, для предохранения роженицы и новорожденного от сглаза использовали чеснок, железные предметы (ножницы), хлеб, метлу из степных трав, голубые бусинки, муску и др. [Мошков, 1900, № 1, с. 18-19, 22, 25; 1901, № 4, с. 24]. Что касается использования частей тела волка или его шерсти в качестве средств народной медицины или оберега, то у гагаузов такая практика не сохранилась, в отличие от упоминавшихся нами балканских народов, у которых в верованиях и обрядности эти элементы присутствуют.

Для нас, исследователей, интерес представляет символический ряд ассоциаций, неизменно повторяющихся в разные времена и у разных народов и не имеющих общей праистории – это общность образов волка и собаки. По приводимым специалистами сведениям, «параллельно с культом волка у древних тюрков существовал и культ собаки» [Назаров, Алиева, Юнусова, 2005, с. 397]. Наряду с этим следует подчеркнуть и довольно ярко выраженную связь хтонического зверя – волка с солнцем или солнечным божеством, а также воззрения о роли волка – собаки как посредника между небесным и подземным миром и как проводника в загробном царстве [Бедненко, <http://nentis.itorsuum.ru/mythology/wolf.html>].

В связи с этими переплетающимися символами мы считаем важным остановиться на одном из сохранившихся у гагаузов до настоящего времени способов народной медицины, связанных с так называемой «собачьей болезнью» (*köpek hastalı*). Она характеризуется появлением значительной волосяной растительности на теле младенца. У детей, заболевших этой болезнью, «спина становится волосатой как у собаки» (*arkası tülü nicä köpektä*). По сведениям информаторов, ею заболевают те дети, у которых мать, будучи беременной (*aar güüdeylän*), пнула собаку ногой [ПМА, Гайдари, М.А.И.; Бешгиоз, С.Е.С.; Чадыр-Лунга, П.О.Ф.] или если ребенок долгое время находился возле собаки [ПМА, Баурчи, К.Е.Д.].

Один из информаторов упомянул о том, что с целью очищения от этой болезни читали заговор и проносили ребенка через так

называемую «водяную дыру» [ПМА, с. Баурчи]. Другим способом было купание ребенка в воде, в которой прежде искупали щенка [ПМА, Чадыр-Лунга, П.О.Ф.]. У гагаузов Болгарии через «собачью дыру» (*куча дупка*) пропускали ребенка, у которого непропорционально развивались части тела (голова росла, а тело не развивалось) [Стаменова, Таниелян, 2007, с. 191].

Из содержания обрядности видно, что ритуальное купание и контактная магия составляют основу лечения многих заболеваний, в том числе «собачьей болезни». Составной частью последней являлось соблюдение ритуальных запретов и выполнение предписаний. Для лечения использовалась так называемая «молчаливая вода», которую женщина-лекарка приносила с вечера из трех колодцев, зола, половинка красного яблока, кусок сала, конопля, «собачья трава» (*köpek otu*), яйцо [подробнее см.: Квилинкова, 2010а].

Информаторы упомянули еще об одной болезни, которую следовало лечить с использованием собачьего черепа. Она характеризовалась тем, что ребенок совершенно не набирал вес и беспричинно худел. В таких случаях шли на родник, и там через собачий череп¹ пропускали родниковую воду, в которой купали ребенка (*Köpek kellesi ilerdän toplardılar. Açan uşak pek zabun olardı da hiç ilerlemärdi, tä ozman kellelär geçerirdilär su akısından (nânda su geçer da yarêr – orda kuyucuk, nicä çöşmä). O kelleyi koersin ori, akidêrsin uşaa o sudan, da o uşak alışırdı* [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.]. Данные обычаи и верования свидетельствуют о той роли и значимости, которые уделяли гагаузы образу собаки. Возможно, что представления о волосатой растительности на теле младенца, а также лечение слабого ребенка с использованием черепа связывались в прошлом с поверьями об оборотничестве и образом волка-покровителя.

Очевидно, что результатом утраты также является отсутствие сведений у бессарабских гагаузов о мифическом существе *караконджо*, о котором В. А. Мошкову не удалось собрать сведений. В связи с этим он уточнял, что гагаузы «ничего не знают об этом существе и употребляют имя его только в одной посло-

¹ По сведениям того же информатора, для лечения использовали и свиные кости (*domuz kemii da toplardılar*).

вице. Если хотят сказать про кого-нибудь, что он пристал, по русскому выражению, как банный лист, то говорят: “Отурду караканзал гиби” (насел как Караканзал) [Мошков, 1901, № 4, с. 15; 1904а, с. 273, № 37]. Что касается гагаузов Болгарии, то у них, как и у болгар, активизация этого существа – караконджо, а также волков связывается с зимним периодом, в частности с «Погаными днями».

В продолжение вопроса отметим, что демонический образ караконджо (тур. *конджолос*, *кара-конджолос*) полно представлен не только в народных верованиях болгар, но и в древних воззрениях населения Малой Азии как дух, оскверняющий сосуды зимой¹. Связь одного из наиболее опасных в «Волчьих праздники»

¹ Аналогичный термин, отражающий один из известных мифических образов, связанных с конем, имеется в турецком языке – *karakoncolos* («ночной сезонный демон») [Мифологический словарь, 1990]. Представления о таких существах (караконджалы, караконджулы, караконджо), активизирующихся в период от Игнатьева дня до Рождества или Водокрещения, хорошо сохранились у южных славян, о чем будет сказано ниже.

На связь данного образа с нечистой силой указывают косвенные данные. Так, у гагаузов Болгарии временной отрезок от Игнатьева дня до Рождества или от Рождества до Водокрещения называется в народе «Двенадцать дней» или «Поганые дни». Эти дни соблюдали с целью предохраниться от волков и от нечистой силы. Относительно данного временного промежутка у бессарабских гагаузов бытовало поверье о том, что с Игнатьева дня увеличивается активность нечистой силы (*Sadi*); с целью уберечься от нее во дворе рассыпали просо, произносилось магическое заклинание. В период с Игнатьева дня до Рождества запрещалось пряхсть. Наиболее строго данный запрет соблюдали беременные женщины для того, чтобы дети не родились с физическими недостатками. Как мы отмечали ранее, указанный запрет у «бессарабских гагаузов» связывается с предродовыми муками Девы Марии.

В представлениях же южных славян *караконджалы*, *караконджулы*, *караконджо* – это водяные демоны. Они известны в болгарской, македонской, сербской и неславянских балканских традициях. Согласно народным представлениям, они выходят из воды или из пещер и нечистых мест на период от Рождества (иногда от Игнатьева дня, 2 января) до Крещения (или Бабина дня, 21 января). Считалось, что караконджалы после полноты нападают на людей, ездят на них верхом до первых петухов или первого крика осла, гоняют людей вокруг села, полей, по берегу реки. Караконджалы боятся огня, железа, пепла от бадняка (дубовое полено, ритуально сжигавшееся в печи на Рождество), хлеба, соли и т. п. [Мифологический словарь, 1990, с. 273]. Иногда караконджалов воспринимали как оборотней, способных принимать облик животных и людей [Королев, 2005]. Они выступают в облике коней с человеческой головой и двумя руками или крыльями, голых людей, покрытых колючками, антропоморфных лохматых красных или черных бесов с хвостом и рогами, маленьких человечков, приманивающих людей ко льду, в облике собаки, овцы, теленка или косматого, рогатого и хвостатого человека [Мифологический словарь, 1990, с. 273]. «Караконджулы вредят преимущественно детям и женщинам, царапают им лица, пьют кровь и пожирают их» [Левкиевская, 2005]. Чтобы уберечься от демонов, достоянным считалось «вынуть из котомки хлеб, соль, любой железный предмет, показать чудовищу – а того уж и след простыл» [Грушко, Медведев, 1996].

мифических существ *караконджо* с волком отчетливо прослеживается в представлениях болгар и сербов («черный человек с конским телом», способный превращаться в волка или собаку) [Попов, 1999, с. 300]. Зафиксированные Н. С. Державиным сведения об этом существе у бессарабских болгар чрезвычайно размыты. Этот демонический персонаж перечисляется наряду с другими нечистыми духами, но при этом он представлялся далеко не самым зловредным: «Нечистые силы, действующие против людей, следующие: таласамы, самодивы, русалки, вампиры, караконджулы, змеи, муря, колдуньи и болезни. Наиболее страшные из этих сил – это колдуньи: они своим злым колдовством портят и морят людей и скотину. Самодивы и русалки тоже нападают иногда на людей. Вампиры пьют людскую кровь. Змеи влюбляются в девушек и крадут их. “Муря” – душат людей. “Караконджулы” и “таласамы” шатаются по ночам и, хотя зла никакого не делают, но пугают людей» [Державин, 1914, с. 177].

Поверья, относящиеся к периоду «Поганых дней», связаны, по-видимому, с прорывом временного пространства и увеличением активности нечистой силы в результате перехода к новому солнечному году (зимнее солнцестояние). Исходя из приведенных данных, характеризующих указанный временной отрезок – «Двенадцать дней» (воззрения об активизации нечистой силы – *джады*, соблюдение табу на прядение, упоминание о мифическом существе *Karakanzal*), можно предположить, что в прошлом бессарабские гагаузы также отмечали «Нечистые дни» от волков. Однако в настоящее время прямой связи обрядности данного временного периода и соблюдавшихся запретов с «волчьей» тематикой не зафиксировано.

Праздник, отмечавшийся частью населения края Странджа (*рунци*) в День Св. Иеремии «от волков» (подробнее см. ниже), с соответствующими запретами и предохранительной магией, у гагаузов в настоящее время не зафиксирован.

Процесс стремительного забвения бессарабскими гагаузами многих скотоводческих обычаев и обрядов объясняется, очевидно, уменьшением роли животноводства в их деятельности. Вы-

сказанный нами вывод подтверждается имеющимися в научной литературе сведениями о том, что у задунайских переселенцев Буджака к середине XIX в. и особенно в 50–60-е гг. скотоводство стало клониться к упадку, уступив роль и значение ведущей отрасли сельского хозяйства – земледелию [Покшишевский, 1955, с. 391; Мещерюк, 1970; Новаков, 2004, с. 402].

Выводы молдавского этнографа В. С. Зеленчука, сделанные в связи с вопросом о сохранности календарной обрядности у бессарабских болгар, вполне можно отнести и к бессарабским гагаузам. Он писал, что «у болгар Бессарабии календарный цикл обрядов и верований также значительно изменился и к концу XIX в. не имел точных аналогий с календарными обрядами болгар Болгарии. Были утрачены многие обряды, связанные с пастушеским хозяйством, получили дальнейшее развитие обычаи и верования, отражающие занятие земледелием, появились национальные черты, заимствованные у молдавского и украинского населения» [Зеленчук, 1979, с. 191]. Данные процессы были характерны и для традиционной обрядности бессарабских гагаузов, у которых, ввиду изменения со второй половины XIX в. акцентов в области хозяйственной деятельности, скотоводческие обычаи и обряды, связанные с обрядовым выгоном скота, первым доением и т. д. (приуроченные к празднику Хедерлез / дню Св. Георгия), к тому времени также были утрачены. Об этом косвенно свидетельствует собранный В. А. Мошковым полевой материал, в котором эти обряды не упоминаются, в то время как у гагаузов Болгарии они хорошо сохранились.

В историографии имеются сведения о том, что у бессарабских болгар (за исключением одной этнографической группы – «туканцев», переселенцев из Северо-Восточной Болгарии, проживавших там совместно с гагаузами) «Волчьи праздники» отсутствуют [Шабашов, 1999, с. 168]. Наряду с этим приводятся данные (правда, единичные) о том, что соблюдавшиеся бессарабскими болгарями в указанные дни запреты связаны с работами земледельческого характера, например: не разрешалось притрагиваться к плугу, к телеге, саням и виноградному прессу [Губогло, 2005, с. 415].

Поскольку мы в болгарских селах полевой материал не собирали, приведем иные имеющиеся в литературе сведения по обрядности «Волчьих праздников» у бессарабских болгар. Наиболее ранние упоминания у этой группы болгар о «Волчьих праздниках», отмечавшихся с 8 по 15 ноября, находим в очерках священников болгарских приходов Твардица и Чумлекиой [Казанаклий, 1873, с. 694-495; Киранов, 1875, № 21, с. 775-776, 781-787]. Полевой материал, собранный современными исследователями [Кавалов, 2010, с. 373-383; Киссе, 2006, с. 91, 99-100], показывает, что даты празднования «Волчьих праздников» бессарабскими болгарскими, а также сохраняющиеся в связи с ними предписания и магические действия аналогичны гагаузским. Зафиксированные ими сведения демонстрируют четкую связь ритуальных запретов со скотоводческой тематикой, например: в *Вълци празници*, *Вълчешки празник* (20–26 ноября) соблюдали табу на работу с шерстью (запрет ткать и вязать) и на использование острых предметов. Последний запрет строго соблюдали в первые дни февраля (Св. Трифона, Св. Симеона): нож нельзя было использовать даже для того, чтобы нарезать хлеб.

Таким образом, учитывая богатую обрядность «волчьих праздников» у болгар Болгарии и имеющиеся данные по бессарабским болгарам, можно предположить, что зафиксированная у последних связь табу в «волчьих праздниках» с земледельческой деятельностью объясняется, по-видимому, утратой некоторыми информаторами содержания запретов, связанных со скотоводством. Несмотря на кажущуюся прозрачность этих выводов, тем не менее, очевидно, что данный вопрос нуждается в дальнейшем исследовании.

В связи с этим добавим, что не во всех гагаузских селах Северо-Восточной Болгарии были зафиксированы сведения о соблюдении осенних «Волчьих праздников». Так, по сообщению ряда информантов, жители с. Болгарево не отмечали осенью или накануне Нового года специальные дни в честь волков [ПМА, Болгария: с. Болгарево, Х.А.Ш., Д.Н.М., Я.К.Р., С.К.Т.]. Данный факт, по-видимому, можно объяснить тем, что со временем значение этого

праздника у некоторых групп гагаузов и болгар было утрачено. Однако к «волчьим праздникам» можно отнести День Св. Симеона (*Au Setón* – 3/16 февраля), во время которого в упоминавшемся нами селе Болгарево, по сведениям информаторов, соблюдали ритуальный запрет на использование острых предметов.

Важной чертой обрядности в честь волков у бессарабских гагаузов являлся запрет на упоминание имени волка, который имеет место как у этой группы гагаузов, так и у болгар [Этнография на България, 1985, с. 110; Василева, 1985б, с. 229-230; Попов, 1989, с. 56]. В некоторых областях Болгарии для обозначения «волчьих дней» использовали эвфемизмы, например: *Зверински празници, Лихите деня, Куцалан, Румалан, Натлапан, Кривио*), а по отношению к волку использовали выражение: «двое, трое, девять душ» [Попов, 1989, с. 56; Календарные обычаи и обряды..., 1977, с. 275]. Вместе с тем, для обозначения «Волчьих праздников» у гагаузов Болгарии и у болгар широко использовалось наименование волка (у гагаузов – *курт*, у болгар – *вълк*), в то время как у бессарабских гагаузов для названий праздника употреблялись только слова-заменители.

Отметим, что в представлениях и поверьях как гагаузов, так и болгар проявляется двойственный характер образа волка. Так, происхождение волка в народных поверьях связывалось с нечистой силой. По одной из легенд, черт не мог оживить волка и обратился за помощью к Богу. Тот в свою очередь посоветовал ему: «Скажи: Волк, съешь дьявола и тогда он оживет». Черт сказал: «Волк, съешь Бога!», но волк не шевелился. Тогда Господь сказал волку: «Ешь дьявола» и волк погнался за чертом [Мошков, 1901, № 4, с. 10; Мошков, 1904а, № 138, с. 206-207].

Близкий по содержанию рассказ распространен и у болгар. Черт создал волка, но не мог его оживить, и тогда Бог сам вдохнул в волка жизнь. Оживленный Богом волк бросился на черта и схватил его за ногу (поэтому черт с тех пор хромает). Однако данная легенда имеет продолжение, связанное с распределением Господом пищи для волков. Волк, оказавшись рядом с Господом, спросил у него, чем же ему теперь питаться? И тогда Бог решил,

что доля волка – от каждого стада по овце. Как-то раз, когда пастуха возле стада не оказалось, к Богу приблизился волк, и Он ему указал на одного больного ягненка. Волку то животное не понравилось, и он решил взять себе самого лучшего барана. Тогда Бог рассердился на волка и бросил в него свою перчатку. За волком погнались собаки и отогнали его от стада. С тех пор, гласит предание, для волка наступили тяжелые времена. Ему нужно красть мясо и иногда приходится терпеть 40-дневный пост (*Според народните вярвания вълкът не е божие създание, дяволът го е създал, за да подражава на Господ, но колкото и да се мъчил, не можал да му вдъхне душа и да го съживи. Бог отишъл на гости на дявола, за да провери с какви нечестиви дела се е захванал, а дяволът, тъй като искал да се похвали, че и той може да създава живинки, наредил на вълка: „Стани и захапи бога за крака!“ Вълкът не помръднал. Бог го погледнал и рекъл: „Стани и захапи врага ми за крака!“ Вълкът скочил и захапал дявола, оттогава насам дяволът е куц. Тръгнал си Господ, а вълкът ходи подире му и го пита: как да живее сега, с какво да се храни. Господ, нали се грижи за всички, решил и за вълка да се погрижи, и наредил, че овчарите подред ще го хранят, всеки ще му заделя по едно агне от стадото си и наистина тъй се хранил вълкът дълго време. Веднъж бог отишъл да варди едно стадо, защото изпратил овчаря му за вода. Дошъл вълкът и бог му посочил едно болно шиле, обаче на вълка то не се харесало и се спуснал да си хване най-хубавия овен. Ядосал се Господ, свалил ръкавиците си и ги хвърлил по вълка, а те се превърнали на кучета и го подгонили. Оттогава за вълка настъпили тежки времена: сам вече трябвало да си краде месото, а когато не успее, търпи и 40 дни пост, като залъгва стомаха си с по някоя шумка) [Илиева, http://bnr.bg/sites/radiobulgaria/Lifestyle/Folklore/Pages/230113_Valche_vreme.aspx].*

«Как создание дьявола, волк в представлениях болгар осмысливается как символ зимы, смерти, мрака и дикой природы. И сам Бог решает, что, когда и сколько съест волкам. Считается, что волк очень жадный и может задушить все стадо сразу. Поэтому Господь позаботился о том, чтобы его рот не всегда был открыт,

а в некоторые дни и часы челюсти его были накрепко сомкнуты и тогда волк может ходить вокруг стада, но уходит голодным. Волк не способен ни видеть далеко, ни повернуть голову и посмотреть, что позади него. Может почуять запах овец только по ветру, поэтому в ветреную погоду пастухи располагают свои стада против ветра» / *Като създаване на дявола, вълкът е осмислен от българите като символ на зимата и смъртта, на мрака и дивата природа. Смята се, че е много лаком и може да издави цяло стадо наведнъж. Обаче Господ и за това се е погрижил, като е наредил устата му да не бъде всякога отворена, в някои дни и часове челюстите му са здраво склучени и тогава вълкът може само да обикаля стадото, но си отива гладен. Вълкът не може да вижда надалече, нито да си обръща главата и да види какво има зад него. Може да подуши овце само по вятъра, затова във ветровито време овчарите карат стадата си срещу вятъра* [Илиева, http://bnr.bg/sites/radiobulgaria/Lifestyle/Folklore/Pages/230113_Valche_vreme.aspx].

Таким образом, значение приведенных выше поверий, распространенных у болгар, заключается в том, что в них утверждается принцип: «все, что в зубах у волка – то ему Бог дал».

В одной из известных у гагаузов легенд, имеющей самостоятельное значение, также отчетливо проявляется связь образа волка с Богом. Она имеет древние корни, поскольку в ней не только отчетливо оговариваются отношения волков с Господом, который покровительствует и распределяет для них пищу, обозначается особый статус одного из волков – наиболее старого (Хромого волка), а также обосновывается запрет на убийство волков и объясняется причина празднования «Волчьих праздников», в том числе «Дня Хромого волка».

Следует отметить, что особый статус Хромого волка отражается и в народных воззрениях болгар. Согласно существующему у них поверью, он – не только самый старый волк, выступающий в роли Волчьего пастыря, но ему приписываются также человеческие черты (верят, что он волкочеловек, то есть оборотень). Более того, отмечается, что в отличие от других волков, он не

ест животных, а питается только людьми (на которых ему указал Бог). По приводимым болгарскими учеными сведениям, в честь волков отмечаются десять дней с 11 до 21 ноября, а последний день – в честь Хромого волка (*Мратинците са цели десет, от 11 до 21 ноември – три пъти по три дни плюс един ден, посветен на вълчия господар Куцалан, куция вълк, най-свирепия измежду вълците. Неговият ден, 21 ноември, е наричан още и Вълча Богородица. Куцалан е най-старият вълк, той е пастирът на вълците и му се приписват човешки черти, за него се вярва, че не е точно вълк, ами върколак. За разлика от всички останали вълци, той не се храни с животни, не яде нито овце, нито говеда, разкъсва и яде само човеци*) [Илиева, http://bnr.bg/sites/radiobulgaria/Lifestyle/Folklore/Pages/230113_Valche_vreme.aspx].

По мнению Р. Попова, почитание Хромого волка, считавшегося предводителем волчьей стаи, имеет у болгар мифологическую основу. На основании проведенного исследования он пришел к выводу о том, что у болгар образ волка и Волчьего пастыря, враждебно настроенного по отношению к людям в строго установленный временной отрезок (в «Поганые дни»), связан с хтоническим божеством [Попов, 1989, с. 56]. Кроме того, в поверьях болгар сохраняется связь образа волка с природными явлениями. Согласно одному из них, зафиксированному в Западной Болгарии, солнечное затмение устраивает Хромой волк, который может проглатывать солнце / *В Западна България дори има поверие, че слънчевото затъмнение се причинява от Куцалан, защото той може да поглъща слънцето* [Илиева, http://bnr.bg/sites/radiobulgaria/Lifestyle/Folklore/Pages/230113_Valche_vreme.aspx].

В другом зафиксированном у болгар поверье, прикрепленном к одной из календарных дат, также проявляется особое место образа волка в народном мировоззрении и его связь с Богом. У этнографической группы болгар – *рупци* (край Странджа) существует верование, что в День Св. Иеремии, отмечавшийся ими «в честь волков», родившиеся волчата начинают выть, но до дня Св. Константина остаются еще слепыми. Как гласит предание, старый волк в этот день выходит на гору и просит Бога «приглядеть» за

волчатами. Он лапами роет землю и бросает ее на волчат, чтобы их мог заметить Бог. Благодаря наличию этих знаков, опытные мужчины, знавшие, как искать волчье логово, в День Св. Иеремии шли в лес и забирали волчат. Они носили их в корзинке по селу и показывали хозяикам, которые в ответ одаривали их шерстью, деньгами и желали успеха при охоте на волков [Гребенарова, 1996, с. 339-340]. В данном веровании Бог выступает в качестве защитника волков.

Более тесная связь болгарских христианских святых с образом волка проявляется в народных представлениях о праздновании Петкова дня. Согласно приводимым болгарским этнографом Р. Поповым сведениям, в «Троянских Балканах» известно поверье о том, что Святой Петко – это зверь; чаще всего он принимает облик волка. День Св. Петко (14 октября) повсеместно отмечается в Болгарии как христианский праздник. С этого дня начинается двенадцатидневный обрядовый цикл, посвященный волкам: *Вълчи празници, Вучи дни, Вучляци, Зверини дене* и др. От зимнего Петкова дня до Св. Димитрия женщины соблюдали ритуальный запрет на кройку и шитье одежды для своих мужей с целью предохранить их «от волков». Перевоплощение христианского святого в волка (в западных областях Болгарии – в змею) является, по мнению указанного автора, красноречивым доказательством его демонического характера, символизирующего хтонические силы. В облик волка (собаки) или змеи, согласно народным поверьям, перевоплощаются «нечистые» покойники [Попов, 1994].

Собранный Р. Поповым материал демонстрирует противоречивость образа волка в представлениях болгар. С одной стороны, волк воспринимался как демоническая сила, для предохранения от которой соблюдали ритуальные запреты, совершали различные магические действия, одаривали обрядовым хлебом. С другой стороны, четко прослеживается связь христианского святого с образом волка. По мнению И. Георгиевой, «мифологические представления болгар о волке генетически связаны со славянским язычеством, но не надо исключать влияние балканского дославянского населения и религии протоболгар» [Георгие-

ева, 1983, с. 50]. Сведения о том, что у части болгар (в Восточной Болгарии) сохранились следы отношения к волку как к божеству, приведены и другим болгарским этнографом – Т. Колевой [Колева, 1978, с. 36].

Эти факты свидетельствуют о значительной роли скотоводства в хозяйстве населения данного региона (в котором исторически особо значимым был тюркский компонент) и о сохранении древних тюркских традиций почитания данного животного. Св. Петко, который, по народным поверьям, обладал способностью перевоплощаться в волка и потому считался зверем, почитался частью болгар как семейный и родовой покровитель. С этого дня начинали отмечать «семейно-родовые службы» и «курбаны» в честь анонимного патрона (покровителя) семьи, воплощенного в образе христианского святого [Попов, 1994, с. 93-94]. Данное воззрение, подчеркивающее «генетическую» связь Святого с образом волка-покровителя, уходит своими корнями в древнетюркскую мифологию.

В связи с этим особую ценность представляет упоминавшийся нами ранее важный исторический документ, известный под названием «Именник болгарских ханов» [Праболгарский календарь, <http://www.astro-cabinet.ru/library/zvdr/zvezdochetydrevnosti51.htm>]. (Подробнее см.: Глава I, параграф 1.) Отметим, что одно из имен хана в этом Именнике – *Курт*, то есть волк, а в качестве обозначения одного из месяцев приводится другой тюркский термин, также обозначающий волка – *Вер*, *Веру*. Это объясняет не только распространенную на Балканах у гагаузов и болгар традицию «волчьих» имен, но и употребление данных слов. По мнению некоторых ученых, этот Именник не является историческим документом, а представляет собой запись отрывка какой-то народной легенды, реминисцирующий имена некоторых исторических личностей [Закиев, Кузьмин-Юманادي, 1993].

Таким образом, сравнение обрядности (запретов, народных поверий и временной приуроченности празднования) «волчьих дней» у гагаузов и болгар показало, что она имеет общую основу. Более того, отдельные ее элементы (запреты, поверья) у болгар

сохранились намного лучше, чем у гагаузов. Выявленные незначительные различия в праздновании «Волчьих праздников» у гагаузов Молдовы и Болгарии обусловлены сложившимися историческими условиями (их отдельным проживанием) и забвением части обычаев и обрядов скотоводческой направленности.

1.3. О содержании «волчьих праздников» у румын в связи с общебалканской традицией

Обширная историография, посвященная изучению образа волка в мифологии и традициях различных народов, свидетельствует о том, что культ волка в той или иной степени был присущ многим народам Европы [Зеленин, 1929, с. 34; Гордлевский, 1961, с. 497; Токарев, 1957, с. 46-47; Свешникова, 1987, с. 105; Eliade, 1959, p. 15-31; Pamfile, 1910; Pamfile, 1914 и др.], которые, наряду с земледелием, занимались и скотоводством. Вопрос заключается в том, в какой форме и в какой степени он проявляется в традиционной обрядности и в воззрениях того или иного народа. Однако данную проблему необходимо ставить шире – о роли образа волка и его значении в мировоззрении и культуре народов того или иного региона. Частично этот вопрос был рассмотрен во второй главе данной монографии (параграф 2. «Волк в индоевропейских мифологических традициях»).

В настоящей главе автор предпринял попытку сравнительно-сопоставительного изучения содержания «волчьих праздников» у гагаузов с обрядностью народов Балкано-Дунайского ареала, прежде всего с обрядностью тех народов, с которыми гагаузы проживали в течение многих веков по соседству (в первую очередь с болгарскими и румынскими). Как показало сравнительное изучение, элементы культа волка имеют у них общие черты, свойственные народам, проживающим в данном регионе. Обрядность «волчьих праздников» у гагаузов, а также даты их празднования во многом совпадают с аналогичными традициями болгар (*Вълчи празници*), сербов (*Вучки празници*), румын (*Ziua lupului*) и др. [Этнография на България, 1985, с. 134; Календарные обы-

чай и обряды., 1978, с. 219, 240, 255; Календарные обычаи и обряды., 1977, с. 275, 296; Свешникова, 1987, с. 105; Eliade, 1959, p. 15-31; Pamfile, 1910; Pamfile, 1914].

Подробное исследование содержания «волчьих дней» в народном календаре румын, а также существующих у них поверий и примет было проведено Т. Н. Свешниковой. По ее наблюдениям, дни в честь волков и в настоящее время отмечаются на всей восточнороманской территории [Свешникова, 1987, с. 106]. (Укажем, что исследование было проведено ею в конце 80-х гг. XX в.) Из представленных в ее работе сведений следует, что у румын (как у гагаузов и у болгар) в честь волка отмечали дни в ноябре и феврале. При этом у всех указанных народов совпадает время их празднования. У румын в ноябре (с 14 по 16; с 11 по 16; с 12 по 16 и 21) отмечали Св. Филиппа осеннего, который в народе назывался *Filipii, Ziua lupului* («День волка»). Обрядность этих дней связана с чествованием домашних покровителей (Трех Филиппов). Особо отмечали они день в честь Филиппа Хромого (*Filipul cel schiop*), известного в народе под названием *Gădineț / Gădinețul schiop* («Гэдинец», «Гэдинец хромой»). Этот день совпадает с религиозным праздником Введения в храм Богородицы – 21 ноября (аналогично дню в честь Хромого волка у гагаузов и болгар). Празднование дней Филиппа-зимнего (*Filipii de iarna*) было приурочено у румын к началу февраля (с 1 по 3; или с 30 января по 2 февраля), что аналогично гагаузским (день Св. Трифона, Св. Симеона; Сретенье) и болгарским (Трифунци) праздникам [Свешникова, 1987, с. 105-107; Календарные обычаи и обряды., 1977, с. 297; Календарные обычаи и обряды., 1978, с. 252].

Из представленных Т. Н. Свешниковой данных следует, что чествование «волчьих дней» у румын хронологически несколько шире, чем у гагаузов и болгар. Ею приведено более 30 различных праздников, обрядность которых в той или иной степени связана с празднованием в честь волков: День Св. Андрея, Св. Димитрия, Успения Богородицы, Св. Харалампия, Св. Георгия, Св. Федора, канун Рождества и др. (Всего ею даны 40 словарных статей с названиями, датами празднования и кратким содержанием обряд-

ности.) Специальный праздник в честь Великомученика Лупу (23 августа), имя которого происходит от слова *lupi* (волк), отмечался румынами с целью, «чтобы волк не уничтожил овец». Согласно существующим в народе представлениям, в праздник *Sînziene* (Рождество Иоанна Крестителя – 24 июня) «щенятся волки», и потому его также отмечали [Свешникова, 1987, с. 103].

В содержании запретов, соблюдавшихся румынами в «волчьих дни», довольно ярко проявляется их скотоводческая направленность. Запрет на работу в течение этих дней, а также магические действия напрямую связаны с предохранением скота и людей от волков (не шить, не обрабатывать шерсть, не прясть; не выносить мусор; не выходить в поле и т. д.). При совершении обрядового действия, символизирующего «закрывание пасти» волкам, гребни для чесания шерсти вставляли один в другой и перевязывали их ниткой. Во время «волчьих праздников», отмечавшихся начиная с кануна Св. Николая (6 декабря), в течение шести дней, соблюдали важное условие – три дня должно было быть постных и три – скоромных, что отражает аналогичный принцип празднования осенних «Волчьих праздников» гагаузами и болгарями (пищевое табу). В канун Сретенья у румын скот не выгоняли из загонов, а пастухи постились, чтобы уберечь скот от хищников [Свешникова, 1987, с. 106; Календарные обычаи и обряды., 1977, с. 297].

Накануне Рождества румыны совершали магические действия с целью обезопасить скот от хищников (перевязывали цепью стол, чтобы связать диких зверей в лесу; натягивали цепь у входа в стойло, через которую утром должна была переступить скотина; и т. п.). Хозяева, у которых имелось много овец, в дни Св. Филиппа произносили что-то наподобие заклинания, чтобы «Бог охранял их овец от волков» [Свешникова, 1987, с. 105-106]. У гагаузов, например, чтобы уберечь стада от хищников, хозяева, у которых было много овец, делали на праздник Касым (День Св. Димитрия) курбан «Аллахлык» (то есть «посвященный Богу») – жертвоприношение животного (обычно барана или быка) [ПМА, с. Авдарма, Г.М.Г.; Квилянкова, 1997, с. 15].

Воззрение о том, что в «волчьих праздники» нельзя давать огонь взаймы, чтобы волки не размножались и не нападали на скот, распространено как у болгар (в осенние «Волчьих праздники» и в «Поганые дни»), так и у румын (на Вознесение и в День Св. Кирики). У последних считалось, что эти дни «особенно опасны для скотины (ее может унести волк)» [Свешникова, 1987, с. 103]. Как уже отмечалось, у гагаузов Болгарии в качестве предохранительного средства «от волков» (в осенние «Волчьих праздники» и в «Поганые дни») во дворе дома, возле амбаров, рассыпали золу и горящие уголья. Запрет выносить золу и уголья за пределы двора, чтобы не способствовать размножению волков, и совершение магических действий с горящими угольями, в основе которых лежит предохранительная магия, также являются составной частью «Волчьих праздников» и «Поганых дней» у болгар и гагаузов Болгарии.

Возвращаясь к праздникам Св. Кирики и Св. Марины, отмечавшимся румынами «в честь» волков [Pamfile, 1910, с. 167], и сравнивая их содержание с аналогичными праздниками у бессарабских гагаузов, подчеркнем, что у последних (а также у молдаван) они отмечались «от пожара» и считались очень опасными. В эти и в другие июльские жаркие дни гагаузы соблюдали ритуальный запрет на работу [Квилинкова, 2002а, с. 133-135], в основе которого лежал суеверный страх перед огнем как природной стихией, способной уничтожить жилище и весь урожай зерновых. Очевидно, что направленность данного запрета у гагаузов связана с земледельческой деятельностью.

Столь значительное число «волчьих праздников», отмечавшихся румынами, свидетельствует о том, что волк воспринимался ими как объект, достойный почитания. Связь «волчьих дней» с православным календарем проявляется в том, что некоторым святым приписывали власть над волками. У румын хозяевами волков, которые делят еду между ними, считались: Св. Георгий, Св. Петр, Св. Андрей, Св. Николай; защитниками скота от диких зверей – Св. Димитрий и Св. Филипп [Свешникова, 1987, с. 102, 104-106; Элиаде, 1991]. У молдаван покровителем волков счи-

тался Св. Трифон [Молдаване., 1977, с. 290]; «Святой Сава и Святой Теодор в Югославии» [Элиаде, 1991]; у болгар – Св. Георгий. В представлениях болгар и гагаузов Св. Георгий являлся также покровителем рогатого скота [Календарные обычаи и обряды., 1973, с. 297; Мошков, 1901, № 4, с. 4].

Следует отметить, что в верованиях румын также имеются довольно отчетливые указания на то, что пищу для волков распределяет Бог (данный момент присутствует в гагаузском и болгарском предании о Хромом волке). Согласно бытовавшему у румын поверью, «на Андрея распределяется добыча на год, и все волки воют, обращаясь к Богу, чтобы он наделил их едой на целый год» [Densusianu, 1915, p. 108]. Более того, наименования «волчьих праздников» у них в основном связаны с именами Святых, в день которых они отмечались. Одно из народных названий осенних «волчьих праздников» включает в себя слово *lupu* (волк) – *Ziua lupului* («День волка»). В то же время для обозначения, например, праздника в честь Хромого волка использовались слова-заменители *Gădineț*, *Gădinețul schiop* («Гэдинец», «Гэдинец хромой») [Pamfile, 1914, p. 121; Densusianu, 1915, p. 209, 213].

У румын, как и у других балканских народов, образ волка в народных представлениях наделен характерными демоническими свойствами, для предохранения от которых совершали магические действия; широко распространены поверья о волке, связанные с его способностью перевоплощаться – «Волки-оборотни у румын» [Свешникова, 1979, с. 208-221], а также о его связи с потусторонним миром – «Волк в контексте румынского погребального обряда» [Свешникова, 1990]. Ряд легенд, повествующих о происхождении волка (в частности, о том, что волк был создан дьяволом с согласия Бога, но при этом сам дьявол боится волка), зафиксирована у гагаузов, болгар и румын [Мошков, 1901, № 4, с. 10; Георгиева, 1983, с. 49-50].

Столь богатая обрядность и народные представления у румын, связанные с образом волка, приобретают особое значение в свете приводимых М. Элиаде историографических данных, из которых следует, что у даков культ волка тесно связан с мужскими

союзами. «Согласно Страбону, изначально даки назывались “*daoi*”. Традиция, установленная Эзихиусом, сообщает, что “*daos*” – фригийское наименование “волка”. П. Кречмер объяснил это слово как производное от корня “*dhau*”: “давить”, “сжимать”, “душить”. От того же корня происходит имя лидийца Каидаулеса, имя фракийского бога войны Кандаона, илирийское “*dhaunos*” (полк), бог Даунус и др. Название города Даоус-дава, расположенного в Нижней Моэзии, между Дунаем и Аэмусом, буквально означает “поселение волков”». Исходя из этого, он заключает, что «издавна даки называли себя “волками” или “подобными волкам”, похожими на волков. Страбон сообщает, что закаспийские кочевники-скифы также носили имя “*daoi*”. Латинские авторы называли их “*Dahac*”, а некоторые греческие историки “*daai*”. Их этническое имя с большой вероятностью восходит к иранскому слову “*dahae*” – “волк”. Однако, – отмечает он, – подобные имена не были исключением среди индоевропейцев» [Цит. по: Элиаде, 1991].

Обозначая своего рода мифологическое измерение истории даков, М. Элиаде уточнял: «Знаменательно, что единственным народом, сумевшим одержать победу над даками, завоевать и колонизировать их страну, утвердив в ней свой язык, оказались римляне – народ, чей генеалогический миф возник на основе истории Ромулуса и Ремуса, детей бога-волка Марса, вскормленных молоком Капитолийской волчицы. В результате этого завоевания и ассимиляции появился румынский народ. В плане мифологической перспективы истории можно сказать, что этот народ родился под знаком волка, то есть был предопределен к войнам, завоеваниям и миграциям. Однако волк возник на мифологическом горизонте истории дако-римлян и их потомков и в третий раз. В самом деле, румынские княжества возникли в результате великих завоеваний Чингиз-хана и его последователей. А генеалогический миф чингизханов говорит, что их прародителем был пепельный волк, спустившийся с неба и соединившийся с ланью...» [Элиаде, 1991]. Приведенные ученым данные еще глубже очерчивают значимость данного образа и его исторические корни в обрядности и мировоззрении румын.

На основе сохраняющихся воззрений о демоническом характере образа волка и представлений о ликантропии и оборотничестве, волк в народных поверьях балканских народов нередко соотносится с «чужими»: мертвыми, предками, «ходячими» покойниками и пр. Так, например, сербы верили, что волк часто бывает у мертвых на «том свете», а при встрече с волком иногда призывали на помощь умерших. На Рождество хозяйка выносила на перекресток ужин для волка – «Вукова вечера», а в Косово на ворота дома для него вешали специальный калач. У них же встречается верование, что душа мертвеца при определенных условиях может превращаться в волка. Вместе с тем, считалось, что волк приносит удачу и даже способен предсказывать урожай [Токарев, 1957, с. 47; *Культ волка.*, <http://www.slavyanskaya-kultura.ru/slavic/gods/kult-volka.html>]. Кроме того, сербы, так же как и болгары, в лечебной магии широко использовали части тела волка (челюсти и кожу убитого животного), против нечистой силы (голову волка; амулеты из шерсти, зубов и других частей тела) [Георгиева, 1983, с. 49].

Все перечисленные в данном разделе элементы свидетельствуют о существовании в прошлом культа этого животного у указанных балканских народов, имеющего свою форму, содержание и выраженность. Представленный материал позволил дать общую картину празднования «волчьих дней» народами Балкано-Дунайского ареала, с которыми гагаузы длительное время проживали совместно, и показать разнообразные обычаи, обряды, поверья и представления, говорящие о высокой степени сохранности древних традиций, связанных с праздниками в честь этого животного.

Причины широкого распространения элементов культа волка у народов Балкано-Дунайского ареала обусловлены особенностями хозяйственно-культурного типа данного региона, в котором скотоводство всегда играло важную роль. Волк, являясь опасным хищником, представлял серьезную угрозу стадам и человеку. Вследствие этого он стал фигурой, достойной быть объектом почитания. Волка старались ничем не рассердить и иногда ему

преподносили угощение в виде обрядового хлеба, смазанного медом. В этом обычае проявляется связь «волчьих праздников» с земледелием. Кроме того, в представлениях о волке как о существе небесного происхождения, а также в обрядности, посвященной чествованию этого животного, отчетливо прослеживаются реликты культа волка, указывающие на связь этих воззрений с мифологией тюркских народов.

2. ХАРАКТЕРНЫЕ ЧЕРТЫ КУЛЬТА ВОЛКА У ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ

Культ волка очень древен и сложен. Из материалов, приведенных российскими исследователями, изучавшими образ волка в славянской мифологии [Чичеров, 1957; Токарев, 1957; Зеленин, 1991; Иванов, Топоров, 1974; Балушок, 1996; Гура, 1995, 1997; и др.], следует, что развитие культа волка у восточных славян в связи с особенностями их хозяйственной деятельности шло в сторону большей выраженности и связи с земледельческой тематикой. Одна из причин, по которой волк в народных представлениях стал связываться с плодородием, по мнению исследователей, заключается в том, что «для древних славян-земледельцев волки были очень полезны весной, когда всходили яровые хлеба и лен, а в лесных чащах было много косуль, диких коз, оленей, кабанов, причинявших огромный вред посевам; волки на открытых пространствах засеянных нив легко ловили эту живность, оберегая тем самым поля от потравы» [Культ волка., <http://www.slavyanskaya-kultura.ru/slavic/gods/kult-volka.html>].

Другая причина, по их предположению, заключается в том, что поскольку волк воспринимался древними славянами как небесный демон туч, то его хозяином становился бог-громовник Перун. У восточных славян предания о мифических облачных волках, сопутствующих ему во время грозного шествия по небу, в «период двоеверия» постепенно привели к тому, что Св. Юрий (Егорий) стал восприниматься как хозяин и покровитель волков. При христианстве он одновременно стал считаться и охра-

нителем стад, «Волчьим пастырем» [Николаева, Сафронов, 1999, с. 117]. У западных украинцев функцией покровителя волков наделялись также св. Михаил, Луппа, Николай, Петр и Павел.

Св. Юрий / Егорий выполнял роль «координатора» взаимоотношений между волком-хищником и человеком [Зеленин, 1991, с. 88]. Считалось, что он собирал волков вокруг себя и каждому определял, где и чем кормиться. Среди крестьян существовало поверье, что на Юрьев день Егорий Храбрый разъезжает по лесам на белом коне и раздает волкам наказания, о чем свидетельствуют такие пословицы, как: «Что у волка в зубах, то Егорий дал»; «На то Георгий волку зубы дал, чтобы кормиться» [Культ волка., <http://www.slavyanskaya-kultura.ru/slavic/gods/kult-volka.html>].

Встречу с волком восточные славяне также воспринимали как добрый знак. В народных приметах волк, пробежавший мимо деревни, перебежавший дорогу или встретившийся в пути, предвещал обычно удачу, счастье и благополучие. В аналогичном значении у белорусов использовалось выражение «вовк яму дорогу перебег», что означало: «ему счастье привалило». При встрече с волком в лесу они приветствовали его: «Здорово, браток!» Считалось, что если сразу поприветствовать его, то он никогда не нападет, а перебежит дорогу – это к добру, удаче. Если волк пробежит возле села или через него перед закатом солнца, то ночь будет доброю для всех сельчан. Однако волк, забежавший в деревню, считался приметой неурожая. Множество волков, появившихся в окрестностях деревни, сулило войну (как, впрочем, и появление множества чего бы то ни было, например, белых бабочек, муравьев и т. д.); вой волков предвещал голод, а вой их под жильем – войну или сильный мороз, осенью – дожди, а зимой – метель [Культ волка., <http://www.slavyanskaya-kultura.ru/slavic/gods/kult-volka.html>].

Связь волка с урожаем сохранилась у восточных славян и при христианстве. В облике волка они иногда представляли себе духа нивы, хлебов: например, когда хлеба колыхали ветры, в некоторых местах говорили: «По хлебам проходит волк», «Ржаной волк бежит по полю» и т. д. [Культ волка., <http://www.slavyanskaya-kultura.ru/slavic/gods/kult-volka.html>].

Что касается «волчьих праздников», то они представляют собой явление более широкого порядка. Зима, особенно декабрь, воспринималась как период торжества демонов над благодатной силой солнечного света, поэтому все продолжение зимы (от ноября до февраля) известно как волчье время. По народному календарю восточных славян, с Николы-зимнего волки стаями начинают рыскать по лесам, полям и лугам, осмеливаясь нападать даже на целые обозы. Это время (вплоть до Крещения) называлось «волчьими праздниками». Только после крещенского водосвятия, по народному поверью, их активность ослабевает.

Согласно приведенным В. Я. Чичеровым данным, с середины ноября начинался «волчий месяц». Около Филиппова дня волки собираются в стаи и начинают подбираться к жилищам людей [Чичеров, 1957, с. 17]. Народные названия декабря в чешском и латышском языках – «волчий месяц» [Мифы народов мира., 1991, с. 242]. Многие славянские народы отмечали «волчьи праздники» среди зимы на Святках. Например, в западно-украинских и подольских крестьянских деревнях вплоть до XX в. сохранялся обычай рядиться на Коляду в волчьи шкуры и с песнями носить по улицам чучело волка. В древности подобные праздники, по видимому, посвящались богу плодородия и богатства Велесу, а волки некогда считались его священными животными. «Велесовы дни», приходившиеся на зимние святки, называли также «Волчьими праздниками». По приводимым Б. А. Рыбаковым данным, именно в Галиции (где был найден браслет с волками) и в Польше «на Коляду» (новогодние святки) бегали по селу с чучелом волка и с волчьей шкурой (*волкодлак* означает букв. «волчья шкура») ряженые – активные участники святочного ритуала [Рыбаков о волках на галицком браслете, <http://gioconda.livejournal.com/84157.html>]. При христианстве некоторые из этих святочных обрядов, в том числе и посвященные волкам, сохранились, хотя и несколько видоизменились [Культь волка., <http://www.slavyanskaya-kultura.ru/slavic/gods/kult-volka.html>]. Связь начала февраля с активизацией волков имеет место и в русском народном календаре.

В соответствии с приводимыми А. Н. Веселовским данными, в фольклоре малороссов, а также литовцев, эстонцев сохранились упоминания о Боге как о волчьем пастыре [Веселовский, 1883, с. 333]. Поверье о Белом волке, царе волков, встречается у чувашей, белорусов и других народов. У латышей в прошлом существовал обычай приглашать на Рождество волка и кормить его [Денисов, 1969, с. 106; Георгиева, 1983, с. 49-50]. Связь волка с Богом или со Святым (распределение для него пищи, забота о волчьем потомстве), сведения о которых частично сохранились в фольклоре и верованиях народов Восточной Европы, дает основание говорить о некоторых универсальных чертах культа волка у них, а также об адаптации образа волка в христианстве.

Согласно народным представлениям восточных славян, небесные волки нападают на небесные стада (звезды, луну, солнце). Бытовали поверья о том, что волк может съесть огонь и т. д. [Культ волка., <http://www.slavyanskaya-kultura.ru/slavic/gods/kult-volka.html>].

В народных поверьях древних славян волку традиционно приписывались функции посредника между «этим» и «тем светом», между людьми и богами или нечистой силой, вообще силами иного мира. Кроме того волк наделялся даром всевидения. В русских сказках он предстает обычно если не всеведущим, то, по крайней мере, мудрым и искушенным в различных делах зверем.

Несмотря на все положительные функции волков, крестьяне относились к ним настороженно и со страхом, пытались защититься от них всеми возможными способами, как обычными, так и магическими. Например, для защиты скота в некоторые особые дни соблюдали определенные запреты на действия и работы, связанные с овечьей шерстью и пряжей, мясом скота, навозом; с ткацкими работами и острыми предметами. Так, например, для того, чтобы волки не тронули скот, крестьяне не выполняли никакой работы в День Св. Георгия, а также не давали ничего взаимы во время первого выпаса скота и вывоза навоза на поле; не пряли на святки; не отдавали за границы села ткацкие орудия, не ставили изгороди в период между днями Св. Юрия и Св. Николая;

не ели мяса в День Св. Николая; не допускали половых сношений в последнюю ночь перед Масленицей и т. д. Чтобы волк не тронул пасущийся скот, во многих местах также совершали различные магические действия, символизирующие возведение преграды между волком и скотом. Например, для защиты скота в День Св. Николая клали в печь железю, втыкали нож в стол, в порог или накрывали камень горшком со словами: «Моя коровка, моя кормилица надворная, сиди под горшком от волка, а ты, волк, гложи свои бока». При первом выгоне скота с той же целью замыкали замки («замыкали волку зубы»), посыпали печным жаром порог в конюшне и т. д. [Культ волка., <http://www.slavyanskaya-kultura.ru/slavic/gods/kult-volka.html>].

Для защиты от волков использовали также заговоры, обращение как непосредственно к волку, так и к лешему или к святым – повелителям волков, с тем чтобы они уняли «своих псов»; чтение заговоров обычно сопровождалось сжиманием кулаков, смыканием зубов, втыканием топора в стену и т. п. Древнее наименование волка – *хорт* сохранилось лишь в заговорах (например, в Брянской области). Многие славянские народы отмечали среди зимы на святках «волчьи праздники», с целью умиливать паству солнечного Егория, особенно лютую в зимние месяцы: «Святой Георгий, обереги меня от зверя лютого, от хорта с хортенями» и т. п. [Рыбаков, 1987]. Входя в лес, крестьяне обычно читали заговор «от злого зверя», чтобы не встретить волка. Если же встречи избежать не удавалось, то старались молчать и не дышать; нередко даже прикидывались мертвыми или же, напротив, показывали волку кукиш, отпугивали его угрозами или стуком, криком, свистом, матерщиной; иногда кланялись, вставляли перед волком на колени, приветствовали или просили «помиловать» [Культ волка., <http://www.slavyanskaya-kultura.ru/slavic/gods/kult-volka.html>].

Повсеместно считалось также, что волк, подобно нечистым духам, мгновенно отзывается на звук своего имени, поэтому в народе запрещалось упоминать имя волка (особенно к ночи и в «волчьи праздники»), чтобы не накликать его. В связи с этим есть

пословица: «про волка речь, а он навстречь». У крестьян обычно использовались другие названия для этого табуированного животного, например: *зверь, серый, бирюк, лыкус, кузьма, алчный, вещий, лесной житель, завывала* и др. Но даже и такие прозвища применялись редко, так как и они (хотя и с меньшей вероятностью) могли притянуть внимание зверя, а следовательно, навлечь опасность на человека и его окружение (его близких, а также скот и прочее) [Культ волка., <http://www.slavyanskaya-kultura.ru/slavic/gods/kult-volka.html>; Брем, <http://mar4586.narod.ru/animals/mammals/wolf.html>; Бедненко, <http://nentis.itorsuum.ru/mythology/wolf.html>].

Как отмечось во второй главе, у славян определяющим в символике волка является признак «чужой». Волка воспринимали как чужого, как посланца иного, потустороннего мира (как Божьего, так и загробного, демонического). Волк иногда осмыслялся крестьянами как инородец: так, например, стаю волков нередко называли «ордой»; чтобы уберечься от волков, их иногда именовали «колядниками» (то есть колядники и вообще участники обходных обрядов в народе также относились к «чужим», инородцам) и т. д. С волком связывали различные инородные тела (так, например, в славянской народной традиции *волк* – название нароста на дереве; наросты и опухоли на теле больных нередко лечили волчьей костью или с помощью человека, съевшего волчатины, и т. д.). В прошлом «волчьей» символикой могла наделяться каждая из участвующих в свадьбе сторон, как другая по отношению к противоположной: так, «волками» в народе называли дружину жениха или невесты, родню на свадьбе; «серые волки» в причитаниях невесты – это братья жениха; родня жениха нередко называла невесту – «волчицей», и т. п. Исходя из этого, понятно, что с волком, ищущим себе добычи, символически соотносили и самого жениха, добывающего себе невесту.

Таким образом, у восточнославянских народов волк выступает как представитель потусторонних и демонических сил. Он соотносился с чужими, приходящими извне, с женихом, с мертвыми, с предком, ходячим покойником-вампиром. Волк был свя-

зан с пересечением границы и различными пограничными, переломными моментами или периодами (смена старого года новым, переходный зимний или осенний периоды). К промежуточным календарным датам относилось время разгула волков, когда они рыщут стаями. Этот временной период ассоциируется в народе с периодом разгула нечистой силы, для предохранения от которой использовали различные обереги [Мозоль, 2008; Култ волка., <http://www.slavyanskaya-kultura.ru/slavic/gods/kult-volka.html>; Брем, <http://mar4586.narod.ru/animals/mammals/wolf.html>].

В XIX–XX вв. среди диких животных волк оставался одним из центральных и наиболее мифологизированных персонажей. В Полесье при встрече с волком призывали к себе умерших, называя их по имени, гукали мертвого, звали знакомого умершего охотника. Считалось, что волки истребляли нечисть, чтобы она меньше плодилась, то есть выполняли роль охранников (дружинников). Верили, что у волков имеется свой хозяин, покровитель, а волки находятся в подчинении у лешего: леший кормит их, как своих собак, хлебом. В представлениях о волке как о хищнике, уносящем скотину, присутствует мотив жертвы. Волк исполняет медиаторскую функцию, он посредник между людьми и силами иного мира (образ волколака, волка-оборотня). Части тела и имя волка использовались для приобретения отпугивающих свойств, обеспечения жизненной силы и здоровья. Чтобы пчелы давали больше меда, их окуривали кончиком волчьего носа. Волчий хвост носили при себе от болезней, порчи и проч. Практически повсеместно было распространено верование о том, что волк, перебегающий дорогу путнику, пробегающий мимо деревни, встретившийся в пути, предвещает счастье, удачу и благополучие [Мозоль, 2008].

Глаз, сердце, зубы, когти, шерсть волка в народе нередко служили амулетами и лечебными средствами. Так, например, волчий зуб в некоторых местах давали грызть ребенку, у которого прорезывались зубы; считалось, что тогда у малыша будут такие же крепкие и здоровые зубы, как у волка. Оберегом для простых людей могло даже служить само упоминание о волке или «волчье

имя». Например, о появившемся на свет теленке говорили: «Это не теленок, а волчонок», полагая что после этого волк примет теленка за одного из своих щенят и не тронет его во время летнего выпаса. Некоторые старославянские имена связывались с волком, например, Волк, Вук и уменьшительное Вучко, Хорт и пр. [Культ волка., <http://www.slavyanskaya-kultura.ru/slavic/gods/kult-volka.html>]. Встречаются сведения об использовании знахарями для ворожбы и чародейства частей тела волка (волчий хвост, лапы, шерсть и др.). Считалось, что поездка к венчанию или с венчания могла закончиться обращением свадебной церемонии в волков. Существовало поверье, что если навстречу свадебному поезду бросить высушенное волчье сердце, то молодые будут жить несчастливо [Мозоль, 2008; Культ волка., <http://www.slavyanskaya-kultura.ru/slavic/gods/kult-volka.html>]. У белорусов сохранилось много вариантов рассказа о том, как колдун превратил в волков весь свадебный поезд из-за того, что его не пригласили на свадьбу [Соколова, 1972, с. 105; Нікольскі, 1933, с. 50].

Исследователи, при рассмотрении вопроса о развитии культа волка в воззрениях славян, выделяют следующие аспекты, отражающие их характерные черты: 1) представления о волке как о покровителе и помощнике (у охотников и воинов); 2) предназначенность жертвы для волка – «Что у волка в зубах, то Егорий дал»; 3) характеристика волка (исходя из оппозиции *свой – чужой*), восприятие его как врага или инородца (что особенно ярко проявилось в брачной символике: для каждой из участвовавшей в свадьбе сторон чужими являлись представители противоположной стороны, и они называли друг друга волками); 4) мотив связи волка с «тем светом» (чертов конь, оборотень и др.). Наложения этих представлений друг на друга создали причудливую картину отношения славян к волку, где смешались почитание и уважение, страх и ненависть.

Культ волка на Руси, продолжая индоевропейскую по происхождению традицию, «воплощал в себе активное агрессивное начало и был связан с воинами, дружиной, понятием “чужой”.

Ученые, обращая внимание на развитость у восточных славян культа медведя, подчеркивают, что речь идет не о большей или меньшей ритуальной значимости у них этих животных, а о разграничении сфер их применения. Культы волка и медведя стали выражать две во многом противоположные модели бытия. Первый нес в себе активное агрессивное начало, второй аккумулировал положительную природную мощь. По мнению исследователей, культ волка символизирует обладание неким сверхзнанием, силой, удастью, позволяющими быть «выше» большинства, управлять, в то время как культ медведя воплощает силу почти безграничную, идущую «изнутри»» [Мозоль, 2008, с. 212].

С. А. Токарев, подробно исследовавший поверья и приметы, связанные с образом волка, пришел к выводу о том, что у восточных славян следы культа волка проявляются слабее, чем у южных славян [Токарев, 1957, с. 46]. Если уделить должное внимание данному выводу, очевидно, что при сравнении культа волка у гагаузов со славянскими народами необходимо отдельно рассматривать обрядность южных и восточных славян. Исходя из этого, представляется необходимым проводить сравнение цикла «волчьих праздников» у гагаузов с балканскими народами (и в первую очередь с болгарами), ввиду значительной близости их культур. Культ волка у народов Балкано-Дунайского ареала имеет свои характерные черты, которые отличают его от элементов культа волка, сохранившихся у восточных славян. В связи с этим подчеркнем, что составной частью культа волка у гагаузов являются «волчьи праздники» с богатой обрядностью, которые по содержанию (запретам, магическим действиям, поверьям), датам празднования (фиксированным и подвижным) почти полностью совпадают с обрядностью народов Балкано-Дунайского ареала.

* * *

В результате сравнительного изучения обрядности «волчьих праздников» у гагаузов с балканскими и восточнославянскими народами было выявлено сходство многих обычаев, обрядов и поверий. Однако большее сходство содержания и формы этих «праздников», а также элементов, отражающих культ волка, про-

является у гагаузов с народами Балкано-Дунайского региона. Это объясняется длительным совместным проживанием данных народов, общим языческим субстратом, единой религией (православием) и общим хозяйственно-культурным типом. Однако из выявленного сходства никак не следует, что гагаузы заимствовали обрядность или представления об образе волка у местного населения.

Тот факт, что население данного региона, несмотря на имевшую место трансформацию, сохранило архаичные предания и обычаи, связанные с волком, особо подчеркнул в своей работе М. Элиаде: «На юго-востоке Европы и в Средиземноморье подобные архаические религиозные системы претерпели глубокие изменения и в конце концов уступили место восточным и эгейским культурным формам. В Греции, Италии и на Балканском полуострове сохранились лишь разрозненные мифологические фрагменты и отголоски ритуалов инициации. Именно к этим отголоскам следует отнести оригинальное самоназвание даков¹ наряду с более известной легендой о Ромулосе и Ремусе. Конечно, часть этого наследия сохранилась в форме народных обычаев и фольклорных произведений, особенно в таких исключительно замкнутых регионах, как Балканы и Карпаты. Мы имеем в виду не только верования в вурдалаков, но и народные предания о волках. <...> Очевидно, что назрела необходимость в исследовании всей совокупности этих архаических обычаев и верований, сохранившихся в балкано-карпатской зоне» [Элиаде, 1991].

Несомненно, что на протяжении длительного исторического периода различные кочевые тюркоязычные народы, неоднократно переселявшиеся из южнорусских степей на Балканский полуостров, принесли с собой культ волка. Общая основа представлений и обрядности у гагаузов и болгар лишней раз подтверждает необходимость исследования вопроса об этнокультурном влиянии средневековых тюркских народов на формирование ментальности болгарского и других балканских народов.

¹ Этническое имя *даков* М. Элиаде выводит от названия волка, возводя его к иранскому слову *dahaē* (волк) [Элиаде, 1991].

Сравнение формы и содержания культа волка у гагаузов и у других тюркских народов не позволяет говорить об их значительном сходстве, поскольку у первых отсутствует ряд важных элементов, составляющих основу культа волка у вторых. Очевидно, что в процессе развития и адаптации культа волка в представлениях христианского населения Балканского полуострова он приобрел некоторые характерные черты, отличающие его от культа волка, распространенного у многих тюркских народов.

Тем не менее, анализ обрядов, обычаев, верований и поверий, связанных с образом волка, свидетельствует о реликтах культа этого животного, сохранившихся у гагаузов, у которых образ волка наделяется чертами покровителя, связанного с высшим божеством, выполняющего функцию регулятора социальной справедливости. Кроме того длительная сохранность у гагаузов «Волчьих праздников» и придаваемое им магическое значение свидетельствуют о том, что скотоводство у них на протяжении многих веков являлось основным видом хозяйственной деятельности.

Сохраняющаяся в настоящее время в научной литературе интерпретация рядом исследователей культа волка у гагаузов как элементов тотемических воззрений, восходящих своими корнями к почитанию волка в качестве общетюркского тотема-предка, не представляется обоснованной. Очевидно, что без детального сравнения их с аналогичными праздниками и верованиями народов Балканского региона (откуда значительная часть гагаузов переселилась в Бессарабию), а также с обрядами и преданиями, характерными для других тюркских народов, выводы по данному вопросу не будут иметь объективный характер.

ГЛАВА V.

ГАГАУЗСКИЕ ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ СИМВОЛЫ В СВЯЗИ С ТРАДИЦИОННОСТЬЮ И СОХРАННОСТЬЮ

1. ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЕ И ФОЛЬКЛОРНЫЕ ДАННЫЕ О СКОТОВОДСТВЕ КАК ТРАДИЦИОННОМ ВИДЕ ХОЗЯЙСТВЕННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ У ГАГАУЗОВ

1.1. Сведения о хозяйственной деятельности в гагаузском песенном фольклоре

Рассмотрение содержания фольклорных текстов на предмет их взаимодействия с какой-либо сферой общественного бытия раскрывает функциональную значимость этих связей. «Фольклорные ментифакты» позволяют реконструировать некоторые архаичные элементы вещественного быта гагаузов и проследить тенденции развития отдельных материальных компонентов, а также их взаимосвязь в процессе исторического развития.

В содержании многих гагаузских народных песен (отрывки из которых будут приведены нами ниже) отражаются те или иные аспекты хозяйственной жизни, связанные со скотоводческой деятельностью, что позволяет говорить о роли данного вида деятельности в жизни народа. В сельском обществе пастух занимал особое место, поскольку от его умения и способностей зависели благосостояние и достаток многих семей. У гагаузов Молдовы немало песен, главным образом шуточных, посвящено пастуху – *Ha, be çoban* / «Эй, чабан» [Квилинкова, 2011а, с. 418-419]. В них имеется упоминание о жилье и одежде пастухов, о его нелегком житье-бытье – работе и в дождь, и в снег, о пообносившейся одежде, которую не штопают ни жена, ни дочь и т. д.

– Ha, be çoban,	– Эй, чабан,
Gitsänä koyunnarlan.	Иди пасти овец.
– Of, of,	– Ох, ох,
Yaamurcuk ta yaa-yaayor.	А дождик все идет.
– Ha, be çoban,	– Эй, чабан,
Yok mı kürkün? Giisänä!	Нет ли у тебя козуха?
	Надень его!
Ha, be çoban,	– Эй, чабан,

Yok mı yaamurluyn? Giisänä!

– Of, of,

Vardır, ama yırtıktır...

– Ha bă çoban,

Kırda kaar yayıyêr,

– Of! Pek suuk bana.

Näbêuyım bän?

– Ha bă çoban,

Giisänä sän kürkünü.

– Of! Giıycäm, ama

O yırtık-pırtık...

Нет ли у тебя плаща-дождевика?

Надень его!

– Ох, ох,

Есть, но рваный.

– Эй, чабан,

На поле снег идет,

– Ох! Мне очень холодно.

Что же мне делать?

– Эй, чабан,

Надень кожух.

– Ох, надену,

Но он весь порванный...

[ПМА, с. Бешалма, Ингилис М.]

В другой песне – *Hayde, çoban oolu, kardaş olalım* / «Давай, сын чабана, станем друзьями» в лирической, но вместе с тем более приближенной к действительности форме описывается тяжелая жизнь пастуха:

Benim döşeciim, hey, dedi, –

Çayırdı çimen.

Benim yastıcaam, hey, dedi, –

Taştan-topaçtan.

Benim yorganım, hey, dedi, –

Navada bulut.

Benim şavkçeezim, hey, dedi, –

Göktä yıldızlar.

Моя постель, хей, сказал, –

На лугу трава.

Моя подушка, хей, сказал, –

Из камня и комьев земли.

Мое одеяло, хей, сказал, –

В вышине облака.

Мой свет, хей, сказал, –

На небе звезды.

[ПМА, с. Бешгиоз, Попова Е.]

Очень близкая по содержанию песня записана нами у гагаузов Приазовья (Украина) [Квилинкова, 2011а, с. 542].

Benim köşeciim,

Kırdaki çimen,

Benim yorganım,

Navada bulut.

Benim yastıcaam,

Kırda kır taşlar.

Мой уголок (дом) –

Зеленая трава на поле,

Мое одеяло –

Облака на небе,

Моя подушка –

Камни на поле.

[ПМА, из аудиокассеты, предоставленной Курдиновым Н. М., пгт. Акимовка; расшифровано Е. Н. Квилинковой]

Одним из наиболее распространенных у гагаузов Молдовы, Болгарии и Греции произведений на данную тематику, отражающим быт пастуха, является шуточная песня «Оглан», которая выступает у гагаузов Молдовы в качестве одного из этнокультурных символов (подробнее см.: Квилинкова, 2011а, с. 324-335, 545-550).

Oglañ, Oglañ, yalabık çoban, } 2 Ne gözäl olan, boynuma dolan,	Оглан, Оглан, блестящий чабан, } 2 Такой красивый парень, обними меня за шею,
Hey, Oglañ, Oglañ, yalabık çoban. Ne gözäl olan, boynuma dolan,	Эй, Оглан, Оглан, блестящий чабан. Такой красивый парень, обними меня за шею,
Hey Oglañ, Oglañ, yalabık çoban.	Эй Оглан, Оглан, блестящий чабан.
Oglañ, Oglañ, yalabık çoban, } 2 Elim yaptı saçımдан sana bir yorgan,	Оглан, Оглан, блестящий чабан, } 2 Моя рука сделала из волос для тебя одеяло,
Ne gözäl olan, yalabık çoban.	Такой красивый парень, блестящий чабан.
Elim yaptı saçımдан sana bir yorgan,	Моя рука сделала из волос для тебя одеяло,
Ne gözäl olan, yalabık çoban.	Такой красивый парень, блестящий чабан.
Oglañın evi saazdan-samandan, } 2	Дом Оглана из камыша и соломы, } 2
Evin içi görünmâz tozdan-dumandan,	Внутри дома ничего не видно из-за тумана и пыли,
Ne gözäl olan, yalabık çoban.	Такой красивый парень, блестящий чабан.
Evin içi görünmâz tozdan-dumandan,	Внутри дома ничего не видно из-за пыли,
Ne gözäl olan, yalabık çoban.	Такой красивый парень, блестящий чабан.
Oglañın sopası ceviz kökündän. } 2	Посох Оглана из корня орехового дерева. } 2

Evin yanında durulmaz
köpek sesindän,
Ne gözäl olan, yalabık çoban.

Возле дома невозможно
находиться из-за лая собак,
Такой красивый парень,
блестящий чабан.

Evin yanında durulmaz
köpek sesindän,
Ne gözäl olan, yalabık çoban.

Возле дома невозможно
находиться из-за лая собак,
Такой красивый парень,
блестящий чабан.

Ogлан, Ogлан, kalk gidelim! } 2
Graniñanın boyunda koyun güdelim,

Оглан, Оглан, встань и пойдём! } 2
У самой границы будем
пасти овец,

Ne gözäl olan, yalabık çoban.

Такой красивый парень,
блестящий чабан.

Graniñanın boyunda
koyun güdelim,
Ne gözäl olan, yalabık çoban.

У самой границы будем
пасти овец,
Такой красивый парень,
блестящий чабан.

Olana almışlar sarı emeni, } 2
Kim da onnarı almış, o da bir deli,
Ne gözäl olan, yalabık çoban.

Оглану купили жёлтые туфли, } 2
Кто их купил, он не в своём уме,
Такой красивый парень,
блестящий чабан.

Kim da onnarı almış, o da bir deli,
Ne gözäl olan, yalabık çoban.

Кто их купил, он не в своём уме,
Такой красивый парень,
блестящий чабан.

[ПМА, с. Авдарма, Гюмюшлю Е. И.]

В песнях содержатся сведения относительно хозяйственной деятельности гагаузов, а также экономического благосостояния крестьянских хозяйств. В них в известной степени отражается также трудовой опыт народа. Для гагаузов, хозяйства которых еще 70 лет назад состояли из большого числа стад овец, основным врагом являлся волк, способный уничтожить значительную часть поголовья. Так, из содержания песни *Stuyeni* / «Стуени» следует, что хозяйство сына состояло из 17 стад овец. Повздившийся

к ним «проклятый» волк уничтожил практически все поголовье: из двенадцати стад оставил 12 овец, а из пяти стад – 5 ягнят. Тогда отец дает сыну практический совет, с помощью которого можно избавиться от этого хищника. Для обозначения волка в песне использовано слово *canavar*, являющееся заимствованием из персидского языка [Абибуллаева, dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/.../02-Abibullaeva.pdf].

Näändan nääni dadandi,	Откуда ни возьмись, повадился,
Bir onmadik canavar	Какой-то проклятый волк
Sürümä da dadandi.	Повадился в стадо.
Oniki sürüdän – oniki braadı,	Из двенадцати стад – 12 (овец) оставил,
Beş sürüdän da –	Из пяти стад –
beş kuzu braadı.	пять ягнят оставил.
Bobası da bölä deer:	Отец тогда так сказал:
– Stuyeni, oolum, Stuyeni,	– Стуян, сынок, Стуян,
Ya sän kaz bir derin kuyu,	Вырой-ка ты глубокую яму,
İki endez genişlii,	Два локтя шириной,
İki endez uzunnuu,	Два локтя длиной,
Canavar da gelecek	Волк придет
O kuyuya düşecek,	И в эту яму упадет,
Sän da sürünü kurtarcan,	И ты спасешь свое стадо,
Sän da kahırın olmycek.	И у тебя не будет печали.

[ПМА, с. Бешгиоз, Попова Е.]

В песнях встречаются сведения относительно названий гагаузских национальных блюд: *kivirta*, *mapsa* и др. [Квиллишкова, 2011а, с. 432, 437, 408, 409]. Однако если речь идет о пастухах, то в качестве традиционно приготавливавшегося праздничного блюда упоминается зажаренный до золотистой корочки ягненок.

Beşüz çoban toplanmışlar.	Пятьсот пастухов собрались.
La-lay-lay.	Лай-лай-лай.
Toplanmışlar bir masaya.	Собрались за общим столом.
Lay-lay-lay-la.	Лай-лай-лай.
İyirmişlär, içirmişlär.	Кушали, пили.
Lay-lay-lay.	Лай-лай-лай.
Sarı kuzu önnerindä.	Жёлтый (золотистый) ягненок
	перед ними.

[ПМА, с. Бешалма, Войкова Е.]

Несмотря на то, что в приведенной ниже новогодней колядке присутствует указание на оба вида занятий – земледелие и скотоводство, тем не менее, акцент делается на скотоводческой тематике, что можно рассматривать как отражение приоритета хозяйственной деятельности у гагаузов.

Traka, traka, duydunuz mu?	Дзинь, дзинь, услышали ли (почувствовали ли)?
Selâm verdik, aldınız mı?	Передали приветствие, ответили ли вы нам?
Kırda puluk işlâr, Küydä koyun kışlar. Sıra-sıra sürülâr, Şindi geldi koçitlâr; Koçitlerin karnı aaç. Day, baba, pätaç.	На поле работает плуг, В селе овцы зимуют. Ряд за рядом овцы (стада овец), А сейчас пришли бараны; Их желудки пусты. Дай, баба, пятак.

[ПМА, с. Копчак, Гайдарлы Й.]

В основе данного новогоднего поздравления, имеющего древние корни, лежат представления скотоводов о возможностях магического слова и действия. Целью исполнения данной колядки было пожелание хозяевам благополучия, которое ассоциировалось с наличием в хозяйстве стада овец.

Интересно отметить, что в ряде календарных песен, связанных с земледельческой обрядностью, также довольно четко проявляется скотоводческая направленность. Так, в широко распространенной у гагаузов Молдовы песне, исполнявшейся в обряде Лазари, присутствует просьба (заклинание) к Богу о том, чтобы Он послал на землю дождь, благодаря чему вырастет трава, которой накормят овцу, которая даст ягненка, и т. д. Далее упоминается мул или лошадь, на которых поедут в местечко Карасу (город в Турции на побережье Черного моря). Песня аналогичного содержания встречается и у гагаузов Болгарии [см.: Квилинкова, 2011а, с. 509-510, 534].

Отметим, что обряд Лазари широко распространен у народов Балкано-Дунайского региона. Он являлся составной частью земледельческой обрядности, направленной на возрождение при-

роды. Вместе с тем, лазарские обрядовые песни у болгар имеют символически-лирический характер, в их основе лежит брачная тематика. Вероятно, в гагаузской обрядовой поэзии имеет место адаптация земледельческой обрядности к традиционному мировоззрению, в котором скотоводство сохраняло свою значимость.

Содержащиеся в фольклоре сведения подтверждаются этнографическими, архивными и историографическими данными. Из приводящихся в научной литературе статистических данных следует, что у задунайских переселенцев Буджака в первой половине XIX в. доминирующую роль в хозяйственной деятельности играло скотоводство, но уже со второй половины того же столетия ведущей отраслью постепенно становится земледелие при сохранении значительной роли скотоводства [Мошков, 2004, с. 444; Покшишевский, 1955, с. 391; Новаков, 2004, с. 402].

Пастушеская тематика в той или иной степени отражается и в ряде песен религиозного содержания. Так, некоторые библейские личности в песнях переданы через отдельные элементы, раскрывающие образ пастуха. Например, лучшими мастерами игры на традиционном народном инструменте – *kaval* (вид флейты) считались пастухи. В песне *Bre, İvane, bre, çobane* / «Эй, Иван, эй, чабан» архангела Михаила – «забирателя человеческих душ» приняли за пастуха, так как он виртуозно играл на флейте, и т. д.

– Bre, İvane,

Bre, çobane.

Ne gözäl kaval

Sân da çalayorsun,

Ne gözäl çalıp,

Çevirdeyörsün.

– Diilim bân İvane,

Diilim bân çobane.

Bân Ahrangel Mihail,

Can alıcıym.

– Эй, Иван,

Эй, чабан.

Так прекрасно на свирели

Ты играешь,

Так красиво играя, –

Издаешь трель.

– Я не Иван,

И не чабан.

Я архангел Михаил,

Забиратель душ.

[ПМА, с. Бешалма, Кырбоба А.]

В ряде произведений гагаузов Молдовы и в одной из песен гагаузов Приазовья употребляются специальные термины, применявшиеся в народе для обозначения пастухов в соответствии с их «специализацией» (в зависимости от того, кого они пасли): *çobannar* (пастухи овец), *sirtmaçlar* (пастухи коров) [Квилинкова, 2011а, с. 424-425, 475-476, 541-542]. Это подчеркивает актуальность их использования в традиционной деятельности народа.

Из содержания другой песни – *Maşu* / «Машу» [Квилинкова, 2011а, с. 413-415] видно, что молодые люди уходили в чужие земли или соседние государства и нанимались на работу в качестве пастухов овец. Здесь же приводится традиционная форма оплаты их труда – овцами и ягнятами.

– Mari Maşu, genç gelin, – dedi, –

– Мари Машу, молодая невеста,
– сказал, –

Bän da gidecäm kazanmaa, Maşu,
Edi yılın, edi ayına.

Я пойду на заработки, Машу,
На семь лет и семь месяцев.

Brakêrim seni bez çözärkan,

Оставляю тебя распускающей
холст,

Bulayım seni bez dokuyarkan.

Чтобы нашел тебя ткущей
холст.

Az mı da geçti, çok mu da geçti,

Мало ли (времени) прошло,
много ли прошло,

Todurçu dedi çorbacısına:

Тудорчу сказал своему хозяину:

– Bän da isteerim kendi meralarma,

– Я хочу в свои владения,

Kendi meralarma, kendi toprayma.

В свои владения, в свою землю.

Çorbacısı da bölä da demiş:

Хозяин так ему ответил:

– Verecäm sana beşüz koyun,

– Дам тебе пятьсот овец,

Beşüz koyun kuzularınnan.

Пятьсот овец с ягнятами.

[ПМА, с. Бешалма, Ингилис М.]

Довольно часто в песнях упоминаются основные виды домашних животных. При этом функция лошади связывается с верховой ездой [Квилинкова, 2011а, с. 420-421, 495, 531], а волов – с пашенными работами. Для обозначения лошади используется как древний тюркский термин *at*, так и *beygir*.

1) Babamın kır atı olsa,
Pinsä da gelsä.

Если бы у отца был степной конь,
Чтобы он сел и прискакал.

2) Nikulay atlı – bobası yayan.
Nikulayın bobası Nikulaya demiş:
– Hey, volum, volum, Nikulay volum.
İn kara beegirindän, da çöz
benim ellermi.

Никулай верхом – отец пешком.
Отец Никулая говорит сыну:
– Эй сынок, сынок, Никулай, сынок.
Сойди со своего чёрного коня
и развяжи мне руки.

3) Gider İvançu,
Karannık dama girer,
Beendii beygirä pineyer.

Идет Иванчу,
В тёмный сарай заходит,
На понравившуюся лошадь садится.

Ряд гагаузских народных песен отражает земледельческую тематику [Квилинкова, 2011а, с. 422-424, 520-521, 507-508]. Чаще всего в них упоминается о волах (использовавшихся для пахоты), о плуге, о виноградниках и др.

1) Aleksiy em babası
Aşşemdan tarlaya çekilmişlär,
Kara nadaz çıkarsınlar.
(?) taman tarlaya girmişlär,
Aleksiyin babası
Öküzleri pulaa koşmuş.
Aleksiy öküzleri edärmiş.

Алексий и его отец
С вечера на поле пошли,
Чтобы вспахать чёрную борозду.
(?) только на поле пришли,
Отец Алексия
Впряг волов в плуг.
Алексий волов вёл.

2) Amuca gider,
Koşêr beygirleri hem öküzleri.
Ya, çocuklar, kaldırınız bir ses:
– Hêy-hêy!
Gider Rusalimin bayırına
Garalimin çayırna.
Öküzleri pulaa koşêr.

Дядя идёт,
Запрягает лошадей и волов.
А ну-ка, парни, громко крикните:
– Хэй-хэй!
Идёт на Иерусалимскую гору
В Гаралимскую долину.
Впрягает волов в плуг.

3) Bana tarlaya tez gelsin.

Чтобы ко мне на поле
быстро пришла.

4) – Mamu-ma, mamu, Bän gicäm kıra, } 2 Kıra, Bүүk paya, Länkam geldiyän evä, İmää getirsın bana.	– Мама-ма, мама, Я пойду в поле, } 2 В поле, на Большой участок, Когда Лянка вернётся домой, Пусть принесёт мне еды.
---	--

В упоминавшейся нами выше песне религиозного содержания с сюжетом о жертвоприношении Авраама – *Avramın türkü* / «Песня Авраама» [Квилинкова, 2011а, с. 456], можно проследить элементы преобладания земледелия над скотоводством. В ней Авраам отчетливо представлен в образе земледельца: подробно описывается, как они вместе с сыном запрягли волов в телегу, взяли плуг, отправились в поле и принялись пахать. Согласно же Ветхому завету, Авраам был богат скотом, серебром и золотом; основной его деятельностью являлось скотоводство¹. Вероятно, включенные в текст детали, указывающие на связь с земледелием, имеют более позднее происхождение и отражают основную форму хозяйственной деятельности народа, в среде которого распространился, а возможно, и был создан вариант этой песни.

– A, oolum, gidelim, – demiş, –	– Давай, сынок, пойдём, – сказал, –
Koş taligayı, İsacım, – demiş, –	Запрягай повозку, Исаак мой, – ёсказал, –
Puluyu da atalım da tarlaya konalım. İsacık ta koşmuş ta gitmişlär tarlaya.	Возьмем плуг и пойдём в поле. Исаак запряг, и они поехали в поле.
– Hadi, oolum, – demiş, – Beş-altı brazna çekelim, İsacım,	– Давай, сынок, – сказал, – Вспашем пять-шесть борозд, мой Исаак,
Koşmuşlar da beş-altı brazna çekmişlär.	Запрягли и пять-шесть борозд вспахали.

В одном из произведений на военную тематику *Näända işidilmiş, näända görülmüş* / «Где это слышано, где это видано» [Квилинкова, 2011а, с. 407] акцент делается на том, что у парней, ко-

¹ Библия. Бытие. Глава 13: 2.

торых отправляют на фронт, остались невспаханными поля («на полях остались плуги»), а у девушек «остались запровленными» ткацкие станки, поскольку теперь они вынуждены будут вместо мужчин пахать на полях.

Cenk vakıdı	В военное время
Kızlar, çocuklar.	Девушки и парни.
Çocuklar aalêêr,	Парни плачут,
Sırada pulukları kaldı.	На полях остались плуги.
Kızcaazlar da aalêêr,	А девушки плачут,
Düzencikleri kurulu kaldı.	Остались запровленными ткацкие станки.

Другим видом традиционных занятий у гагаузов, упоминающимся в фольклоре, является виноградарство [Квилинкова, 2011а, с. 421-422].

Az mı giderlar, çok mu giderlar,	Много ли шли, мало ли,
Etişerlar bir baalarcaa.	Дошли до небольшого виноградника.

Соответственно, в песнях находим указание на употребление ими вина, а также на использование традиционной посуды для его недлительного хранения – *çotra* (деревянная фляжка, баклажка). Особо в песнях оговариваются розовое и белое вино, считающиеся более дорогими и престижными напитками [Квилинкова, 2011а, с. 415-417, 408, 409, 428, 502].

1) Beşüz çoban toplanmışlar.	Пятьсот пастухов собрались.
La-lay-lay.	Лай-лай-лай.
Toplanmışlar bir masaya.	Собрались за общим столом.
Lay-lay-lay-la.	Лай-лай-лай.
<...>	<...>
Gül-gül şarap ellärindä.	Розовое вино в руках.
Lay-lay-lay.	Лай-лай-лай.
İçirmişlär, lafedermişlär.	Пили, разговаривали.
Lay-lay-lay.	Лай-лай-лай.

2) Alasın, Tudorka,	Возьми, Тудорка,
O yılanın kabından.	Чешую той змеи.
Koyasın, Tudorka,	Положи, Тудорка,
Biyaz şaraba.	В белое вино.

3) Şu çayırda, şu bayırda	На долине, на пригорке
Üç çöşmä,	Три родника,
Bre gidi, canım,	Ох, душа моя,
Üç çöşmä.	Три родника.
Biri rakı, biri şarap, biri su,	Один с ракией, один с вином, один с водой,
Bre gidi, canım,	Ох, душа моя,
Biri su.	Один с водой.

Сведения о том, что в качестве основного алкогольного напитка использовали вино, встречаются и в фольклоре гагаузов Болгарии [Квилинкова, 2011а, с. 515, 527].

1) Şarap içtim filcandan,	Вино пила из стакана,
Oh, aman, aman.	Ох-ох.
2) Garafalar dolsun,	Чтобы графины наполнялись,
Şarap ögüsün	Чтобы вино разливалось (по кругу)
0 filcannar dolsun...	И наполнялись стаканы...

Таким образом, в гагаузском песенном фольклоре представлены разнообразные данные, свидетельствующие о том, что наряду с земледелием гагаузы занимались скотоводством, которое являлось у них исконным видом хозяйственной деятельности. Большая часть песен отражает именно эту область их деятельности. Некоторые сведения, содержащиеся в песенном фольклоре, указывают на этнокультурную идентичность гагаузов. Так, упоминание о вине как традиционном напитке, пожелание того, чтобы вино прибавлялось, графины и стаканы наполнялись, позволяет говорить о гагаузском происхождении таких песен, так как известно, что для мусульман не характерно употребление вина.

1.2. Историографические данные о значимости коневодства у гагаузов (XIX – начало XX вв.)

Как известно, основные названия домашних и диких животных относятся к древнейшим пластам лексики и составляют основу словарного фонда родственных языков. Подавляющее большинство из них на протяжении многих веков функционируют в родственных языках в исконном звучании или же с незначительными фонетическими различиями, которые отражают специфику развития того или иного языка. Тюркские названия домашних и диких животных также не являются исключением. Большое количество наименований животных в современных тюркских языках относится к древнетюркской языковой общности, и они приблизительно совпадают по звучанию или имеют незначительные фонетические расхождения. Другая группа наименований животных в тюркских языках характеризуется лексическими различиями, которые появились в результате самостоятельного развития [Меметов, <http://uchebilk.ru/biolog/135720/index.html>].

Видовое название и названия по половозрастным признакам лошади в гагаузском языке носят общетюркский характер. Для обозначения лошади в гагаузском, также как и в турецком и в других тюркских языках, используется слово *at*. Этимологией этого слова занимались такие видные тюркологи, как П. М. Мелиоранский, Г. Рамстедт, Г. Вамбери, А. М. Щербак, Г. Дёрфер, Э. В. Севортян и другие. По мнению П. М. Мелиоранского, это слово считается заимствованием из персидского языка: *axte* «холощенный» – причастие от глагола *axtan* 'извлекать (тестикулы)', 'холостить'¹⁰. Г. Рамстедт возводит *at* к *ata*, сравнивая данную форму с монгольским *ata*, *atan* 'мерин', 'холощенный верблюд'. Г. Вамбери сопоставил *at* с *ay* (*ayğыр*), а также с *ot* (?) *öt* (?) 'бык'. Э. В. Севортян привел три значения *at* в тюркских языках: 1) 'лошадь, конь'; 2) 'мерин'; 3) 'кладеный самец' [см.: Меметов, <http://uchebilk.ru/biolog/135720/index.html>].

В гагаузском языке, в области, отражающей скотоводческую деятельность, широко употребляются термины, характерные и для других тюркских языков. **Разнообразные наименования использовали для обозначения пастухов различных видов стад:** *çoban* (пастух овец), *buzacı* (пастух телят), *kısırcı* (устар. пастух бычков и телок до трехлетнего возраста), *sirtmaç* (пастух коров), *hergeleci* (табунщик), *öküzçü* (пастух волов) и др. [Губогло, 1971, с. 217-236; ГРПС].

Особое место в хозяйственной деятельности традиционно отводилось коневодству. Доказательством тому, что у гагаузов разведение лошадей было одним из традиционных и значимых видов хозяйственной деятельности, служит **обширная и развитая терминология не только по овцеводству и по крупному рогатому скоту, но и по коневодству, по конной упряжи** и т. д.: *at* – лошадь / конь; *beygir* – лошадь / конь; *hergelä* – табун, лошадь (обычно дикая); *ürük* – быстроходный (о коне), победитель на конских скачках; *kısırak* – кобыла, кобылица; *aygır / haugır* – жеребец; *haygıra götürmää* – случать лошадей [ГРПС, с. 691, 58, 306]; *kuli* – жеребенок; *tay* – годовалый жеребенок, молодой конь; *kısır* – бесплодный; *takım* – полная сбруя верховой лошади [ГРПС, с. 638]; *hergelä derisi* – конская кожа; *hergelä yaanısı* – конина [ГРПС, с. 311-312]; *koşu* – 1) упряжка, 2) пара лошадей, 3) тягло, тяговая сила; *koşmaa* – запрягать; *öküzleri koşmaa* – запрягать лошадей (но при этом лексема *öküz* приводится в значении 'вол' [ГРПС, с. 499]); *koşulmak* – запряжка; *koşum* – упряжка, упряжь [ГРПС, с. 415]; *talaf* – болезнь лошадей; *talaf olmaa* – заболеть талафом; *talaf tutsun* – чтоб тебя талаф взял! *talaf otu* – вид целебной травы [ГРПС, с. 639]. Бег «рысью» назывался *yortalak*; *yortmaa* – бежать рысью (о лошади); *yorturmaa* – гнать рысью; а выражение «бежать во весь опор» в гагаузском буквально переводится как четыре подковы – *dört nal* [ГРПС, с. 721, 476]. Одно из выражений, обозначающее жизненный предел, также связано с образом коня: *nalları atmaa (dikmää)* – «околоть, откинуть копыта» (букв. откинуть подковы).

Древнетюркское слово **at** – лошадь / конь в ГРПС зафиксировано как устаревшее. Это слово употребляется в основном в зна-

чении 'верховая лошадь', то есть только в тех случаях, когда речь идет о древнейшем предназначении лошади – о езде верхом (*atlı* – всадник, наездник, верхом; *atlı gezmää* – ездить верхом), то есть о ее назначении в кочевом скотоводстве. У гагаузов Болгарии лошадь, использовавшуюся для верховой езды на большие расстояния, называли *kır atı* – степной конь [см.: Квилянкова, 2011а, с. 532]. У бессарабских гагаузов с аналогичным корнем есть слово *kırcı* – объездчик [ГРПС, с. 385]. Широко употребляются и производные от слова *at*: *atlamaa* – прыгать, *atlamaya* – галопом, во весь дух, что есть духу [ГРПС, с. 50, 52].

В быту, а также в песенном фольклоре и апокрифических текстах [Квилянкова, 2012а, с. 564-568] для обозначения лошади гагаузы широко используют лексему *beygir* (лошадь, конь). По мнению А. М. Щербака, происхождение слова *beygir*, употребляющегося у турок, гагаузов и некоторых других тюркских народов, связано с персидским словом *баргир* – вьючное животное, которое этимологически прозрачно: *бар* – груз + афф. *гир*. В свою очередь Р. Б. Гасанов обращает особое внимание на необходимость основательно аргументировать семантическую сторону данной проблемы, так как в турецком языке основа *beygir* употребляется только в значении 'конь, лошадь' [ГРС, 1997, с. 51]. В персидском же языке слово *баргир* означает не только 'лошадь', но и 'любое вьючное животное'. В связи с этим он делает вывод о том, что представленные здесь фонетические переходы – р – й и а – э, хотя в принципе и возможны, тем не менее не убедительны [Гасанов, 2002].

От слова *beygir* в гагаузском языке образованы многочисленные производные и словосочетания: *beygirci* – конюх, любитель, ценитель лошадей, *beygırlän gezmää* – ездить верхом, *ürük beygir* – быстрый конь [ГРПС, с. 691]; *beygir kuvedi* – физ. лошадиная сила, *beygir kılı* – конский волос на гриве и на хвосте [ГРПС, с. 383]; *beygir tırnaa* – копыто лошади (*tırnak* – 1) ноготь, коготь; 2) копыто), (*çift tırnaklı* – зоол. парнокопытный) [ГРПС, с. 660]; *nallamaa beygiri* – подковать лошадь, *nalı beygir* – подкованный конь. Для подчеркивания норовистого характера лошади говорили *harın beygir*; *harın / arın* – с норовом, норовистый, упрямый; *harınnamaa* –

1) заартачиться, заупрямиться (о лошади); пятиться, двигаться назад (задом); *harinnik* – норов, упрямство. При указании на состояние лошади использовали следующие выражения: *beygir farılı* – лошадь выбилась из сил; *farımaa* – уставать, утомляться, выбиться из сил; *farıtmaa / arıtmaa* – доводить до усталости (изнеможения), обессиливать [ГРПС, с. 248].

Это же слово встречается в составе некоторых зоологических терминов (*popaz beygiri* – стрекоза), а также для обозначения детских игр (*beygircik* – дет. игра в лошадки [ГРПС, с. 87]).

Хозяйственная жизнь гагаузов была тесно связана с использованием лошади, о чем свидетельствуют пословицы и поговорки, в которых наряду со словом *at* широко используется слово *beygir*: *attan inip eşää pinmää* – «променять сапоги на лапти», «променять шило на мыло» (букв. пересесть с лошади на осла) [ГРПС, с. 50, 476]; *ne atlı, ne yayan* – «ни так ни сяк» (букв. ни верхом, ни пешком); *nallı beygir sürçmüz* – «кованая лошадь не спотыкается»; *adanmış beygirin aazına bakmêêrlar* – «дареному коню в зубы не смотрят»; *beygir dört ayak üstündä* – *o da kösteklener* – «конь о четырех ногах – и тот спотыкается»; *käämil beygir ahırda satılêr* – «добротого коня из конюшни продают»; *ölü beygir nalı aaramaa* – погов. «искать вчерашний снег» (букв. искать подковы мертвых коней) [ГРПС, с. 87, 476].

Как отмечалось выше, основу хозяйственной деятельности гагаузов на Балканах и в первое время после переселения в Бессарабию (до середины XIX в.) составляло скотоводство. По приводимым С. З. Новаковым данным, на юге Бессарабии – в Бендерском и Аккерманском уездах, а также в Кишиневском уезде конные заводы принадлежали выходцам из колониетской среды: колонисту Трубочо из Комрата; купцам Стоилову, Паскалову; предпринимателям Сербинову, Бодареву; купцу Панайоту Гаджалу и др. «На этих конезаводах-фермах разводили как местную бессарабскую породу лошадей, так и улучшенную. <...> Проводилась и племенная работа. Так, в 1842 г. на общественные средства всех болгарских колоний были приобретены 19 жеребцов с лучших конских заводов и 19 племенных быков венгерской породы. Усиленное внимание к разведению лошадей приводило к

неуклонному росту их численности. Так, в 1832 г. в колониях насчитывалось 20 027 лошадей, а в 1846 г. – 28 725 [Новаков, 2011, с. 231]. Болгарские колонисты активно торговали скотом, в том числе лошадьми. О масштабах этого вида деятельности видно из сведений за 1846 г., согласно которым в этот год было продано лошадей – 1 957 голов, рогатого скота – 4 957, овец – 37 978 и др. [Маруневич, 2003, с. 115].

Со второй половины XIX в., с сокращением пастбищ, скотоводство постепенно уступило приоритетное место земледелию. Но даже в начале XX в. характерной чертой хозяйственной деятельности гагаузов (как и болгар) было занятие земледелием наряду с сохранением значительной роли скотоводства в хозяйстве [Мошков, 1902, № 4, с. 83]. Однако, несмотря на смещение этих акцентов в указанный период, историк-болгарист С. З. Новаков приводит данные, свидетельствующие о том, что в 60-е гг. XIX столетия коневодство продолжало успешно развиваться. Для хозяйств задунайских переселенцев характерным было постепенное увеличение числа лошадей за счет вытеснения крупного рогатого скота на пахоте. Это связано с тем, что лошадь работает быстрее вола, хотя и обходится дороже. «В селениях болгар и гагаузов уже с 80-х гг. XIX в. лошадь стала главной рабочей силой в хозяйствах, вытеснила вола на пахоте, бороновании, посеве наволоком и сеялкой, на жатве жнейками, гармановке, посеве кукурузы и подсолнечника, междурядной обработке виноградников, доставке собранного урожая на усадьбу. <...> Применение лошадиной тягловой силы в хозяйствах поселян обеспечивало выполнение всех работ сельскохозяйственного цикла в более оптимальные сроки, что было немаловажно для тех, кто жил в засушливом Буджаке» [Новаков, 2004, с. 416, 420-421].

Тенденция прироста коневодства у задунайских поселенцев продолжалась до конца XIX в. В Бендерском уезде лучше были обеспечены лошадьми хозяйства Чадыр-Лунгской волости. Но начиная с 90-х гг. того же столетия, в результате жестоких неурожаев, число лошадей начало постепенно снижаться [Новаков, 2004, с. 416-417].

Селяне разводили для своих хозяйств лошадей крестьянского типа, которые, «как отмечал А. Защук в конце 50-х и В. Ломакин – в конце 90-х гг. XIX в., были в большинстве случаев мелкими, большеголовыми и толстоногими, неприхотливыми, выносливыми, но малосильными». По приводимым С. З. Новаковым данным, «обычные поселяне разводили простую местную породу, которая не отличалась ростом и красотой, но была весьма крепкой, выносливой, доброго нрава, а главное – преодолевала большие расстояния, чем херсонская и малороссийская лошадь». «Сельские общества болгар и гагаузов содержали за свой счет племенных жеребцов, быков, баранов и боровов местных пород, стремясь не допустить таким образом вырождения разводимого домашнего скота, в первую очередь рабочего» [см.: Новаков, 2004, с. 419; 2011, с. 231].

Интересны приведенные в монографии С. П. Нестерова данные относительно лошади тюркского типа. Он пишет, что «у этих лошадей массивное туловище с широкой грудью и мощным крупом, короткие ноги и шея, большая голова. <...> Одним из образцов, где хорошо представлены лошади тюркского типа, являются найденные в курганах Копёнского чаатаса бронзовые бляхи¹ всадников, происхождение которых связывается с Восточным Туркестаном [см.: Нестеров, 1990, с. 31-32].

Многочисленные историографические данные свидетельствуют о том, что наряду с овцеводством (в конце XIX в. у бессарабских гагаузов средний хозяин держал в своем хозяйстве от 50 до 100 овец, а богатый – до 300 и более овец [Мошков, 1902, № 4, с. 83]) коневодство у гагаузов занимало особое место в хозяйственной деятельности. Приведенные в статье М. Н. Губогло этнолингвистические сведения демонстрируют степень развитости данного вида деятельности у гагаузов. В ней отмечается, что в современном гагаузском языке имеется 13 различных терминов для обозначения названия лошади и 18 – для определения ее внешних

¹ Бляха – металлическая пластинка, кованая или катаная, являющаяся украшением или опознавательным знаком, на которой выбита, вырезана или выгравирована какая-либо надпись (или рисунок) для обозначения чего-нибудь, чаще всего номера.

признаков. На основании сравнительного исследования терминологии по коневодству в гагаузском языке и в других тюркских языках он высказал мнение о том, что гагаузская терминология по коневодству является более развитой, чем соответствующие термины в других тюркских языках [Губогло, 1971, с. 217-236].

Даже в конце XIX – начале XX в. в хозяйстве среднего гагауза, согласно сведениям В. А. Мошкова, было 3–4 лошади, а у богатого – 5–8 лошадей [Мошков, 1902, № 4, с. 83]. Данные за первую половину XIX в., приведенные священником Д. Чакиром, впечатляют. Так, в хозяйстве его деда – основателя селения Чадыр-Лунга, о. Захария Чакира, занимавшегося как земледелием, так и скотоводством, имелось более 50 лошадей, а также до 1000 овец, до 100 голов рогатого скота [Чакир, 1899, с. 11]. Очевидно, что такое солидное хозяйство не могло обходиться без наемной рабочей силы, что, впрочем, было в порядке вещей. При этом отметим, что особенностью социально-экономического развития гагаузских сел в XIX в. являлось отсутствие значительной социальной дифференциации, что следует из историографических данных.

Сведения, опубликованные в КЕВ за более поздний период, подтверждают, что лошади были не только у крестьян, но и у священников, которые использовали их как для хозяйственных работ, так и для верховой езды: «В воскресные и праздничные дни священник верхом на лошади, одетый в обычную одежду болгарина, объезжал село». И если он замечал, что кто-нибудь работал в эти дни, того приводили на церковную площадь, где и выставляли на «общее посмеяние» [Стойков, 1910, № 38, с. 1357-1358].

О том, что у гагаузов традиция верховой езды является исконной, свидетельствуют приведенные в работе В. А. Мошкова этнографические данные. Из них следует, что в прошлом верхом на лошади ездили не только мужчины, но и женщины, что служит еще одним доказательством традиционности данного вида деятельности. Согласно существовавшему в народе этикету, езда верхом считалась занятием, неприличным для девушек. В народе этот запрет объяснялся тем, что «...у той девушки, которая ездил верхом, хлебы будут выходить всегда кислыми» [Мошков,

1901, № 1, с. 128]. На первый взгляд, указанный запрет кажется несколько странным, так как нет никаких сведений о существовании у гагаузов традиции женской верховой езды, в отличие от многих тюркских народов. Вероятно, этот запрет представляет собой реликт из области обычного права, существование которого связано с периодом окончательного перехода предками гагаузов к новой форме хозяйственной деятельности: от скотоводства к земледелию.

На основании историографических данных можно говорить о том, что для гагаузов было характерно отношение к лошади как к священному животному, как к члену семьи. Известным стало высказывание М. Чакира, отражающее отношение гагаузов к коню: *Gagauzlar beygir sevici insan, ii gözäl beygir için hazır canını da versin* [Çakir, 1934, p. 6] / «Гагаузы любят лошадей и за хорошую лошадь готовы душу отдать» [Булгар, 2005, с. 92].

Кража коня считалась у гагаузов одним из наиболее тяжких преступлений, что видно из записанной в конце XIX в. нормы, отражающей область обычного права гагаузов: «не считается грехом убить <...> конокрада...» [Мошков, 1901, № 4, с. 26]. В традиционном обществе существовала своя система наказаний, использовавшаяся в случае правонарушения, в частности по отношению к конокрадам. Имелись и свои способы поисков. Так, «если у кого-нибудь украдут лошадь, то чтобы ее найти, нужно зажечь свечи в церкви, звонить в церковный колокол, мазать себе глаза священной водой и пить ее. А некоторые знающие женщины говорят в таких случаях особый наговор и вертят при этом колесо немецкой прялки, поставивши его у дверей. В том и другом случае лошади найдутся» [Мошков, 1901, № 4, с. 24-25]. Как можно видеть, в традиционных способах поисков и наказания виновного отражается религиозно-языческий синкретизм. Человек, используя в наказательной практике приемы колдовской магии, пытался заручиться поддержкой Бога и святых.

В двух сказках упоминается древний способ наказания виновного, отражающий область обычного права. В одной из них говорится о том, что старуха-цыганка обманула царского сына, и он

приказал привязать ее к двум лошадиным хвостам и отпустил их в чистое поле. Аналогичный способ наказания применил барин по отношению к своей жене и попу, которые его обманули [Мошков, 1904а, №№ 42, 152, с. 64-65, 227].

Несмотря на существование столь жестких методов, кражи иногда случались, о чем свидетельствует одно из архивных дел. Житель Бендерского уезда с. Томай Димитрий Чебан обвинялся в краже двух лошадей у леовского жителя Манолакия Муски. Хотя вина его и не была доказана, тем не менее, он был подвергнут телесному наказанию (15 ударов плетью) и епитимье, после чего его следовало «водворить на прежнем жительстве с подтверждением, чтобы впредь от подобных поступков воздерживался»; описанное же у него имущество требовалось возвратить [НАРМ, ф. 44, оп. 1, д. 447, л. 49 (дело за 1831–1838 гг.)]. Кроме того, вместо предусматривавшегося за это преступление тюремного заключения леовцам Е. Манолатию, И. Манолатию и жителю с. Томай Т. Сакриеру было разрешено взять его под поручительство.

2. ОТРАЖЕНИЕ КУЛЬТА КОНЯ В НАРОДНЫХ ВОЗЗРЕНИЯХ ГАГАУЗОВ И В ТРАДИЦИОННОЙ ОБРЯДНОСТИ

2.1. «Тодоров день» / *Todur günü* – праздник в честь коня

В исторической литературе роль коня в религиозных представлениях народа рассматривается в целом по двум направлениям – формы и истоки культа коня [Нестеров, 1990, с. 8]. Во всех определениях культа, данных учеными [Философская энциклопедия, 1964; Угринович, 1985; Яблоков, 1982; 1998; и др.], прослеживается его практическая сторона. Если говорить о культе коня, то здесь конь является объектом культа. А. К. Акишев отмечает, что конь относился, прежде всего, «к богам солярного цикла, семантически связанным с космогонией» [Акишев, 1978, с. 43].

Точное время и место появления культа коня пока не установлены. Этот культ считается относительно молодым, по сравнению с такими культами, как почитание солнца, луны и т. д. «Мо-

лодость» культа определяется тем, что он появился только после одомашнивания лошади. В одних случаях составной частью культа было принесение данных животных в жертву, а в других им самим приносили жертву как богам. С распространением монотеистических религий культ коня полностью утратил свое былое религиозное значение, но сохраняется как традиция в тех странах, где развиты коневодство, конный спорт и конная охота.

Основу культа коня / почитания коня у гагаузов составляют: праздник в честь коня и всадника, традиция проведения скачек (ежегодно с перерывом в советский период), ритуальный запрет на употребление конины и конского молока, различные народные способы лечения людей с использованием предметов, связанных с лошадью, и т. д. В нашей работе культ коня рассматривается, прежде всего, через призму хозяйственной деятельности гагаузов, а также традиционной обрядности и народных представлений.

Одним из наиболее ярких праздников в течение Великого поста был День Св. Федора¹ (первая суббота Великого поста – *Todur günü, Ay Todur*), отмечавшийся в честь коня / лошадей. Святой Федор считался покровителем лошадей. Праздник в честь коня в более ранние времена не имел точной даты. Позднее христианская церковь придала Св. Федору черты покровителя лошадей.

В этот день во многих селах устраивали конные скачки (*koşu*). В 90-е гг. XX в. в некоторых гагаузских населенных пунктах начали возрождать данный обычай (например, в с. Конгаз, Гайдары). В настоящее время в г. Чадыр-Лунга они устраиваются во время праздника Хедерлез, а в г. Комрате и в с. Авдарма – в Храмовый день.

¹ Св. Феодор (Федор) Тирон был римским воином во времена императора Максимиана. Его принуждали отречься от Христа и принести жертву языческим богам. Несмотря на пытки, он не отказался. За это его сожгли на костре (в 305 году). Спустя 50 лет византийский император Юлиан Отступник (был язычником), желая осквернить христианский Великий пост, приказал константинопольскому градоначальнику тайно кропить кровью языческих жертв съестные припасы, которые продавались на городских рынках. Согласно легенде, Св. Федор явился во сне константинопольскому епископу и раскрыл эту тайну. В честь этого события Православная церковь много веков отмечает память Федора Тирона в первую субботу Великого поста.

День памяти великомученика Федора Тирона Православная церковь отмечает также 2 марта, но никаких народных обрядов в этот день не совершалось.

В празднике принимало участие все село. При этом призы выставлялись в основном именинниками – Федором, Федорой: рубашки, полотенца, ткани, калачи, реже – деньги. Рано утром по каждой улице разъезжали молодые парни верхом (*atlı gezmää*) на празднично убранных лошадях. Еще до того, как они начинали ездить по селу, девушки мыли голову и выливали воду на проезжую часть улицы. При этом они произносили заклинание в основном на молдавском, реже на гагаузском языке, в котором просили Св. Федора дать им такую же длинную и толстую косу как лошадиный хвост: «*Тодурисын, Тодури, де косыца фетилор, кыт кода етилор*» [Мошков, 1902, № 3, с. 39]. Остается открытым вопрос, почему магическое заклинание, обращенное к Св. Федору, произносили на молдавском языке. Как упоминает В. А. Мошков, Св. Федора почему-то гагаузы считали молдавским святым.

Обычно скачки начинались за селом после утреннего богослужения и завершались в центре села, возле церкви. По окончании соревнований в доме хозяина лошади-победительницы устраивали угощение для всех присутствующих, что являлось своеобразной формой чествования коня и всадника (подробнее о скачках см. ниже).

В этот день рано утром посещали кладбище и разжигали на могиле небольшой костер [ПМА, с. Карбаляя]. В церкви готовили кутью «*Büük koliva*», предназначенную для общественного поминовения умерших. По окончании богослужения каждый прихожанин уносил домой немного освященной кутьи, которую использовали в качестве апотропейного средства. Завернутую в платочек кутью оставляли на чердаке с целью предохранения от злых духов [ПМА, с. Бешгиоз].

Следует отметить, что обычаи «Тодорова дня», посвященные в основном лошадям, известны многим народам Балкано-Карпатского региона. У болгар обрядность Тодоровой субботы, именуемой в народе *Конски Великден* («Конская пасха»), во многом схожа с гагаузской.

Значение, придававшееся коневодству и празднику в честь коня задунайскими переселенцами – гагаузами и болгарями, поз-

воляло им сохранять обрядность этого дня в архаичной форме на протяжении всего XIX в., несмотря на борьбу отдельных местных священников с этим обычаем. Как можно видеть, раздражение некоторых священников (например, С. Киранова) вызывали не только языческие по содержанию обряды (такие, например, как кража невесты, «Пипируда», «Волчьи праздники», отмечавшиеся с 8 по 15 ноября, «Кукерный день» и др. [Киранов, 1875, № 21, с. 775-776, 781-787], но и совершенно безобидные, которые, на взгляд духовенства, противоречили христианскому образу жизни. По его убеждению, уничтожению подлежала и традиция празднования Тодорова дня, составной частью которой были конные состязания: «В субботу первой седмицы Великого Поста, с утра выезжает множество народу верхом на лошадях на поле версты за две, и с того места все разом бежат сколько у лошади сил достает к колониям». Реакция священника видна в следующих словах: «На зрелища эти выходят посмотреть все от мала до велика, даже говеющие на первой седмице, и воздают честь ездокам, прибывшим к колониям прежде других своих товарищей, а также и лошадям их. Затем по прибытии в колонию расходятся по домам, и женщины некоторых колонистов разносят по соседям и родным хлеба и просят принять их “за конское здравие”» [НАРМ, ф. 208, оп. 8, д. 13, л. 1 (дело за 1864–1867 гг.)].

Подобная форма празднования рассматривалась им не иначе как «глумление над светлыми праздниками», в связи с чем он просил содействия не только церковных, но и местных властей для уничтожения этой народной традиции. Однако ему не только не удалось заручиться поддержкой сельской полиции, но и пришлось испытать усиленное противодействие своим «пастырским стараниям к назиданию прихожан» со стороны сельской интеллигенции [НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 875, л. 19, 21 (дело за 1875–1876 гг.)]. Традиция же проведения скачек и одаривания призами сравнивается старшиной М. Малиной со спортивными состязаниями, устраиваемыми на государственном уровне, – это вид поощрения, как на правительственных скачках. Победителям дают шелковые платки, рубашки, жилеты, брюки. «Насколько этот обычай

вреден, – продолжал он, – болгары никак не могут определить», а от обычая одаривать хлебом «за конское здравие», который совершается ими в каждую субботу в течение всего Великого Поста – за здравие людей, скота и т. д., «вред и убыток» может быть только для самих колонистов, оттого, «что они слишком щедры часто месить хлебы...» [НАРМ, ф. 208, оп. 8, д. 13, л. 8 (дело за 1864–1867 гг.)].

В обрядности Тодорова дня у бессарабских гагаузов на первый план выдвигаются элементы предохранительной магии, связанные с культом предков, а аграрная сторона праздника почти не развита. Так, у гагаузов Молдовы ни нами, ни другими исследователями [Сорочану, 2006, с. 161-162] не зафиксированы сведения об обычае приготовления и одаривания специальными хлебами с символическими изображениями лошадей, пастухов и т. д., что характерно для болгар [Квилинкова, 2000, № 1, с. 95-96; Календарные обычаи и обряды..., 1977, с. 253, 281-82, 299-300; Българско народно творчество, 1962, с. 304-305].

У гагаузов Болгарии сведения информаторов иногда в пределах одного и того же села о приготовлении обрядовых хлебов в День Св. Федора расходятся. Информаторы сел Генерал Кантарджиево, Кичево, Орешак сообщали, что обрядовый хлеб пекли и раздавали соседям и всадникам «за здоровье животных» (*hayvannarın saalık için*). Респонденты сел Болгарево и Божурец, а также некоторые из Генерал Кантарджиево утверждали, что такие обрядовые хлебы (*pitki*) за здоровье лошадей готовили только у болгар, гагаузы же их не пекли [ПМА, с. Генерал Кантарджиево, Р.К.Я., С.Я.Р.; с. Кичево, Т.Р.А.; с. Орешак, Ш.Д.С., П.В.Д.; с. Болгарево, Ш.Х.А.; с. Божурец, Я.С.Н.]. Таким образом, можно говорить о том, что некоторые вышеуказанные различия выступали для информаторов-гагаузов в качестве определенных этнодифференцирующих элементов в календарной обрядности.

В связи с вопросом об этнокультурных параллелях отметим, что у восточных славян покровителями коней (и скота) считались святые всадники – Георгий / Юрий, а также Св. Николай Чудотворец, Свв. Флор и Лавр, Св. Илья Пророк. День в честь Св. Флора и Лавра (18/31 августа), считающихся покровителями

лошадей, назывался в народе «лошадиным праздником» [Ячанова, http://vk.com/topic-39687339_26942935]. В некоторых местах он сопровождался скачками. Св. Власий (который также иногда изображается на иконах всадником) и Св. Николай реже выступали в качестве специализированных покровителей коней. В Белоруссии праздник Власия назывался «конское свято» – в этот день объезжали молодых лошадей, не работали на лошадях, особо кормили их. В сербской традиции нередко Св. Николая, наряду со Св. Саввой, представляли всадником. Спортивные состязания, в частности скачки, тесно связанные с культом предков, были известны в Древней Греции и Италии.

Культ коня ярко выражен у балканских народов, в том числе у болгар. Его корни некоторые исследователи связывают с протоболгарским наследием. Можно предположить, что после переселения на Балканы у протоболгар имело место изменение в соотношении двух культов: культ коня становится преобладающим и оттесняет на второй план культ волка. Одним из свидетельств культа коня у болгар является Мадарский всадник – каменный барельеф, вырезанный на отвесной скале около деревни Мадара в 15 километрах от города Шумен на северо-востоке Болгарии¹. По одной из версий он считается памятником протоболгарской культуры. Таким образом, культ коня получил особое значение у болгар, длительное время сохранявших протоболгарские традиции. Что касается обрядности Тодорова дня у гагаузов, то ее анализ свидетельствует о том, что она представляет собой симбиоз древних традиций кочевых тюркских народов с земледельческими традициями народов Балканского региона, где протекала жизнь предков гагаузов.

¹ Мадарский всадник был вновь обнаружен только в 1872 г. венгерским археологом, этнографом, географом и художником Феликсом Каницем. Следующим исследователем памятника стал Карел Шкорпил – основатель археологии в Болгарии. Мадарский всадник – часть Национального историко-археологического заповедника «Мадара». В 1979 г., благодаря своей исключительной ценности, он был внесен в список Всемирного наследия ЮНЕСКО; в 2008 г. объявлен национальным символом Болгарии [Мадарский всадник // <http://s30983408019.mirtesen.ru/blog/43756525498/Madarskiy-vsadnik>].

2.2. Скачки как один из национальных видов спорта у гагаузов

Некоторые породы лошадей гагаузы разводили специально для верховой езды. Более зажиточные крестьяне держали в своем хозяйстве лошадь только для верховой езды; за ней был особый уход (кормили отборным сеном и т. д.). Такую лошадь можно было выставить для участия в конных состязаниях. Для обозначения данного вида лошадей употребляли специальный термин – *yürük* (быстроходный (о коне), победитель на конских скачках) [Губогло, 1971, с. 222; Маринов, 1956, с. 167]. И в настоящее время быстроходных лошадей называют *yürük beygir* [ГРРС; ПМА]. В дополнение к данному вопросу отметим, что в историческом контексте термин *юрюк* обозначает группы кочевых тюркских племен огузской группы, которые выделились из формировавшегося туркменского этноса и двинулись на Запад – в Персию, а затем в Византию. Очевидно, что на Балканах гагаузы контактировали с юрюками.

Классическую форму скачки сохранили именно в Тодоров день, так как Святой Федор считался покровителем лошадей, и этот праздник, соответственно, был посвящен лошадям и всадникам. Традиционные состязания на породистых скакунах назывались *yarışmak, at yarışları, koşu, kuşuya*. Кроме того, исторические сведения о скачках и о роли коня сохранились в гагаузском фольклоре (в балладах, сказках, песнях), где слово *koş* обозначает традиционные состязания на породистых скакунах. Это свидетельствует о древнем происхождении у гагаузов обычая устраивать скачки.

В этом празднике принимало участие все село, несмотря на Великий пост, и каждый желающий мог участвовать в скачках. Здесь парни могли показать перед девушками свою удаль. Позднее, с дифференциацией крестьянства, возможность содержать породистых лошадей, предназначенных главным образом для верховой езды и для участия в соревнованиях, была только у богатых крестьян. При отсутствии у последних собственных сыновей они подыскивали себе наездников из местной молодежи. На-

граждение участников скачек призами (рубашками, полотенцами, тканями, калачами, реже деньгами) обеспечивалось, согласно народной традиции, именинниками – Федором, Федорой.

Характерной чертой скачек является их связь с *культотом предков*. Особенно ярко это проявляется в обрядности Тодорова дня: перед началом состязаний всадники верхом на лошадях трижды объезжали вокруг кладбища [АИАЭ, ф. 24, оп. 2, ед. хр. 34, л. 229 (эспедиционный отчет за 1984 г.); Державин, 1914, с. 161-163], что символизировало приглашение умерших к празднику, то есть приобщение их к жизни всего сельского общества, к жизни живых.

Состязания (скачки) и езда верхом на лошадях являлись составной частью многих гагаузских народных праздников: в День Иоанна Крестителя (*Ay Yordan*), в воскресенье на Масленичной неделе (*Piinir aftası*), во время межсельских праздников – *Сбор* (Вознесение / *İspas*, Троица / *Troița*, Успение Пресвятой Богородицы / *Büyük Panaiya*). В основе обычая устраивать скачки лежит *предохранительная магия*. Согласно народному поверью, участие лошадей в скачках является средством предохранения их от различных заболеваний. Рациональная основа данного обряда очевидна: чтобы участвовать в скачках, необходимо было лучше кормить лошадей, что укрепляло их здоровье и сопротивляемость различным болезням, особенно в переходный период от зимы к весне.

На Масленицу совершали ритуал «очищение огнем», являвшийся обязательным не только для людей, но и для лошадей. Считалось необходимым перепрыгнуть через костер с целью уберечься от блох. Перепрыгивание молодыми парнями верхом на лошадях через костры было составной частью народных гуляний. «В последний день Масленицы повсеместно на сельской площади, куда собирались все жители деревни, устраивались конные скачки – *koşu*. В них принимали участие все сельские парни. Победившему вручали подарок – рубашку или большое вышитое полотенце. <...> Деревенские парни в это время разъезжали по селу на богато украшенных лентами и яркой бахромой лошадях. Девушки их ждали у ворот или же собирались на перекрестках улиц. С появлением всадников поднимался шум, начиналось об-

щее веселье. Парни прыгали через огонь верхом на лошадях» [Сорочану, 2006, с. 160].

Конные состязания, приуроченные к переходному периоду от зимы к весне (Масленица, Тодоров день), по-видимому, имели целью пробудить умерших родственников, чтобы те, в свою очередь, способствовали процессу пробуждения природы. В народе считалось, что в день Вознесения и Троицы мертвые покидают землю до следующего года. Таким образом, целью скачек, проводившихся в эти праздники, вероятно, были почтительные проводы умерших на тот свет. Осенние состязания, приуроченные к окончанию уборки урожая (к празднику Успения [Мошков, 1902, № 3, с. 46; 1904, № 3, с. 61; Губогло, 1971, с. 222]), по-видимому, можно рассматривать как способ благодарения умерших. Обычай устраивать общественные праздники с жертвоприношениями животных и состязаниями связан с культом предков и, вероятно, является остатком древних погребальных игр и пиршеств [Квилинкова, 2002а, с. 110-111].

Элементы культа коня в определенной степени сохранились и в семейной обрядности гагаузов. Приглашать гостей на свадьбу отправлялся парень (родственник со стороны жениха) верхом на богато убранном коне. При приближении свадебной процессии к дому жениха устраивали состязания бегунов (*одулжү*) или скачки (*кош*) [Курогло, 1980, с. 76]¹. Первого сообщившего новость одаривали материей, рубахой, платком и др. Такого рода конные состязания обычно происходили во время празднований свадебных торжеств у богатых крестьян [Малай, 1875, с. 840]. «Обычай устраивать на свадьбе состязания бегунов и скачки широко бытовал у турок, однако он не приурочивался к упомянутому этапу свадьбы. Скачки как элемент свадебной обрядности имели место у болгар и молдаван. У первых они совершались аналогично гагаузскому обычаю, а у вторых – “по пути движения от жениха к невесте”» [Курогло, 1980, с. 76]. Более ярко связь скачек и других спортивных состязаний (борьба) с поминовением умерших

¹ У гагаузов Болгарии (Болг., Кич., Кант.) перед свадебным застольем устраивали состязания по борьбе. Победителю невеста давала приз – рубашку [ПМА, Болгария: с. Болгарево, Г.Д.Я.; с. Кичево, Т.Р.А.; с. Генерал Кантарджиево, А.З.А.].

проявляется у других тюркских народов, у которых подобные состязания принято было устраивать на различные праздники [Зеленин, 1991, с. 93; Пропп, 1963, с. 123; Народы Средней Азии и Казахстана, 1962, с. 339, 502; 1963, с. 118, 180, 318, 443; Народы Поволжья и Приуралья, 1985, с. 258; Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии, 1989, с. 228; Булатова, 1988, с. 94].

Если обычай проведения скачек оставался составной частью традиционной обрядности у гагаузов вплоть до прихода советской власти, то традиция по разведению племенных лошадей продолжала сохраняться и во второй половине XX в. Исторически этим славилась Чадыр-Лунгская волость, а именно Чадыр-Лунга, где постоянно работала конеферма. В советский период, там, при колхозной ферме, специалисты сумели сохранить традицию по выращиванию племенных лошадей. В настоящее время в г. Чадыр-Лунга (АТО Гагаузия) расположена единственная на территории Молдовы племенная конеферма «АТ-ПРОЛИН», которая была создана в 1984 г., а в 1992 г. получила статус государственного предприятия по выращиванию племенных лошадей. В нем насчитывается 64 лошади породы орловских рысаков, среди которых матки, молодые жеребцы, молодой.

Таким образом, племенное животноводство стало визитной карточкой не только Чадыр-Лунги, Гагаузии, но и всей Молдовы, что поднимает ее имидж за рубежом: «Наших лошадей, чудесных орловских рысаков, узнают во всем мире». Племенные животные считаются достоянием государств и народов. Ввиду особой значимости этой конефермы для всей Республики Молдова такое предприятие, по убеждению директора конезавода **Константина Келеша**, не может быть приватизировано, а должно оставаться государственным. Разработанная им программа развития коневодства в Молдове охватывала все области – спортивное, племенное и рабоче-пользовательское коневодство.

Здесь же, в г. Чадыр-Лунга, был обустроен единственный в Молдове ипподром, на котором ежегодно (начиная с 1997 г.), во время гагаузского национального праздника Хедерлез (6 мая), проводятся конноспортивные состязания – *Altın at* («Золотой конь»).



Скачки во время праздника Хедерлез (День Св. Георгия) *Altın at*
в г. Чадыр-Лунга (2002 г.)

Фото из архива Е. Н. Квилинковой



Скачки по случаю празднования 223-й годовщины
Дня города Комрата – 16.09.2012.

Фото из архива Национального гагаузского историко-этнографического
музея им. Д. Н. Кара Чобана (с. Бешалма)



Традиционные конные скачки в Гагаузии.
Фото взято из источника: gagauzsaytlaq.ucoz.ru

В 90-е гг. XX в. народная традиция устраивать общесельские скачки в Тодоров день начала возрождаться (в частности в с. Гайдары), но потом не была продолжена (в связи с имевшим место несчастным случаем) [ПМА]. В настоящее время в различных гагаузских населенных пунктах возрождается традиция проведения скачек во время больших праздников, например, в Комрате в день города – по случаю празднования 223-й годовщины Комрата (2012 г.); в с. Авдарма в 2013 г. – по случаю празднования 450-летия с момента первого упоминания села в архивных документах, и др. Традиция проведения конноспортивных состязаний активно возрождается в Гагаузии.

2.3. О традиции изображения коня в геральдике и эмблематике

Приступая к освещению данной темы, следует отметить, что в геральдике употребляется термин *конь*, а не *лошадь*. Конь обычно изображается в сбруе или под седоком, а если он без седока, без узды и с распущенным хвостом, то называется «диким конем». Голова коня (и весь его силуэт) всегда изображается в профиль. Конь – одна из древнейших эмблем человечества в Америке, Европе, Азии и Африке, имеет исключительно разнообразное значение в силу того, что бытует в самых различных географических и национальных условиях.

Конь изображен на гербе г. **Комрат** – столицы Гагаузии. По имеющимся данным, впервые герб Комрата был утвержден румынскими властями 1 октября 1932 г. [<http://www.gagauzia.md/pageview.php?l=gu&idc=206&id=293>]. Он представлял собой щит, увенчанный серебряной короной с тремя башнями, а в центре – изображение коня [<https://www.google.md>].



Современный вариант герба столицы Гагаузии утвержден муниципальным Советом в июле 2005 г. (авторы: А. Копча и А. Иварлак). Если исходить из принятых в геральдике норм, то на гербе Комрата как в прошлом, так и в настоящем, видимо, изображен дикий конь.

Изображение коня на гербе Комрата отражает одну из распространенных у населения юга Молдовы топонимических легенд, согласно которой данный топоним состоит

из двух слов турецкого происхождения *kõtür* и *at*, то есть 'черная, вороная лошадь'. (Подробнее об этимологии данного населенного пункта см.: Глава I.) Не вдаваясь в анализ научной аргументации относительно этимологии названия города, отметим, что благодаря именно этой легенде, а также ввиду понятности и «прозрачности» для гагаузов образа коня он прочно вошел в геральдику города Комрата.

Как мы уже отмечали, традиция коневодства у гагаузов не прекращалась и в советский период. В каждом селе были свои конефермы. Одной из наиболее известных была конеферма в гагаузско-болгарском с. **Червоноармейское** (бывш. Кубей). Там с 70-х гг. XX в. начала возрождаться народная традиция проведения скачек; был построен ипподром, при котором имелись чистокровные жеребцы, и была открыта школа верховой езды. Чтобы подчеркнуть значимость традиций коневодства и овцеводства, на принятых в последние годы геральдических символах (автор И. В. Кысса) – гербе, флаге и вымпеле этого населенного пункта изображена голова коня, барана и другие символы, выбранные «с учетом исторических, социально-экономических, природных особенностей, традиций села...» [Сакалы, 2013, с. 12]. Таким образом, изображение головы коня на гербе, флаге и вымпеле с. Червоноармейское (Одесск. обл., Украина) выступает в качестве своего рода *говорящей эмблемы* конезаводчиков, чем подчеркивается роль коневодства в хозяйственной деятельности населения этого края.

Образ коня (изображение Св. Георгия Победоносца на коне) представлен на флаге и гербе с. **Виноградовка** (до 1944 – с. *Курчий*, гаг. *Kırçı*) Болградского района Одесской области Украины. Это связано с тем, что церковь в указанном населенном пункте выстроена в честь великомученика Георгия и этот святой является покровителем данного села.



Следует отметить, что конь – один из символов, широко используемых на гербах и других населенных пунктах Республики Молдова. Так, он представлен на гербе и флаге Ниспоренского района, на гербе г. Орхей (Орхейский район), флаге Бельцкого уезда (1999–2003) и на гербе муниципия Бельцы, на гербе и флаге г. Калараш (Каларашский район), а также на гербе и флаге Каларашского и Фалештского районов, на гербе Рышканского и Унгенского районов, а также на гербе г. Унгень [Молдова – галерея изображений, <http://images.vector-images.com/r/moldova/?lng=ru>]. И это не случайно. Св. Федор почитается молдаванами как покровитель лошадей.

Отметим, что в качестве вспомогательной эмблемы – как *щитодержатель* – конь представлен на государственных гербах ряда стран (чаще всего как конь-единорог, например, в гербе Великобритании). Образ коня как эмблема широко использовался в русской дореволюционной геральдике, по большей части – на царских государственных и дворянских гербах в сочетании с фигурами святых (Св. Георгий, Св. Лавр и Св. Фрол) или на родовых гербах высшей знати (княжеских – польско-литовские гербы «Погоня»). Эта традиция, идущая от Византии, длительное время сохранялась в дореволюционной России¹.

¹ В западноевропейской классической геральдике считалось, что конь совмещает в себе все лучшие свойства нескольких животных: храбрость льва, зоркость орла, силу вола, быстроту оленя, ловкость лисицы. В странах Америки, на гербах штатов США, Канады, Мексики, Бразилии представлена эмблема «дикий конь», означающая не только и не столько коневодство в этих землях, сколько исторический факт освоения целины, степей, прерий, нового, еще не освоенного пространства при возникновении этих штатов. Эмблема дикого коня была внесена в герб Томской губернии (на зеленом поле – белый конь с распущенным хвостом) как символ предстоящего освоения Сибири, то есть в высоком символическом значении, а не как говорящая эмблема конезаводчиков. Позднее, в силу социального статуса этого символа, он, вместе с другими классовыми эмблемами, был отменен и не вошел позднее в эмблематический «репертуар» советской геральдики. Этот факт, по убеждению специалистов, «лишний раз доказывает, что революция отменила не «эмблемы хищников», как часто пишут в популярных изданиях, а отменила весь состав, весь набор принятых до революции эмблем, в том числе, казалось бы, и такие «безобидные» и уж вовсе не относящиеся к разряду «хищников», как эмблемы коня и голубя, носившие в силу их специфического многовекового употребления не только классовый, но и сугубо религиозный характер именно в России» [О других эмблематических вариантах коня в геральдике см. Похлёбкин, http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/pohl/10.php].

В связи с культом коня отметим, что на северо-востоке Болгарии (территории исторического проживания гагаузов) был обнаружен каменный барельеф с изображением фигуры воина, побеждающего льва. Она вырезана в натуральную величину на отвесной скале около деревни Мадара, в 15 километрах от города Шумен. Этот барельеф был назван **Мадарским всадником**. На нем размером 2,6х3,1 м, расположенном на высоте 23 метров, изображен всадник с собакой, поражающий копьём поверженного льва. Вокруг изображения всадника на скале высечено три надписи на византийском языке, которые сообщают о событиях, происходивших в этой местности между 705 и 801 гг. Профессор Веселин Бешевлиев в своей книге «Протоболгары» указывает на то, что авторство самой старой из надписей принадлежит хану Тервелу, по поручению которого и был создан сам памятник. Авторство остальных надписей приписывают ханам Круму (796–814) и Омуртагу (814–831) [Мадарский всадник, <http://s30983408019.mirtesen.ru/blog/43756525498/Madarskiy-vsadnik>]. Таким образом, время его создания относится рядом ученых к VIII–IX вв.¹

¹ Мадара была главным священным местом первого Болгарского царства до того, как Болгария в XI в. приняла христианство. Согласно этой версии, на скале изображен хан Тервел, занявший болгарский престол после Аспаруха (700–721). Согласно самым распространенным теориям, Мадарский всадник представляет собой изображение фракийского всадника (фракийского бога), протоболгарского божества, обобщенного образа героя из национального эпоса или триумфального образа болгарского владетеля (хана). Фигуры льва и собаки были сделаны позже, после появления протоболгар во главе с ханом Аспарухом. Однако, по мнению современных исследователей, характерным знаком того, что всадник не фракийский памятник, а имеет болгарское происхождение, является наличие стремени. В Европу и на Балканы оно принесено кочевыми народами – в том числе и болгарями. В изображении коня специалисты подчеркивают другую важную и характерную для болгар черту, а именно – сплетенный лошадиный хвост, являющийся символом порядка и дисциплины, которые являлись «знаменем» болгарской орды. Судя по источникам IX в., они, выступая в поход, несли его впереди войска вместо знамени [Мадарский всадник, <http://s30983408019.mirtesen.ru/blog/43756525498/Madarskiy-vsadnik>; http://www.ruistor.ru/snarod_bolgary004.html]. Собака же, находящаяся рядом с всадником, считалась у протоболгар священным животным.



Изображение Мадарского всадника получило у болгар статус национального символа и использовалось на монетах и медалях. Впервые он появился на монетах Болгарского царства номиналом 5 и 10 левов в 1930 г. Такого рода монеты различного номинала чеканились и позже (в 40-е, 80–90-е гг. XX в.). Не обошла вниманием национальный символ и болгарская наградная система. Указом Президиума Народного собрания от 4 августа 1966 г. был учрежден орден «Мадарский всадник»¹ [см.: Мадарский всадник, <http://s30983408019.mirtesen.ru/blog/43756525498/Madarskiy-vsadnik>].

В связи с вопросом о культе коня отметим, что он был широко распространен у населения Средней Азии. Согласно одной из гипотез, в Месопотамию, Древний Египет и другие страны Ближнего Востока и Средиземноморья лошадь проникла со стороны Средней Азии и Закавказья. У туркмен культ коня, с традицион-

¹ После падения коммунистического режима в Болгарии (1989), орден был сохранен, как политически нейтральный. Новый вид ордена учрежден законом об орденах и медалях Болгарии от 13 июня 2003 г. Им награждаются болгарские и иностранные граждане за особые заслуги в установлении, укреплении и развитии двусторонних отношений с Республикой Болгария. Орден является третьим по старшинству в наградной системе Болгарии.

но устраиваемыми скачками, является неотъемлемой частью их этнокультурной истории. Конь (ахалтекинской породы) изображен на Государственном гербе Туркмении. Ахалтекинская лошадь (верховая порода), выведенная на территории современной Туркмении (Ахал-Теке) несколько тысячелетий назад, является одной из наиболее ярких визитных карточек Туркменистана. Эта древнейшая из культурных пород оказала влияние на многие другие породы – арабскую, английскую скаковую и др. Все эти многовековые народные традиции вобрал в себя Праздник туркменского скакуна, который ежегодно (с 1992 г.) торжественно отмечается в Туркменистане в последнее воскресенье апреля.

Таким образом, если учесть огромное транспортное, военное и хозяйственное значение коня для всего человечества вплоть до середины XIX в., то станет особенно понятным, почему он приобрел такое колоссальное значение в символике, эмблематике и геральдике многих народов.

2.4. Культ коня в связи с ритуальными запретами и народными способами лечения

Основу культа / почитания коня у гагаузов, с одной стороны, составляет ритуальный запрет на употребление конины, а с другой, – применение различных народных способов лечения людей с использованием предметов, связанных с этим животным. В данном разделе роль коня рассматривается через призму народных воззрений на значение данного образа, а также содержания традиционной обрядности.

Исходя из приоритета хозяйственной деятельности гагаузов (скотоводство), вполне объяснимо то, что традиционно для жертвоприношений использовали ягнят, баранов, быков и не делали курбан из свиней и коз (считая их нечистыми животными), но при этом употребляли их в пищу. Следует добавить, что, в соответствии с установившимися народно-религиозными требованиями к видам жертвенных животных в XIX в., для курбана не использовали волов (позднее данное правило не всегда соблюдали).

Одной из загадок остается то, что гагаузы, занимаясь разведением лошадей, никогда не употребляли в пищу конину и конское молоко (их вообще не доили); лошадей не использовали в качестве жертвенных животных – для курбанов. Конское молоко в особо редких случаях применяли в народной медицине – его давали детям при сильном кашле (подробнее см. ниже). Существующий запрет объясняется в народе ветхозаветными критериями выбора жертвенного животного: оно должно быть парнокопытным и жвачным. А поскольку лошадь относится к непарнокопытным, то этот вид животных нельзя использовать для курбана.

В одном из бытовавших у бессарабских гагаузов народно-религиозных преданий отражается представление о том, что лошадь – скотина, проклятая Богом. При этом отметим, что волк здесь не представлен в характерном для христианства отрицательном образе: «Когда жида гонялись за Христом, чтобы его убить, то Христос прибежал к свиньям. Свинья вырыла яму, положила в нее Христа и сама на него легла. Жиды увидели свинью, испугались и убежали. Потом Христос пришел к овцам <...>, к волкам, <...> наконец спрятался в лошадиные ясли. <...> За ночь лошади, которые едят очень много, съели солому и открыли убежище Христа. Пришли жида, взяли Его и замучили. За это Христос проклял лошадей: «Вы, говорит, будете есть и никогда не насытитесь» [Мошков, 2004, с. 205].

Отметим, что аналогичного рода представление существовало у русских: «Народ говорит, что Богоматерь положила Христа в ясли и прикрыла сеном, чтобы схоронить его от убийц, посланных Иродом. Стоявший у яслей вол, как бы поняв важность момента, перестал есть; но лошадь ела и беспрестанно открывала убежище Божественного Младенца. Поэтому, заключает легенда, Бог проклял лошадь и сказал ей: “Ты будешь всегда есть и никогда не будешь насыщаться”. <...> А вола Бог благословил и сказал: “Твое мясо люди будут употреблять себе в пищу”» [Ячанова, http://vk.com/topic-39687339_26942935].

Этот библейский сюжет был призван обосновать «нечистоту» данного вида животного, не пригодного для употребления

в пищу. В нем отражается влияние христианства на народные представления, поскольку у гагаузов лошадь не считалась «грязным» животным. Соблюдение запрета на употребление в пищу конины гагаузы объясняют тем, что их предки никогда не ели лошадей, и потому необходимо неукоснительно следовать данной традиции. Многие респонденты отвечали однозначно – это животное не дано Богом для употребления в пищу.

Таким образом, существующее у гагаузов табу на употребление конины можно было бы объяснить влиянием христианства, хотя в христианстве конь символизирует солнце, смелость, благородство и является эмблемой святых (Георгия и др.) [Кони и лошади.., <http://p-i-f.livejournal.com/561815.html>]. Однако у чувашей, которые, как и гагаузы, являются тюркоязычными и православными, лошадь используется в качестве жертвенного животного, например: после весеннего сева (в начале лета, в июне) совершали обряды, посвященные духам предков, составной частью которых было жертвоприношение лошади или быка [Салмин, 1990, с. 11]. Вместе с тем некоторые тюркские мусульманские народы (турки, азербайджанцы, часть туркмен) также соблюдают запрет на употребление конины. Более того, из живущих в Средней Азии народов только у туркмен (за исключением некоторых этнографических групп), которые ценят лошадь дороже собственной жизни, конина не употребляется в пищу. Другие же тюркские народы Средней Азии в зависимости от содержания и цели праздника использовали лошадей для еды и жертвоприношений. Так, у казахов, например, при прорыве плотины в жертву приносили белую кобылу или белого жеребца [Кармышева Дж. Х., 1986, с. 56-57].

У народов Кавказа (абхазов, осетин и др.) конь участвует в похоронно-поминальных обрядах, в частности, его посвящают усопшему, обводя вокруг тела, вкладывая узду в руку покойного и надрезая ухо коню или выстригая у него часть волос. В день поминок на ствол ветвистого дерева вывешивали круги нутряного сала животных и куски мяса, а под ним устраивали костер. Всадники на скачках состязались в искусстве выхватывания из пла-

мени костра сала и мяса, победителю вручался баран, которого тот приносил в памятную жертву. Впрочем, у них общеизвестны и обычаи конных игр на свадьбах, во время календарных праздников и т. д. [Кони и лошади, <http://p-i-f.livejournal.com/561815.html>].

Особое внимание гагаузы уделяли заботе о лошади, являвшейся кормилицей семьи. Это видно из использовавшихся народных средств, в основе которых лежит предохранительная магия: для лошадей изготавливали такой же оберег, как и для людей (*муска*), с целью предохранения их от различных заболеваний (и как средство от сглаза). Для этого брали 9 семян тмина – *чора-оту / чор оту* и трижды считали их, используя обратный счет, то есть 9, 8, 7, 6, 5, 4, 3, 2, 1, затем смешивали эти зерна с воском и прилепляли к лошади под гриву в невидном месте [Мошков, 1901, с. 17]. К числу оберегов можно, по-видимому, отнести чучело сороки, которое вешали в конюшне для защиты лошадей «от шайтана» [Мошков, 1901, № 4, с. 63]. По приводимым Н. С. Державиным сведениям, чтобы уберечь лошадей от нечистой силы, в частности от самодив, спутывающих им гривы, в конюшне над лошадьми вешали убитую сороку, вплетали им красный гарус в челку, хвост и уздечку [Державин, 1914, с. 177, 179].

Интересно отметить, что ряд средств народной медицины связан с лошадью. Так, одним из ритуалов, совершавшихся с целью сохранения потомства (в тех семьях, где наблюдалась частая смертность младенцев) было троекратное пронесение ребенка через конский хомут. В основе этих магических действий, по мнению С. С. Курогло, лежит вера в значение круга как символа, отгоняющего от ребенка злые силы. Использование же конских атрибутов (в частности, хомута) связывается им с представлениями о коне как о символе здоровья [Курогло, 1980, с. 22].

Однако, согласно исследованиям ряда ученых, конь у многих народов являлся одновременно солярным и хтоническим символом [Георгиева, 1987, с. 56; Кардини, 1987, с. 72]. Учитывая то, что в основе описанных обрядов лежит идея символической смерти и рождения, можно предположить, что магические действия с

конским хомутом могли совершаться с целью «нового рождения» ребенка. Хомут же, вероятно, символизировал женский детородный орган. Таким образом, совершая различные обряды и ритуалы, крестьяне, видимо, пытались «обмануть злые силы», нейтрализовав их негативное воздействие на ребенка, наделив его путем контактной магии «лошадиным» здоровьем.

Образ коня, как символа мужской потенции, присутствует в гагаузской свадебной обрядности. Так, после венчания в воскресенье вечером женщины со стороны невесты приносили молодым от родителей невесты подарок – *каниску* (большой калач с вареной курицей). Их называли *kaniskaci*. В доме жениха им вручали «музыкальные инструменты» – скрипку, кларнет, барабан, дрымбу, най, сделанные из чего попало (кастрюли, крышки, таза, ведра, колотушки, проволоки, веревки, стебли подсолнуха, кукурузы, камыша и т. д.) – *düün kaniskacıların çalgıcı tertipleri*. Одна из женщин изображала наездницу «на коне» (с одной стороны жерди прикрепляли сделанную из доски голову коня, а другой привязывали метлу – символизировавшую хвост животного). Затем шествие «музыкантов» шумно отправлялось назад в дом невесты, после чего там начиналось веселье. После свадьбы «музыкальные инструменты» не сохраняли и лишь «хвост коня» вручали невесте «для хозяйства» [АНГИЭМБ, с. 106].

Интересный обычай, соблюдаемый при «лечении» мужской импотенции у новобрачного (в первую брачную ночь), был зафиксирован нами у гагаузов Болгарии. Считалось, что она является следствием чьего-то негативного воздействия. Данный вопрос тесно связан с обычаем демонстрации всем гостям свадебного торжества рубахи новобрачной со следами от первой брачной ночи, так как в случае возникавших у жениха «сложностей», вставал вопрос о репутации невесты или о его мужской состоятельности. В подобных случаях жениха заставляли перепрыгивать через оглобли, которые наделялись магической силой. Считалось, что, входя в контакт с предметом, хранившем в себе энергию коня, жених должен был приобрести потенцию, свойственную этому животному. Можно предположить, что в народе

причины импотенции связывались с действием магии (порчи). Подобные представления отражены в одной из сказок «Жених и невеста, скрученные силою заговора» [Мошков, 1904а, № 117, с. 189-190]. Интересно отметить, что ее содержание привязано к местной действительности, ко времени поселения дедов в Бессарабии. Она гласит, что мимо человека, пасшего в лесу вола, проходила свадьба, но никто из участников не угостил его вином. Он разозлился и произнес заговор, в результате чего в первую брачную ночь руки и ноги молодых переплелись до боли. Но на следующий день он сжалился над ними и снял свой заговор. Отметим, что в аналогичных рассказах, зафиксированных у восточнославянских народов, колдун превращает весь свадебный «поезд» в волков [Соколова, 1972, с. 105; Нікольські, 1933, с. 50]. Как можно видеть, в гагаузской сказке не отражены представления об оборотничестве.

Один из способов лечения заболевания селезенки (*dalak şış / dalak olmaa*) включал в себя магические действия, которые необходимо было совершить у колодца с использованием следа лошадиного копыта. В течение 3 дней до восхода солнца мать должна была ходить к колодцу с ключевой водой (*sızıntı pınar*) и высыпать немного соли, которую ей давала знахарка, в след от лошадиного копыта (*izindän*), где обычно скапливалась вода. Если время было засушливым и воды в следе не оказывалось, то она должна была налить туда воды из колодца и насыпать немного соли, произнося при этом заклинание: *Nicä tuz er(iy)er, uşaan dala da ölä erisin!* / «Как соль тает, пусть так же растает селезенка ребенка!» [ПМА, Гайдар, М.А.И.].

При сильном кашле, известном в народе как *yorgaca* (коклюш), ребенку давали пить лошадиное молоко [ПМА, Бешгиоз, Р.В.В., С.Е.С.; Чадыр-Лунга, С.Л.Г.], которое, как известно, имеет большой процент жирности. Для обозначения данной болезни использовали также термин «*eşek üsürüü*» (букв. «ослиный кашель») (ГРПС). Аналогичное название данной болезни известно у болгар – «*магарешка кашлица*», при которой детей поили ослиным молоком. Интересна разница в выборе средства лечения, которая,

возможно, объясняется распространенностью указанных видов животных у бессарабских гагаузов и болгар Болгарии. Другим способом лечения от этой болезни у болгар было пропускание ребенка через отверстие, вырытое собакой, после чего ему давали трижды выпить по ложечке собачьего молока [Тодорова-Пиргова, 2003, с. 422].

Представляется важным и то, что значимость праздника «Тодоров день» для религиозно-народных воззрений гагаузов была отражена и в календаре. Так, согласно апокрифической молитве, содержащейся в гагаузских рукописных сборниках, одна из 12 великих пятниц была посвящена Св. Федору, покровителю лошадей, и ее следовало соблюдать жестким постом: «Того, кто будет соблюдать Тодорову пятницу, Бог уберезет от головной боли и от всякой боли» (*Тодур [д]жумасыны тутан Ал[л]ах коруиджек ону баш тутмасындан [х]ем аджыдан*) [Квилинкова, 2012а, с. 569-571].

Таким образом, в гагаузских поверьях и обрядах в качестве покровителя и защитника людей выступает как сам конь, так и относящиеся к нему предметы, например: узда, хомут, оглобли и др. Это связано с представлениями о коне, в которых он наделялся способностью изгонять зловредные силы из тела человека и воспринимался как символ высокопроизводительной потенции. Вместе с тем, хомут и ярмо использовались и в обычном праве для наказания тех, кто уличен в прелюбодеянии [подробнее см.: Квилинкова, 2011а, с. 120].

Существовал ряд обрядов, контролирующих нормы нравственности и морали. При утрате девушкой невинности и «если в бесчестии невесты был повинен жених, то обоих молодоженов запрягали в телегу и погоняли по улице кочергой» [Курогло, 1980, с. 86]. Необходимо отметить, что случаи, когда на девушку (женщину) надевали хомут или запрягали в телегу, согласно обычному праву, являлись одной из мер наказания при нарушении ею традиционных норм нравственности. Данный способ наказания использовался в XVIII–XIX вв. у восточных славян и у части румын [Петров, 1958, с. 179-236]. Иногда подобным способом

наказывали родителей провинившейся девушки. Позже вместо надевания ярма или хомута виновницу заставляли пройти под ним, что символизировало факт его надевания.

У гагаузов нет прямых сведений о существовании такой формы наказания. Однако в некоторых селах сохраняется следующий обычай: на второй день свадьбы молодых запрягают в телегу, и они катают в ней родителей жениха [ПМА, с. Джолтай, С.Е.К.; с. Бешалма, К.Е.А.]. Возможно, данный обычай представляет собой реликт существовавшего в прошлом способа наказания, который со временем трансформировался и приобрел форму увеселительного свадебного обычая. С другой стороны, можно предположить, что совершение данного обряда ритуально закрепляло подчиненное и зависимое положение новообразовавшейся семьи по отношению к родителям жениха. Возможно, это символически обозначало включение их рабочих рук и силы в обеспечение благополучия этого хозяйства.

Отметим, что конь / лошадь играют важную роль во многих мифологических системах, являются атрибутом (или образом) ряда божеств. Символика коня чрезвычайно сложна и не до конца ясна. Конь символизирует интеллект, мудрость, знатность, свет, динамичную силу, проворство, быстроту мысли, бег времени. Он выступает необходимым атрибутом высших языческих богов и одновременно является хтоническим существом, связанным с культом плодородия и смертью. У славян (и не только у них) ряженные, изображавшие коня, участвовали в календарных обрядах, в том числе в Коляде, святках и т. д. Коньки на крышах русских изб ставятся и по сию пору как солнечный знак, призывающий урожай, а, следовательно, и достаток в дом [Кони и лошади., <http://p-i-f.livejournal.com/561815.html>].

В гагаузских народных представлениях и обрядности конь является символом плодородия, маскулинности и силы. Вместе с тем, отчетливо проявляется его связь с потусторонним миром – хтоническое существо. Сохраняющееся табу на употребление конины уходит своими корнями в далекое прошлое и связано с почитанием коня как священного животного.

2.5. Образ коня в гагаузском песенном фольклоре

В гагаузском песенном фольклоре ярко отражается хозяйственная функция коня, для обозначения которого используется как архаичное слово – *at*, так и широко употребляющееся в быту слово *beygir*, применяющееся в основном в значении 'лошадь, предназначенная для хозяйственных работ' [Квилинкова, 2011а, с. 507, 453-454, 415-417].

Gittim booday dolaşmaa:	Пошел проверить пшеницу:
Saaz gibi saplar,	Стебли, словно камыши,
Kuş gibi başaklar.	Колосья, словно птицы.
Kopardım iki başak,	Сорвал два колоса,
Geldim evä, içeri girmedim,	Пришел домой, в дом не вошёл,
Pençeredän baardım:	Через окно крикнул:
– Kalk, karı, booday döküler!	– Поднимайся, женщина, зерно сыпется!
– Korkma, adam, korkma!	– Не бойся, муж, не бойся!
Gir dama, kara beygiri al,	Зайди в конюшню, возьми чёрного коня,
Apsent (?) yolunu kap...	Поезжай по Апсентской (?) дороге...

– Seläm götürünüz, kardaşlar,	– Передайте привет, друзья,
Benim ihtâr bobama,	Моему старому отцу,
İi beygirciini satsın da,	Пусть он продаст своего лучшего коня
Beni zindandan kurtarsın.	И вызволит меня из тюрьмы.
– Satamam, oolum, satamam,	– Не смогу продать, сынок, не продам,
Seni zindandan kurtaramam.	И тебя из тюрьмы не смогу вызволить

Нередко в одной песне употреблялись одновременно оба термина [Квилинкова, 2011а, с. 420-421]:

Nikulay bobasinnan daavaya	Никулай с отцом идут в суд,
gideylär,	
Nikulay atlı – bobası yayan.	Никулай верхом – отец пешком.
<...>	<...>
– Hey, volum, volum,	– Эй сынок, сынок,
Nikulay volum.	Никулай сынок.
İn kara beegirindän,	Сойди со своего вороного коня
da çöz benim ellermi.	и развяжи мне руки.
<...>	<...>
Nikola iner beygirciindän...	Никола сходит с лошади...

Так, в балладе о Тудорке, записанной у гагаузов Болгарии, дочь, отправляясь вместо отца на военную службу, попросила его купить ей белого коня. При этом используется слово *beygir* [Квилинкова, 2011а, с. 514-515]:

Haber gelmiş küvâ:	В село пришло известие:
«Kimin çocukları varsâydi,	«У кого есть сыновья,
Askerâ gitsin,	Пусть идут на военную службу,
Kimin da yoksâydi,	У кого же нет (сыновей),
Kendi gitsin».	Пусть сам идёт».
Todur-çorbacı	Тодур-хозяин
Oturmuş da düşünürmüş,	Сел и задумался,
Nâpsın – yokmuş çocukları,	Что ему делать – у него не было сыновей,
Varmış sade üç tane kızı.	Было только три дочери.
Em küçük kızı	Самая младшая дочь
Tudorka demiş:	Тудорка сказала:
«Tate, ne düşüneyosun?	– Отец, о чём ты думаешь?
Bân olacam bir çocuk	Я стану парнем
Da gidecâm senin erinâ.	И пойду вместо тебя.
Ha, be tati, yaarin git,	Давай, отец, завтра пойдя на базар,
– demiş, – pazara,	– сказала она,
Alasın bana bir beygir,	Купи мне одну лошадь,
Ama biyaz olsun,	Но чтобы была белой масти,
Bân da gidecâm naborlan».	И я пойду с набором (с этим призывом).
<...>	<...>

Использование в народных песнях одновременно обоих слов характерно для песенного фольклора как бессарабских гагаузов, так и для других групп гагаузов. В одной из записанных нами у гагаузов Болгарии свадебных песен употребляются одновременно оба слова – *beygir* и *at*, но, по-видимому, с разным содержанием. Противоположной стороне (родственникам жениха) в символической форме предлагаются различные животные – вол (*katır*), лошадь (*beygir*) и конь (*at*) [Квилинкова, 2011а, с. 533]. Выбор падает на коня (верховую лошадь), что демонстрирует значение данного вида животных в народных представлениях.

Na çeşmäta dor tri konâ	У родника три коня
Pasâha, lelü, pasâha.	Пасутся, лелю, пасутся.
Biri katır, biri beygir,	Один – мул, один – конь
	(для пашенных работ – Е. К.)

Bir da at, lelü, bir da at.	А один – (верховой) конь, лелю, один конь.
Katır, beygir senin olsun,	Пусть мул и лошадь будут твоими,
At – benim, lelü, at – benim.	А конь, лелю, пусть будет моим.

В обрядовой песне, широко распространенной у гагаузов Болгарии, продавец лошадей взамен подаренного ему ягненка одачивает конем, которого всадник оседлал и преодолел горы. Для обозначения такого коня использован древнетюркский термин *at* [Квилинкова, 2011а, с. 534]:

Kuzuyu cambaza verdim, Cambaz bana at verdi.	Ягнёнка дала торговцу, Торговец дал мне лошадь.
Pindim ata, koştum, Derä-tepâ aştım.	Сел на лошадь, запряг, Овраги-вершины я преодолел.
<...>	<...>

В одной из песен, записанной у гагаузов Приазовья (Украина), фигурирует термин *beygir* [Квилинкова, 2011а, с. 543].

Kara beygir ahırda	Вороной конь в стойле
Benim üräm kahırda.	Моя душа в печали.
Kahırcımı bilselä(r)	Знали бы мою печаль
Beni gözäl verselä(r).	Меня, красивую, отдали бы.

Конь является одним из наиболее мифологизированных животных, воплощающих связь с потусторонним миром, со сверхъестественным. Образ коня связан с древними верованиями и представлениями.

В гагаузской мифологии образы коня и человека тесно взаимосвязаны и, дополняя друг друга, составляют единое целое. Чаще всего в фольклоре фигурирует образ боевого коня, наделенного даром человеческой речи. Он, предчувствуя опасность, пытается предупредить о ней хозяина и спасти его. В устном народно-поэтическом творчестве гагаузов события, как правило, разворачиваются не только вокруг главного персонажа, но и вокруг его чудесного коня, от которого во многом зависит успешное преодоление героем тех или иных трудностей и достижение намеченных целей.

В народных песнях конь нередко выступает как охранитель и защитник. В одном из произведений (*Yanku*) довольно ярко рисуется образ коня-друга и помощника, пытавшегося уберечь хозяина от смерти [Квилинкова, 2011а, с. 441-442].

Cumaa günü çin sabêylen,
 Yanku elini-üzünü yıkadı,
 Malisinä da bölä dedi:
 – Mali-ma, malim.
 Bän gidecäm } 2
 Kismetimi aaramaa,
 Bu uzun yoldan
 Kismetimi aaramaa.
 – Gitmä, Yankum,
 Gitmä, oolum.
 Bu yolda, oolum,
 Bir sık daa var.
 Bu daada, oolum,
 Çok yılan var } 2
 İyirlär seni.
 Yanku malisini seşlämedi,
 Beygirnä pindi,
 Yola yollandı.
 Az mı giiti, çok mu gitti,
 O daayın boyuna etişti,
 Orda da ona gün kauştu.
 Yanku beygirciinä bölä da dedi:
 – Ay, beygirciim, kara beygirciim,
 Biz bu gecä birda gecelyicez,
 Bän uyanamasam, sän uyandırısın.
 Çatı payvandınan, payvantladı,
 Demir kösteennän köstekledi.
 Sabaa karşı dan erlärä arêr,
 Yankun beygircii üç kerä kişnedi.
 – İşiderim, beygirciim,
 kara beygirciim.

В пятницу, поутру,
 Янку омыл руки и лицо,
 И сказал матери так:
 – Мама, мамочка
 Я пойду } 2
 Искать своё счастье,
 Этой дальней дорогой
 Счастье своё искать.
 – Не ходи, Янку,
 Не ходи, сынок.
 В дорогу (дальнюю), сынок,
 Там густой лес.
 В том лесу, сынок,
 Водятся змеи } 2
 Они «съедят» тебя.
 Не послушался Янку матери,
 Сел на коня своего
 И отправился в путь.
 Много ли, мало ли прошёл,
 Добрался он до края леса,
 День клонился к ночи.
 Янку так говорит коню своему:
 – Эй, конь ты мой вороной,
 Мы останемся здесь ночевать.
 Коли я не проснусь, разбуди меня.
 Связал (он коня) верёвкой
 прочной (?)
 Сковал его железными оковами (?).
 Занималась заря,
 Трижды конь (пробуждая)
 Янку заржал.
 – Слышу, конь мой,
 вороной мой.

İşiderim, ama kalkamıycam.
 Sarı yılannar içimdän geçtilär,
 İki gözümü birdän içtilär.
 Gel, beygirciim, dua edelim:
 Yaamurlar yaasin,
 Çamurlar olsun.
 O çatı payvandın,–
 Çürüsün, kopsun.
 Demir köstään
 Küflensin, kırılınsın.
 Anama gidäsin bölä söleyäsin:
 Onun Yankusu daada öldü.

Слышу, но не в силах подняться.
 Жёлтые змеи вползли в меня,
 И из обеих глазниц моих вышли.
 Подойди ближе, конь мой, помолимся:
 Пусть льют дожди,
 Чтобы была грязь (непролазная).
 (Чтобы) та (?) верёвка,
 Сгнила и порвалась.
 (Чтобы) те железные оковы
 Заржавели и рассыпались.
 Воротись к моей матери и скажи ей так:
 Что её Янку сгинул в лесу.

[ПМА, с. Бешгиоз, Калежи Ф.]

Связь коня с потусторонним миром, со сверхъестественным ярко проявляется в одной из гагаузских песен – *Tudorka* [Квилинкова, 2011а, с. 415-417]. Костанда (Константин), проклятый матерью за то, что невольно разлучил ее с единственной дочерью, оживает, чтобы соединить свою сестру с ней. Он просит Бога сделать из гроба коня, чтобы он мог поехать к сестре и привести ее к матери:

– Versänä, Allahım, smirna günnüynü,
 Tabudumdan da – beygir yapasın,
 Kruçasımдан da – çotra yapasın,

Yol bezimdän da – köprü yapasın,

Pineyim da gideyim Tudorkalara,
 Tudorkayı düünä çarmaa.

Allah ta verdi smirna günnüynü,
 Tabudundan da – beygir yaptı,
 Kruçasından da – çotra yaptı,
 Yol bezindän da – köprü yaptı.

Kostanda pindi beygirciinä,
 Pindi da gitti Tudorkalara.

– Дай, Боже, ладана,
 Из гроба моего сделай лошадь,
 Из креста моего сделай чотру
 (баклажку),

Из «материи на дорогу»
 мост сделай,

Чтобы я сел и поехал к Тудорке,
 Тудорку на свадьбу
 пригласить.

Бог дал ладана,
 Из гроба лошадь сделал,
 Из креста баклажку сделал,
 Из «материи на дорогу»
 мост сделал,

Костанда сел на лошадь,
 Сел и поехал к Тудорке.

<...>

– Tudorka mari, haydi sän git,
Bän da gidecäm beygirmi sulayım.

<...>

– Тудорка, мари, давай ты иди,
А я пойду, лошадь напою.

В другой песне (*Büük kıran*), варианты которой были записаны в селах Бешалма и Конгаз, повествуется о том, что из-за «большого мора» в селе в течение ночи умерло 500 человек [Квилинкова, 2011а, с. 495-496]. Чтобы спасти единственного сына (Иванчу), мать наказала ему, чтобы он сел на коня и уехал как можно дальше; чтобы нашел село без священника и без кладбища и поселился там:

– Gidäsin, volum, gidäsin,	– Отправляйся, сыночек, отправляйся,
Karannik damnara giräsin,	Зайди в тёмный сарай,
Beendii beygirä pinäsin,	Садись верхом на понравившуюся лошадь,
Gidäsin, volum, gidäsin,	Отправляйся, сыночек, отправляйся,
Popassız küü da aarayasin,	Отыщи село без священника,
Mezarlıksız mera razgeläsin,	Найди поле без кладбища,
Ecelindän da kurtulasın.	И спасись от своей судьбы.

Считалось, что на коне можно ускакать от напасти, от болезни, от судьбы, то есть конь в данном произведении выступает как помощник.

Что касается мифических представлений об образе коня, связанном с потусторонним миром, с нечистой силой, то они чрезвычайно размыты. Так, например, в конце XIX в. у бессарабских гагаузов В. А. Мошковым при сборе этнографического материала было зафиксировано слово «караканзал», в связи с чем он уточнял: гагаузы «ничего не знают об этом существе и употребляют имя его только в одной пословице. Если хотят сказать про кого-нибудь, что он пристал, по русскому выражению, как банный лист, то говорят: „Отурду караканзал гиби” (насел как караканзал)¹ [Мошков, 1901, № 4, с. 15]. (Подробнее об этом см.: Глава IV, параграф 3.).

¹ «Ты стоишь над моей душой как караканзал» (соотв. русск.: Пристал как банный лист) [Мошков, 1904, № 37, с. 273].

Как и в гагаузских народных песнях, так и в преданиях конь выступает как охранитель и защитник, как связующее звено между небесным и земным миром, между Богом и людьми. Интересно, что события в притче, рассказанной нам одним из представительей гагаузской политической элиты, также тесно связаны с образом коня. Приводим ниже записанный нами оригинал текста:

«Если сегодня ты чего-то добился, то неизвестно, что дальше. Есть одна притча:

В старые добрые времена к одному бедному человеку приблизился жеребенок. И в этом ауле (селе) все начали завидовать ему, что у него появился красивый жеребенок. “Ну, не знаю, – сказал он, – Бог подскажет, придет время, мы узнаем”.

Прошло какое-то время, жеребенок вырос, и его украли. Все начали сожалеть. Так вот получилось, такое горе. Он сказал: “Не знаю, горе или нет, Бог подскажет”. Прошел какой-то период времени, и жеребец привел с собой табун лошадей. Все начали говорить: “Ты такой счастливый”. Он все равно сказал, что надо подождать и посмотреть, хорошо это или плохо. Когда подрос его сын, залез на жеребенка, упал и поломал себе ногу. Все начали сожалеть, лучше бы жеребенок не возвращался, тогда бы он не привел с собой табун и ребенок не покалечился бы. Он опять сказал: “Бог рассудит, хорошо это или плохо”. Потом началась война, и парней стали забирать на войну. У многих дети погибли, а сын бедняка остался живым, так как его не взяли на войну. И все ему говорили: “Как хорошо, что он тогда упал с жеребенка – остался жив”.

Если продолжить все это, то все мы живем относительно нашего восприятия действительности, но хорошо это или плохо, понимаем лишь потом. Не знаю, гагаузская это притча или нет. У гагаузов нет фатализма. У гагаузов есть целеустремленность. Подождем-посмотрим – это говорит не о фатализме, а о мудрости. Человек, который прожил определенную жизнь, он понимает, что все происходящие с ним или с кем-то из его близкого окружения события – все это сиюминутные восприятия, торопиться делать выводы нельзя. И тогда ты понимаешь, насколько эти или другие события идут на пользу тебе и твоему народу. Это и есть

мудрость народа или мудрость людей, представителей этого народа» [ПМА, Я.В.].

В данной притче через коня осуществляется предначертанная Богом судьба человека, поскольку именно благодаря всем происходившим событиям, в которых был «замешан» конь, сын бедного крестьянина спасся от смерти.

Краткий обзор представленного в данном параграфе материала показал, что образ коня в гагаузском фольклоре отражает следующие аспекты:

1) мотив боевого коня и воина; 2) мотив пути, дороги (в том числе жизненных исканий); 3) мотив восхваления коня; 4) мотив коня как основного средства передвижения; 5) мотив помощника. Что касается использованной терминологии, то в гагаузском песенном фольклоре сохранились следы разных семантических значений, присущих терминам *at* и *beygir*: первое фигурирует только в значении 'конь' / 'верховая лошадь', а второе – в значении 'лошадь, используемая для сельскохозяйственных и транспортных работ', реже – 'верховая лошадь'. В связи с этим можно говорить о том, что со временем эти различия несколько размылись и слово *beygir* начало употребляться в обоих значениях. Мифические представления о коне, связанные с его демоническим характером, у гагаузов не сохранились.

3. ОБРАЗ ПЕТУХА В СИСТЕМЕ ГАГАУЗСКОЙ ЗООМОРФНОЙ СИМВОЛИКИ И ТРАДИЦИОННОЙ ОБРЯДНОСТИ

3.1. «День петуха» / *Horoz günü* у гагаузов Болгарии и у болгар

В гагаузской традиционной обрядности символ петуха занимал особое место. Он представлен в гагаузской мифологии и в народном календаре. Так, одним из значимых календарных праздников у гагаузов Болгарии является «День петуха» – *Horoz günü* (Болг., Кав., Кант., Кич., Ор., Мог.) (20 января / 2 февраля). В народе он известен также как *Petlövden* (Болг., Ор.), *Çocuk günü* («День

мальчиков»). Наряду с этим употребляется также и религиозное название *Ay Eftimiy* – День Св. Евтимия (Болг., Кант.). Этот Святой считался покровителем детей, оберегающим от различных болезней (в том числе и от эпилепсии) [Странджа, 1996, с. 320]. Ввиду того, что петух занимает центральное место в обрядности праздника, он и получил название «День Петуха». (Подробнее см.: Квилинкова, 2005а.)

Этот день отмечался в честь мальчиков (сыновей) – *Çocuk günü* («День мальчиков»). Важную часть праздника составляет обрядовое заклятие петуха «за здоровье сыновей» (*çocuun saalık için*), которое совершалось рано утром. О ритуальном характере жертвоприношения свидетельствует ряд элементов, являющихся составной частью обрядности этого дня. При принесении в жертву птицы соблюдали определенные правила: ее резали рано утром на специальном пне (*yarık başında*). Это приспособление затем оставляли на видном месте и не смывали с него кровь вплоть до самого вечера (Болг.).

Петуха варили целиком с пшеничной крупой (*bulgur*). Приготавливали также специальные хлебцы (*pitka*), которыми вместе с обрядовым блюдом угощали приглашенных соседей и родственников. Часть блюда и обрядового хлеба раздавали в три соседних дома.

Во второй половине XX в. праздник в честь мальчиков приобрел более широкое значение и стал отмечаться в честь детей вообще. Если в семье имелись дети обоего пола, то «за сына» резали петуха, а «за дочку» – курицу, еще не начавшую нести яйца (*ярка / yarka*). Обычай обрядового заклятия птицы женского пола «за здоровье дочерей» относится, по-видимому, к более позднему времени и объясняется трансформацией обрядности этого дня.

По сведениям болгарского этнографа М. Николовой, жители некоторых гагаузских сел Болгарии, расположенных около г. Варна, собираются в этот день вечером, получившим название «Ночь петуха» (*Horoz gecesi*). Они едят жертвенное блюдо, приготовленное из петуха, и веселятся. А в селах Генерал Кантарджиево и Кичево, согласно собранным нами полевым материалам, женщины собираются на ритуальную трапезу днем.

В содержании данной обрядности отчетливо проявляются элементы, характерные для праздника Бабин день (то есть отражается главенство женского начала). Об этом свидетельствует и название данного праздника в с. Орешак – *Horoz babusu*.

Обрядовое заклятие петуха в народе связывается с двумя легендами. В основе **первой легенды** лежит рассказываемая информантами ветхозаветная история об избииении царем Иродом всех младенцев мужского пола с целью уничтожить родившегося на свет Иисуса. Увидев во дворе кровь, воины туда не входили, будучи уверенными, что там уже до них побывала другая группа солдат, которая и привела царский указ в исполнение.

Сюжет **второй легенды** связывает возникновение данного обычая с периодом османского завоевания – турецким рабством, во время которого забирали христианских детей в янычары (*eniçeri*). Как гласит легенда, в случае отказа матерей отдавать своих детей туркам, последние их убивали. Чтобы спасти сына, одна из матерей прибегла к хитрости: зарезав петуха, она оставила во дворе следы крови. Турки, увидев кровь, уходили, так как были убеждены, что в том доме уже побывали их воины. Чтобы ввести в заблуждение турок и спасти сыновей, ее примеру последовали и другие матери.

Таким образом, петух стал жертвой – курбаном, приносившейся с целью спасения сыновей. А, как известно, зарок совершать курбан во имя чудесного спасения (в данном случае сыновей) приобретает форму обета, обязательно совершающегося ежегодно в один и тот же день.

«День петуха» (2 февраля), основу которого составляет обрядовое заклятие этой птицы, отмечается гагаузами Болгарии и в настоящее время. Данный праздник с аналогичной обрядностью широко известен у болгар восточной части Болгарии [Этнография на България, 1985, с. 108; Гребенарова, 1996, с. 320; Николова, 1973, с. 154]. Однако ни В. А. Мошковым, ни нами (в ходе полевых исследований) не было зафиксировано сведений об этом празднике у бессарабских гагаузов. У гагаузов Молдовы аналогичный обычай был зафиксирован лишь в с. Кирсово [Губогло, 2006,

с. 99], в котором они проживают совместно с болгарами. В связи с этим можно предположить, что в прошлом данный праздник имел у гагаузов локальное распространение. Вместе с тем нельзя исключать и того, что, ввиду изменившегося исторического контекста и утраты функциональной значимости данного обряда на территории Бессарабии, он был забыт.

3.2. Символика образа петуха в гагаузской народной обрядности и культовой практике

Традиционные представления, связанные с образом петуха, отражаются в обрядности ряда календарных и семейных праздников. Так, принесение в жертву петуха считалось обязательным в День Свв. Петра и Павла (29 июня / 12 июля) – *Petro günü, Ay Petrov, Petrov den, Pavlov den, Ay Petr hem Ay Pavli, Sveti Petr*. Данное жертвоприношение связано с датами сельскохозяйственного календаря – после Петрова дня начиналась уборка урожая и молотьба (*harman*). Этому празднику предшествовал Петровский пост (*Petro horucu*).

Важное место в праздновании дня в честь Свв. Петра и Павла занимал обычай разговления мясом домашней птицы. В прошлом в этот день резали петушка из нового вывода, который в народе назывался «Петровский цыпленок» (*Petro pilici*). О ритуальном характере жертвоприношения свидетельствует бытующее у гагаузов Болгарии выражение: *Ederlezdä – kuzu kesilir, Petrofta – pilic kesilir* / «На Едерлез – ягненок режется, на Петров день – цыпленок режется» [Квилинкова, 2005а, с. 71].

Данное высказывание показывает, что в прошлом ритуал жертвоприношения петуха в Петров день совершали в каждой семье и он имел обрядовое значение. Очевидна связь жертвоприношения петуха (*kurban*), как символа плодородия, с началом уборки урожая. Целью обрядового заклания петуха в этот день было заручиться на период жатвы поддержкой умерших родственников (в языческие времена, вероятно, духов плодородия). То, что в этот хозяйственный период совершали жертвоприно-

шение петуха, не случайно, поскольку он являлся символом воскресения из мертвых, вечно возрождения жизни. «Связанный с жизнью и смертью петух символизирует плодородие, прежде всего, в его производительном аспекте» [Топоров, 1992, с. 309-310].

Образ петуха как символа воскресения из мертвых и возрождения жизни отчетливо проявляется и в обрядности праздника Вознесения. В этот день у бессарабских гагаузов было принято одаривать живыми петухом и курицей из молодого потомства для разведения их в хозяйстве [ПМА, с. Авдарма]. Подобный способ жертвоприношения связан с народными представлениями о загробном мире, согласно которым умершие родственники на том свете продолжают вести свое хозяйство и живут обычной жизнью, а потому «им, как членам семьи, тоже должна выделяться часть еды».

Петух, наряду с бараном и быком, входил в число жертвенных животных, из которого готовили курбан, например, при совершении классического «курбана» (то есть, «курбана крови») в честь ангела-хранителя и др., в то время как при бескровном жертвоприношении мужчина одаривал петухом, а женщина – курицей.

Блюдо из петуха было обязательной частью обрядовой трапезы и в другие праздники и также имело ритуальное значение. Например, новогодняя трапеза обязательно включала холодец (*paça*) из петуха (*horoz paçası*) или свиной головы. Эти блюда имели магическое значение: петух являлся символом солнца, обновления и плодородия. По мнению ученых, «некоторые данные позволяют соотнести жертвоприношение петуха <...> с его солнечной, огненной природой» [Топоров, 1992, с. 309-310].

Петух или баран выступали в качестве специального приза, учрежденного для победителя состязаний по борьбе (*güreş*), устраивавшихся каждое воскресенье, начиная со второго дня Пасхи и до праздника Хедерлез [Мошков, 1902, № 3, с. 41]. Анализ формы и содержания подобных празднований показывает, что такого рода состязания были тесно связаны с культом пред-

ков, а само одаривание имело жертвенный характер. Они продолжали проводиться в некоторых гагаузских населенных пунктах (с. Конгаз, с. Дезгинжа, г. Чадыр-Лунга, с. Копчак, г. Вулканешты) и в первой половине XX в., вплоть до 40-х гг. [ПМА, г. Вулканешты, И.З.Н., В.А.И.; с. Джолтай, Ч.Ф.Н.; с. Копчак, К.Ф.А., К.Ф.И.]. В них принимали участие жители близлежащих гагаузских сел.

Образ петуха как символа мускулинности ярко отражен в гагаузской свадебной обрядности. Он выступает в качестве одного из ключевых символов сексуальной потенции. Символизируя сексуальность, петух, а впоследствии и курица стали неотъемлемыми атрибутами свадебных обрядов [Топоров, 1992, с. 309-310]. Они почитаются также как символы плодородия и жизненной силы [Маслова, www.booksite.ru/fulltext/mas/lova/5.htm]. Именно курица была основным ритуальным блюдом, которым угощали во время свадьбы молодых. Согласно гагаузской свадебной обрядности, в прежние времена новобрачные не садились за общий свадебный стол со всеми гостями. Родители невесты подносили им калач и вареную курицу, которые они съедали вдвоем.

Из ряда бытовавших свадебных ритуалов, сохранившихся теперь только в памяти информаторов, является обычай угощения деверя, который имел место на второй день свадьбы, то есть в понедельник [ПМА, с. Джолтай, С.Е.К.]. Согласно свадебному ритуалу, деверю, представлявшему одно из важных лиц свадебной обрядности, передавали через дымоход (*bacalıktan*) бутылку водки, вареную курицу и калач. Он принимал подношение, стоя на крыше, и там же угощался. В середине XX в. данный обычай продолжал сохраняться в с. Джолтай как составная часть свадебных игр и увеселений, хотя функциональная или символическая значимость его уже была утрачена [см.: Квилинкова, 2010з, с. 348-358; Квилинкова, 2012ж, с. 304-319].

Курица, как символ плодородия и возрождения жизни, фигурирует у гагаузов в ряде других семейных и календарных праздников. Существовала традиция на Рождество Христово, Пасху, при венчании и в другие дни одаривать священника и посаженных родителей *каниской* (калачом с жареной или вареной кури-

цей) [НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3444, л. 79-81 (дело за 1910–1913 гг.); НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3600 (дело за 1911–1912 гг.); НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2518 (дело за 1904 г.); НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2864, л. 11 (дело за 1906 г.); Чакир, 1899, с. 15, 22]. Этот обычай частично сохраняется и в настоящее время.

Связь образа петуха с солнцем ярко отражается в мифологических представлениях гагаузов, а также в апокрифических текстах. Считается, что петух, как и солнце, «отсчитывает» время. Выражение «до петухов» связывалось с ночным временем суток – *horoz ötünçä* (то есть, допоздна, до пения петухов). Петух не только возвещает о начале дня (во многих традициях он выступает как глашатай солнца, света), но и является проводником солнца как в его годовом, так и суточном циклах [Соколов, Топоров, http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_mythology/3538/]. «В большинстве традиций петух связан с божествами утренней зари и солнца, небесного огня – хотя в целом функции богов, которым посвящается петух (Аполлон, Митра, Ахурамазда, Амаэтэрасу, а также Гермес или Меркурий, Асклепий, Марс и др.), существенно шире. В Древней Греции петух выступал и как хтоническая птица; он был посвящен Асклепию как образ целительной смерти-возрождения» [Соколов, Топоров, http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_mythology/3538/].

У гагаузов, как и у многих других народов, одним из маркеров мира живых, в котором живет человек, является присутствие домашних животных, в первую очередь петуха. Это отражено в апокрифических молитвах («молитва от нежити» / *молитва нежит ичин*; «Встреча Архангела Михаила с Авизухой, крылом сатаны») [Квилинкова, 2012а, с. 575-578, 588], в которых болезнь изгоняется в другой (противоположный) мир, не только непохожий на мир человека, но и непригодный для его проживания. В заклинательной формуле особо подчеркивается, что болезнь – нечистый дух изгоняется туда, «где петухи не поют» (*нянда хорос ётме[е]р*). Иногда заклинательная формула расширена за счет усиления характеристики «того мира», куда отсылается нечистый дух – туда, «где петухи не поют, люди не живут, собаки не лают» (*Гидясин да[а]лара-ташлара, нянда хорослар ётмер, нянда инсан яша-*

ме[е]р, кёпекляр салме[е]р. Чик да гит!), то есть в мир, непригодный для проживания человека. Включенные в текст языческие заклинания отражают народные представления об «аде».

Считалось, что в ночное время суток (связывающееся с периодом от наступления темноты и до первых петухов) активизируется нечистая сила, в том числе колдуны (*джады*). Особенно они активны в определенные дни года или временные промежутки. Согласно народным представлениям, крик петуха обладает способностью не только отгонять нечистую силу, но и противостоять ей.

Согласно народным представлениям, петух так же бдителен и всевидящ, как и солнце. Отсюда широкое использование петуха в гаданиях и предсказаниях погоды, распространенное у многих народов. В святочных гаданиях петух обычно олицетворяет будущего жениха. У гагаузов разнообразные гадания о суженом совершали под Новый год. Так, например, в полночь девушка выходила во двор и прислушивалась: откуда донесется пение петуха или лай собаки, с той стороны села и будет жених. Следовательно, образ петуха имеет двойственное значение. С одной стороны, это солярный символ, а с другой, данная птица наделена определенными хтоническими чертами.

В традиционной обрядности петух является символом ярко выраженного мужского начала и плодородия. По-видимому, именно эти его значения отражены в декоративном народном творчестве, а также в картинах гагаузских художников: «Девочка с петухом» (С. Савастин); «Гагаузская свадьба» (В. Топал); и др. [Гагаузская Республика., 2010, с. 57]. На упомянутой картине В. Топала петух изображен как символ новой жизни, связанный с плодородием, и как ее охранитель (оберег). По мнению М. Н. Губогло, в ней «слиты воедино остатки языческого земледельческого культа с православием, важным объективным критерием этнокультурной идентичности гагаузов. Художник сумел воплотить эту двуединую идею через пожелание удачного жизненного цикла молодоженам, держащим в руках нравственно-охранительную православную икону, и вдохновляющее призывное

пение горластого петуха...» [Губогло, 2012, с. 517]. На наш взгляд, в данной картине образ петуха, как ярко выраженный символ мужского начала, подчеркивает также значимость у гагаузов патриархальных отношений, на которых должна зиждиться традиционная семья.

Из всего сказанного видно, что образ петуха, являясь символом солнца и возрождения, плодородия и маскулинности, занимает важное место в языческих по содержанию обычаях и обрядах. Благодаря его представленности в гагаузской традиционной обрядности и народном творчестве, он обрел статус этнокультурного символа.

3.3. О значимости и исторической преемственности образа петуха в гагаузской национальной символике

Следует отметить, что, согласно принятой среди ученых трактовке этого символа, «одним из проявлений жизненной силы петуха является его исключительная воинственность, нашедшая отражение в фольклоре, символике и эмблематике (в частности, в геральдике)» [Топоров, 1992, с. 309-310], где функционально значимым является цвет: светлый или красный петух связывается с солнцем, огнем [Соколов, Топоров, http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_myphology/3538/]. Арабские и тюркские источники неизменно наделяют идеального военачальника храбростью петуха [Топоров, 1992, с. 309-310].

Особое значение, традиционно придававшееся гагаузами образу петуха, подтверждается присутствием данного символа в историческом прошлом на знамени предков гагаузов, а также на национальном знамени Гагаузской Республики в 90-е гг. XX в.

Согласно приводимым в историографии сведениям, именно образ петуха был представлен на знамени Добруджанского деспотства, рассматриваемого рядом исследователей как средневековое государство предков гагаузов (А. Манов, М. Чакир и др.). В их работах отмечается, что в начале XIV в. выходец из христианской семьи Балык создал на Балканах государство огузов

(гагаузов), со столицей в городе Балчик (Карвуна), известный в настоящее время под названием Каварна. Территория этого небольшого государства, игравшего большую политическую роль в Причерноморье и на Балканах, в 1417 г. перешла во владения Османского государства. После А. Манова точка зрения о том, что Добруджанское деспотство является, по сути, средневековым государством предков гагаузов, нашла отражение в публикациях ряда авторов (Ф. Ангели, Г. Атанасов и др.).

В работе болгарского историка Г. Атанасова приводятся соответствующие археологические данные, указывающие на этническую и конфессиональную принадлежность населения Добруджанского деспотства. Здесь мы позволим себе привести довольно длинную цитату, для того чтобы еще раз проанализировать момент относительно образа петуха как символа, отраженного в истории гагаузов. «При таких демографических и этнокультурных процессах в приморской Добрудже в VII–XIV вв. и при положении, что гагаузы – это старое тюркоязычное христианское население, вполне логично полагать, что они могут быть потомками как древних болгар, так и тюркоязычных куман. Еще в османский период гагаузы являлись преобладающим христианским населением по всему берегу от Бабадага до Варны и Провадии. Многозначительным является то, что эта территория почти полностью совпадает с границами Добруджанского деспотства в XIV в. Даже компактнее всего гагаузы сосредоточены около Варны, Каварны, Кастрици (Евксиновграда), Балчика, Провадии и Калиакры – самых крупных средневековых черноморских городов и резиденций Тертеров. <...> Вот почему с большим основанием можно утверждать, что происхождение гагаузов находится в более тесной связи с этногенетическими процессами в Восточной Добрудже, вызванными инфильтрацией туда в XIII в. куман. По добруджанскому побережью они, видимо, смешиваются с не особо многочисленными местными болгарями. Благодаря этому, а также политическим реалиям середины XIII в., куманы окончательно оседают, полностью христианизируются, осваивают некоторые ремесла, земледелие, рыболовство и мореплавание. <...>

Важную роль в этом процессе сыграла и политика тырновских царей, большинство из которых также имеют куманское происхождение. Сами куманы являются наиболее близкими союзниками болгар в продолжение целого века. Они совместно воюют и обороняются такое длительное время, что уже к XIII в. создаются условия для этнической и культурной интеграции. Большинство из них становятся не только временными гостями, но и постоянными подданными болгарской короны, не говоря уже о дюжине куманских аристократов, получивших признание, заключивших браки и, в конце концов, ставших частью болгарской аристократии» [Атанасов, 2010, с. 40-51].

В продолжение этого Г. Атанасов приводит одну легенду, описывающую падение Калиакры, последней твердыни добруджанских деспотов, под властью турок. Она бытует среди гагаузов с Болгарево. Исходя из сделанных им выводов, территория Северо-Восточной Болгарии, на которой проживают гагаузы, почти полностью совпадает с границами Добруджанского деспотства в XIV в. Согласно регистру 1574 г., окольные с Калиакрой гагаузские села Горичани, Могилиште, Божурец, Горун и сама Каварна населены автохтонным христианским населением, которое живет в этих местах от Средневековья до наших дней. «Среди гагаузов около Каварны столетиями бытует предание, что когда-нибудь над Чиракманом (средневековая крепость над Каварной, идентифицируемой с первой столицей Добруджанского деспотства Карвуной) будет развеваться **красное знамя с петухом в середине**, вокруг которого соберутся все гагаузы». В связи с этим, пишет он, примечателен тот факт, что красный петух до сих пор является основной фигурой, мотивом на вышивках гагаузских женщин в Бессарабии [Атанасов, 2010, с. 49-50].

Данный фрагмент средневековой истории гагаузов, с представленным в ней национальным символом – петухом на знамени, занял важное место в монографии Ф. Ангели «Очерки истории гагаузов – потомков Огузов (середина VIII – начало XXI вв.)» (2007). Приводя историографические данные, он подробно останавливается на этом периоде истории предков гагаузов, когда в Добрудже

в исторически благоприятных условиях сформировалась «Огузская держава» – «Узи еалет», в болгарских источниках известное под названием «Добруджанское деспотство». Это государственное образование Ф. Ангели обозначает как «независимое Гагаузское государство (1346–1417 гг.)» с центром в Карвуне (Карбоне), а позже – в Калиакре. Государство, основателем которого, как уже отмечалось, был один из самых могущественных не только в Добрудже, но и во всей Болгарии боярин-христианин кыпчакского происхождения – Балык, в этническом отношении включавшее в себя печенегов, куманов, узов и анатолийских сельджуков, по конфессиональной принадлежности было христианским. «...Оно простиралось от берегов Дуная до города Варна¹, включая также горные речные области реки Камчия. В центре красного флага Гагаузского государства был изображен белый петух – символ верности христианству, означавший гордость, отвагу и бодрость духа гагаузского народа. Некоторые историки утверждают, что у этого государства имелся также флаг зеленого цвета с белым петухом, символизовавший причастность разных племен к его созданию» [Ангели, 2007, с. 245].

По убеждению Г. Атанасова, самое сложное в средневековой и новой истории гагаузов является то, что «появляется огромное, из пяти столетий, белое пятно в истории: между концом XIV в., когда Добруджанское деспотство было управляемо потомками Тертеров с куманским происхождением, и до середины XIX в., когда появляется этноним *гагаузы* и их самоидентификация...»² [Атанасов, 2010, с. 54].

Отсутствие конкретных исторических данных о пятивековом существовании гагаузов на Балканах до последнего времени не позволяло некоторым молдавским исследователям всерьез

¹ Западные исследователи также писали о существовании Гагаузского государства. К их числу относится и рыцарь Ганс (Иоганн) Шильтбергер из Мюнхена, оказавшийся в 1396 г. в османском плену под Никополем. В своих «Путевых заметках» он называет Гагаузское государство третьей Болгарией (ссылка самого автора книги).

² Г. Атанасов далее замечает: «На этом этапе и при данных фактах для меня самого большей вероятностью является то, что гагаузы имеют кумано-болгарское происхождение, и они идентифицируют себя как болгары до XIX в.».

рассматривать Добруджанское деспотство как средневековую государственность предков гагаузов, причисляя эту историю к мифам: «К сожалению, несмотря на то, что уже в те годы историография истории гагаузов подвергла критической оценке недостоверные гипотезы, М. Чакир поддержал некоторые из них, осятив своим авторитетом исторические мифы, например, миф о существовании государства гагаузов в средневековой Добрудже» [см.: Папцова, 2013, с. 42].

Очевидно, в свете приведенных болгарскими учеными исторических сведений, пришло время пересмотреть высказанные ранее мнения, отвергающие точки зрения других исследователей, согласно которым в рамках Добруджанского деспотства шел процесс становления гагаузского этноса.

Можно высказывать различные предположения относительно того, почему именно петух был изображен на знамени Добруджанского деспотства, население которого было тюркоязычным и православным. Отметим, что петух «может символизировать как воинскую храбрость, так и религиозное воодушевление». Он является символом бдительности, осмотрительности и отваги. «Его отвага такова, что он скорее умрет, чем сдастся». Петух считается символом воина, одаренного несокрушимой храбростью, основательно вооруженного для битвы и постоянно находящегося в боевой готовности. «Гребешок служит ему шлемом или шишаком, острый и крючковатый клюв – секирой, которой воин наносит раны противнику, даже ноги петуха вооружены смертоносными орудиями. Тем самым петух являет собой пример доблестного воина, который не ищет спасения в бегстве, а храбро вступает в борьбу» [Петух, <http://www.symbolarium.ru/index.php/%D0%9F%D0%B5%D1%82%D1%83%D1%85>].

Возможно, что из данного значения образа петуха исходили предки гагаузов, взявшие его как символ для знамени Добруджанского деспотства. Однако вполне вероятно, что петух на знамени подчеркивал религиозную идентичность – православие как основу образовавшегося тюркского государства, поскольку этот образ

тесно связан с библейской историей, в частности со Св. Петром¹. В Новом завете образ петуха имеет символическое значение некой решающей грани (см.: Матф. 26, 34, 74-75; Мк. 13, 35). Петух в соответствии с евангельским мотивом становится эмблемой Св. Петра, знаком раскаяния². Чаще всего петух изображается в связи с евангельским мотивом об отречении Петра – сцены, которую любили изображать на раннехристианских саркофагах. Когда Петр открыто признается в своей преданности Иисусу, Он отвечает ему: «...Истинно, истинно говорю тебе: не пропоет петух, как отречешься от Меня трижды». Вместе с тем петух служит знаком проповеднической деятельности Петра и толкуется как символ истинного проповедника Евангелия [Топоров, 1992, с. 309-310; Петух, <http://www.symbolarium.ru/index.php/%D0%9F%D0%B5%D1%82%D1%83%D1%85>; Бидерманн, http://www.e-reading.by/djvureader.php/138817/203/Bidermann_-Enciklopediya_simvolov.html]. В целом в христианской традиции символика петуха является преимущественно позитивной.

М. Н. Губогло большое значение придавал образу петуха, выделив его как один из краеугольных камней в пантеоне культов у гагаузов. Мифологический контекст образа петуха у гагаузов, как и у ряда других народов, связывается им, прежде всего, «с солнцем как с “отсчетом времени”»: переходом от царства тьмы к царству света. Петух выступает одним из символов проявления жизненной силы, сексуальной потенции, маскулинности, воинственности и независимости...». В гагаузской традиции этот символ увязывается им с византийским влиянием [Губогло, 2006, с. 99; Губогло, 2012, с. 513], что выглядит вполне обоснованным.

¹ С распространением христианства в честь этого святого отмечается данный праздник и совершается жертвоприношение.

² В другой трактовке петух – посланец дьявола, искушившего Петра.

* * *

Мотивы почитания отдельных животных, прослеживаемые в народном творчестве и обрядности гагаузов, могли первоначально складываться под воздействием страха перед какими-то из них (к примеру, перед волком) или являются следствием обожествления тех или иных животных (например, коня, вола, волка) из-за той роли, которую они играли в повседневной и хозяйственной жизни предков гагаузов. Однако сегодня объяснить истинные причины преклонения перед отдельными животными почти невозможно, поскольку мы фиксируем уже сложившиеся их культовые образы, претерпевшие значительную трансформацию.

Анализ содержания фольклорных текстов на предмет их взаимодействия с какой-либо сферой общественного бытия раскрывает функциональную значимость этих связей. Выявление и рассмотрение сохранившихся в фольклоре данных о традиционных занятиях гагаузов, использовавшихся ими орудиях труда, пище и т. п. позволили реконструировать некоторые архаичные элементы быта гагаузов, проследить степень значимости и выраженности скотоводческой деятельности в процессе исторического развития. Эти данные дополняют архивные сведения о состоянии коневодства у гагаузов (и болгар), традиционно разводивших лошадей, имевших специальные конефермы, в которых за общественный счет содержались племенные лошади. Праздник в честь коня и всадника, скачки, ритуальные запреты на употребление конины и конского молока и т. д. свидетельствуют о том, что гагаузы относились к этому животному как к священному. Традиционность и хорошая сохранность рассматриваемого образа в народной обрядности и фольклоре служат подтверждением того, что он является у гагаузов одним из значимых этнокультурных маркеров. Довольно отчетливо прослеживается его соотношение с историческим контекстом: корни культа коня уходят в культурное наследие протоболгар.

Не менее ярко представлен в гагаузской традиционной обрядности и культовой практике образ петуха (символ отчетливо выраженного мужского начала, солнца и плодородия; объект

жертвоприношения). Можно говорить о том, что символ петуха в гагаузской культуре даже шире, чем символ коня, потому, что он отражен не только в легендах и преданиях, но и является частью средневековой истории гагаузов (символ на знамени Добруджанского деспотства). Образ петуха, будучи тесно связанным с христианством, выступает также в качестве говорящего символа этнокультурной идентичности гагаузов.

Впрочем, не исключено, что на уменьшение привлекательности данного символа у бессарабских гагаузов повлияло изменение исторического контекста и утрата ими функциональной значимости легенд и обрядности «Дня петуха». Так или иначе, но празднование «Дня петуха» гагаузами Болгарии и сохранившиеся до настоящего времени легенды, связанные к этим праздником, основательно «прописывают» данный образ в народном календаре этой группы гагаузов, придавая ему тем самым необходимую сакральность и привлекательность.

Однако, несмотря на значимость образов коня и петуха в гагаузской традиционной обрядности, воззрениях, декоративном народном творчестве и фольклоре, тем не менее для национальной геральдики был взят образ волка как общетюркский символ, а также в силу присущих этому животному особых качеств.

1. О ГЕРАЛЬДИКЕ И ПРЕДМЕТЕ ЕЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Прежде чем рассматривать вопрос об образе волка в геральдике и эмблематике тюркских народов, приведем краткие сведения относительно понятия «**геральдика**». Уже в XII в. закладываются основы геральдики (от лат. *heraldus* – герольд), то есть гербоведение, занимающееся составлением, толкованием и изучением гербов. Слово *герб* происходит от немецкого *erbe* – «наследство» и обозначает отличительный знак государства, сословия, рода – сочетание фигур и предметов, которым придается символическое значение, выражающее исторические традиции. Начиная со второй половины XIX в., геральдика является вспомогательной исторической дисциплиной, изучающей гербы [Большой Энциклопедический словарь].

Имеются различные определения термина *герáльдика*: вспомогательная историческая дисциплина, изучающая гербы как специфические исторические источники [Новый словарь иностранных слов, 2009]. В Толковом словаре Д. Н. Ушакова отмечается, что геральдика «занимается описанием гербов и их истории». В Толковом словаре С. И. Ожегова под геральдикой понимается «раздел исторической науки, изучающий гербы и их историю; описание гербов» [Толковый словарь Ожегова, 1992]. В социологической энциклопедии дано более широкое значение понятия «геральдика» (англ. *heraldry*; нем. *heraldik*) – это «вспомогательная историческая дисциплина, изучающая происхождение и социальные функции символов, эмблем, гербов и особенностей композиции их отдельных элементов, а также значение последних как своеобразных научных источников» [Энциклопедия социологии; Геральдика, http://dic.academic.ru/dic.nsf/dic_fwords/14281].

Термин «геральдика» в русском языке имеет три значения [Вилинбахов, 2001, с. 14-24]. Во-первых, это практика создания и использования системы геральдических знаков, которая существует с момента появления общества, понятий «свой» – «чужой», различий семьи от семьи, рода от рода, племени от пле-

мени и включает в себя создание, регистрацию и бытование геральдических знаков. В этнографии подобные геральдические знаки известны под названием тотемов (у индейцев Северной Америки), тамг (у тюркских народов). В Японии с XII в. складывается система геральдических знаков – монов. Геральдика – это невербальная система знаков, которые сохраняют информацию и передают ее. Как и у любого другого знака, у геральдического знака к его различительной функции обязательно добавляется и такая вторичная функция, как обозначение собственности. Знаком собственности может стать лишь знак, который уже обозначает собственника, а не наоборот.

Эмблемы и гербы либо представляют национально-государственную идею, либо определяют правовой статус территории (города), либо фиксируют лицо (род) в системе социальной иерархии. Идею наполнение может быть, а может и не быть. Эту область можно назвать геральдической поэзией, геральдической мифологией. Рассматривая данную сферу науки как «совокупность геральдических знаков», ученые выделяют следующие виды: родовая геральдика, земельная (территориальная) геральдика, государственная геральдика, военная геральдика, наградная геральдика и т. д. [Вилинбахов, 2001, с. 14-24].

У народов всего мира с незапамятных времен существовали различительные знаки – религиозные символы, тотемы, разные изображения животных, – которые должны были охранять членов рода от всяческих напастей. В традиционном понимании этого слова гербы – наследственно передаваемые символические изображения, составленные на основе определенных правил, – появились в Европе лишь в средние века. Цвету также придавали символическое значение, причем толкований было великое множество.

В XVI в. были научно систематизированы сведения о флагах. С расширением круга исторических источников развивается новое научное направление – *вексиллология* (лат. *vexillum* – штандарт), изучающее символику флагов, а также историю флагов и символов, которые для них использовались. В свою очередь,

это слово является производным от глагола *vehere* – «нести» [Большой словарь иностранных слов, 2007; Словарь иностранных слов русского языка, http://dic.academic.ru/dic.nsf/dic_synonims]. Герсиллология является составной частью геральдики.

Тот факт, что геральдику часто отождествляют с гербоведением, по мнению специалистов, указывает на узость источниковедческой базы при такой постановке вопроса. Подобного традиционного мнения придерживались и придерживаются до сих пор многие исследователи. Однако определенный таким образом круг рассматриваемых памятников, по мнению ряда ученых, ограничивает возможности развития геральдики как научной дисциплины, так как за пределами геральдики оказываются целые комплексы знаков: тотемные знаки и тамги, эмблемы самураев, многие государственные гербы новейшего времени, хотя стихийно большинство из них все же стали предметом изучения геральдики [Вилинбахов, 2001, с. 14-24].

В работах исследователей второй половины XIX в. (Адальберта де Бомона и Уильяма Смита Эллиса) были предприняты попытки расширения формальных рамок геральдики. Необходимость в новом подходе к этой дисциплине отмечалась многими исследователями ввиду двойственности предмета изучения геральдики: «Под гербом, в более широком толковании этого слова, разумеют всякое графическое изображение, так или иначе символизирующее отдельную территорию, страну или поселение, юридическую организацию, целый род или отдельное лицо, как члена его, а также и собственность, принадлежавшую названным субъектам владения. При таком понимании слова “герб” многие историки склонны видеть прототипы гербов во всякого рода отличительных знаках, появляющихся на заре человеческой культуры и имеющих отчасти культовое, отчасти правовое имущественное значение: тотемах, тамгах и т. д.» [цит. по: Вилинбахов, 2001, с. 14-24]. В связи с этим наметились и постепенно начали развиваться два самостоятельных научных направления – геральдика и эмблематика.

Геральдика изучает гербы – «особые фигуры или символические изображения – эмблемы, составленные на основании точно

определенных правил, служащие постоянным отличительным знаком определенного лица, рода, общества, учреждения, города, области и целого государства. Характерной особенностью герба является его наследственность. Индивидуальная печать того или иного лица еще не является гербом. Изображение на печати может считаться гербом только тогда, когда оно переходит по наследству от отца к сыну, из поколения в поколение». А совокупностью эмблем занимается *эмблематика*. Как вспомогательная историческая дисциплина эмблематика изучает происхождение и историю эмблем. Вместе с тем ряд исследователей указывал на связь эмблем и гербов, объясняя это тем, что «в глубокой древности складываются первые эмблемы, которые приобретают затем геральдическое значение», тем самым как бы подводится историческая база для включения древних эмблем, так сказать догербового времени, в предмет изучения геральдики [см.: Вилинбахов, 2001, с. 14-24]. Некоторые ученые (например, В. И. Стрельский) даже предложили заменить термин *геральдика* термином *эмблематика*, включив в предмет ее изучения гербы, различные символы и эмблемы, флаги, знамена, ордена и др.

В связи с таким разнообразием мнений приведем имеющееся в историографии широкое значение термина «*геральдика*». Его суть сводится к следующему: «геральдика изучает информативные знаки, выполняющие единую социальную функцию, которые представляют соответствующие социальные микро- и макроструктуры. К этим знакам относятся не только гербы, появившиеся в Европе в средние века в период Крестовых походов и позднее, но и разнообразные эмблемы, начиная с древнейших знаков всех без исключения культурно-исторических регионов, а также ордена, наградные медали, знаки отличия и различия, униформы, знамена. В качестве составных частей геральдики могут существовать гербоведение, эмблематика, фалеристика, униформоведение, вексиллология. Подобное определение геральдики и предмета ее исследования дает возможность более широкого ее использования в работе историков и позволяет ввести в научный оборот новые исторические источники» [Вилинбахов, 2001, с. 14-24].

С недавнего времени в сферу геральдических памятников, помимо гербовых изображений и их описаний, включены знамена и флаги. У вексиллологии, как и у других научных и исторических дисциплин, также довольно много определений [см.: Вексиллология, http://geraldic.tabu.ru/Obnovleniya/Karta_sayta/Teoriya_pravila/482082_Veksillologiya.html]. Осознание знамен и флагов как особого комплекса памятников сделало фактом создание новой вспомогательной исторической дисциплины – **вексиллологии**, которая изучает все виды флагов, знамен, стягов, штандартов, хоругвей, бунчуков и вымпелов, их формы, структурные компоненты, геральдические или особые символические знаки, композиции цветов на знаменах и флагах. Вексиллология интерпретирует и устанавливает их происхождение, социальные и целевые функции, историческую роль, эволюцию и миграцию знаменной символики и цветов.

Флаги объединяют с гербами многие черты. Они, в большинстве случаев, являются лишь одним из способов передачи гербового изображения. Но гербы все же не следует отождествлять с флагами. Заметный интерес к вексиллологии появился в 60-х гг. XX в. в Европе и Америке, а также в СССР. В настоящее время предметом изучения вексиллологии являются знамена, флаги, штандарты, вымпелы и другие вексиллоиды (флагоподобные).

Специалисты подразделяют вексиллоиды на две большие группы: флаги и знамена. Они относятся к числу наиболее выразительных музейных памятников. Будучи ярким атрибутом государственного устройства, военного быта и гражданской жизни народа, знамена и флаги являются важным историческим источником. Знамя и (или) флаг считаются государственными символами. Их описание устанавливается законом, а цвета и эмблемы имеют определенные значения. Особенно велико значение знамен в периоды глубоких социальных потрясений, войн и революций. Они становятся важнейшим средством нравственного, национального, религиозного и политического воздействия. Знаменная символика чрезвычайно динамична. Знамя иногда напоминает политический плакат, отражающий не только иде-

ологическую стратегию, но и идеологическую тактику. Флагом, стягом, знаменем нередко называют один и тот же предмет. Но имеются различия, относящиеся как к области понятий, так и к области предметов, условно называемых флагами и знаменами [Вексиллология, http://geraldic.tabu.ru/Obnovleniya/Karta_sayta/Teoriya_pravila/482082_Veksillologiya.html].

Знамя – это общее и наиболее широкое именование всякого флагоподобного предмета. Знаменем (знамением) в славянских языках называли «любой знак, значок, печать, примету, признак». В интересующем нас значении это слово встречается только с XVI в. Знаменем называлось и воинское подразделение, и воинская регалия. Первый русский трактат XVII в. так и назывался «Писание о зачинании знак, знамен или прапоров». В новое время это слово употребляется в значении «полкового знамени». В конкретном смысле слова знамя – постоянная принадлежность, символ какой-либо организации или лица. Знамя состоит из полотнища, древка, навершия, лент, кистей, скоб и подтока.

Флаг – это слово занимает первое место в международной вексиллологической терминологии. Оно заимствовано из голландского языка, где означало корабельное знамя. В таком качестве употреблялось до XIX в. Флагом называют прикрепленное к древку или шнуру полотнище различной формы со строго определенным соотношением сторон. Государственный флаг – это атрибут государства. Он вывешивается на правительственных зданиях, государственных учреждениях, выборных органах власти и т. п. Национальный флаг часто представляет собой копию государственного. Его разрешено использовать всем гражданам одной страны. Это знак принадлежности к нации и уважения к Родине [Вексиллология, http://geraldic.tabu.ru/Obnovleniya/Karta_sayta/Teoriya_pravila/482082_Veksillologiya.html].

Что касается особенностей флагов и знамен, присущих только им и отличающих их друг от друга, отметим, что, во-первых, знамя шьется из двух отдельных полотнищ, каждое из которых имеет свой внешний вид и называется лицевой и тыльной сторонами знамени. Обычно для знамени идет тяжелая материя, не

применяемая для флагов, – бархат, диагональ, атлас, парча. Флаг, напротив, изготавливается из очень легкой материи. Во-вторых, знамя имеет серебряную или золотую бахрому, чего никогда не бывает у флага. В-третьих, на знамени помещаются надписи и изображения (даже портреты), которые не принято наносить на флаг. Надписи могут быть девизами или лозунгами, а также названием организации, владеющей знаменем [Лавренов, <http://www.aha.ru/~heraldik/vexill.htm>].

Знамена, флаги и им подобные символические атрибуты разделяются некоторыми исследователями на следующие группы: личные, фамильные, родовые, профессиональные, корпоративные (ремесленников, цехов, гильдий, городских и сельских православных братств, политических, экономических и культурных организаций и т. д.), конфессиональные (духовные, церковные), военные (армейские и флотские), этнические, национальные, городов, земель, общегосударственные, межнациональные, интернациональные и др. [Вексиллология, <http://geraldika.com.ua/veksillologiya.html>]. Специалисты обращают внимание на то, что при изучении знамен как особого вида исторических памятников следует применять комплексную методiku: анализ текстовой части, изобразительного материала (символики и эмблематики), обстоятельств и истории их создания, генезиса с привлечением источников различных типов, видов и разновидностей (письменных, вещественных и изобразительных).

2. ИЗОБРАЖЕНИЕ ВОЛКА В ГЕРАЛЬДИКЕ И ЭМБЛЕМАТИКЕ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ

Древнейшим прообразом герба были тотемические изображения животных, покровителей племени или рода в первобытном обществе. Непосредственными предшественниками герба были родовые и семейные знаки собственности – знамена, рубежи, метки у славян и тамги у тюрков и монголов. В работе «Государственные символы тюркоязычных стран» [Байрамов и др., 1997] отмечается, что впервые термин *тамга* стал употребляться в

древнем Тюркском каганате. В толковом словаре Махмуда Кашгарского тамга – это «особый знак властелина страны», отличительный знак правителя. Сами тюрки впервые упоминают о тамге с начала V в.

Наиболее древними культурами у тюрков были поклонение Солнцу, Луне и звездам. В древнетюркских мифах присутствуют как реальные, так и мифические животные и птицы. Это скакун, тулпар (мифический конь), волк, тигр, бык, козел, орел, сокол, лебедь, семург, гриф и др. С древности тигр / лев воспринимался как символ мощи, бык – символ солнца, козел – эмблема храбрости и устремлений [Байрамов и др., 1997].

Особое место в культовой системе тюркских народов занимал волк. Он олицетворял собой силу духа и верность, свободу и независимость, бесстрашие и доблесть. «Для тюрков волк – священное животное, волк – родоначальник тюрков, их предок». В. А. Гордлевский приводит изначальную тотемическую легенду, сохраненную китайцами о тукью. «У тукью жил рассказ о волчице, которая вскормила брошенного мальчика; когда он подрос, у него родились дети, и у потомков на память о предке на знамени была голова волка». «Для Г. Н. Потанина также была несомненна исконность культа волка у монгольских и тюркских племен. <...> В “Сокровенном сказании монголов” волк занимает большое место; от “серого волка” (Буртэ-чино) родился Чингиз-хан, и, чтя предка, монголы изображали на знамени золотую голову предка» [Гордлевский, 1947, с. 328].

О значимости у тюркских народов культа волка свидетельствуют археологические находки, обнаруженные на землях Великого Тюркского каганата. Это волчьи головы из бронзы, золота и серебра, служившие навершием знамен, а также украшением конских плетей, псалий¹, оружия, ремней и др. Предметы с изо-

¹ Псалии – древние принадлежности удила: пара вертикальных стержней, прикреплявшихся перпендикулярно к концам удила. Псалии из кости, бронзы, позднее – из железа применялись повсеместно с тех пор, как лошадь стала использоваться для верховой езды [http://dic.academic.ru/dic.nsf/bse/124781/%D0%9F%D1%81%D0%B0%D0%BB%D0%B8%D0%B8].

бражением волка являлись атрибутами власти и символами благородства, храбрости, высокого происхождения, они имели ритуальный смысл священного покровительства духа волка [Культе волка в мифологии древних тюрков, <http://nomad-kazakhstan.kazakh.ru/nomad-kazakhstan/590.php>].

Изображения волков часто встречаются в древнетюркских и древнемонгольских археологических памятниках. Например, в кургане VIII в. была найдена рукоять *камчи* (среднеазиатская плеть) с изображением четвероухого волка, держащего в пасти голову барана. Изображений волков также много в сборниках по археологии Центральной Азии. Про изображение кормящей мальчиков волчицы с Бугутской стелы имеется целый ряд научных и популярных публикаций. Здесь специалисты усматривают аналогию с Капитолийской волчицей, кормящей Ромула и Рема [Назаров, Алиева, Юнусова, 2005, с. 394]. Известный тюрколог Х. Короглы в своей работе отмечает, что «согласно древнетюркской тотемистической версии, тюрки происходят от хуннского царевича и волчицы» [Короглы, 1976, с. 84]. Ранее об этом писал Л. Н. Гумилев, обращая внимание на то, что, по представлениям тюркских ханов, «Тюркский хан» и «волк» были синонимами [Гумилев, 1967, с. 23].

Недавно в Туркмении археологами были найдены мелкие бронзовые предметы (находка в Гызгала), среди которых особо выделяется миниатюрная подвеска в виде реалистично выполненной головы волка, сделанной неизвестным мастером в очень выразительной художественной манере. По результатам исследований учеными были сделаны предположения, что она представляет собой один из элементов некоего изделия, возможно, относившегося к амуниции воина или охотника [Новые археологические находки в Туркменистане, <http://www.12news.uz/news>].

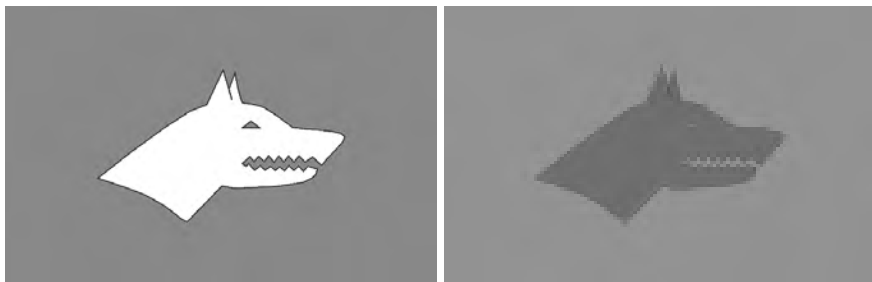
У туркмен образ волка почитался с глубокой древности. Согласно одной из легенд, небесный волк – священное животное, с которым связано начало рода Огуза, прародителя туркмен. В доисламскую эпоху образ волка в мифологических представлениях был тесно связан с небесными божествами, которые выступали

покровителями воинов и охотников. Белый волк был главным тотемом огузов-кыпчаков в X–XII вв. Отзвуки почтительного отношения к волку дошли до наших дней в виде народных примет, поговорок и т. д. Исследователи отмечают, что изображения волка в эпоху средневековья становятся менее многочисленными, чем в ранней древности. Вместе с тем, они констатируют сохранение семантической нагрузки образа и в этот период. На основании полученных данных ими делается вывод о том, что образ волка становится воинским, а позднее – государственным символом. Так, в древности он изображается на оружии, поясах и т. п., а в более поздние времена, в эпоху средневековья – на знаменах туркмен [Новые археологические находки в Туркменистане, <http://www.12news.uz/news>].

Среди обрядовых регалий наиболее распространены были зубы волка (отдельно или вместе с челюстями, всем черепом, пастью, высушенной шкурой и пр.). Древность их использования подтверждается и археологическими находками на территории Казахстана, где уже в погребениях эпохи бронзы были обнаружены зубы хищных животных, в том числе зубы волка, в качестве амулетов. Амулеты, в которые входили зубы и поясные косточки волка, обнаружены в культурных слоях тюркских каганатов [Чоротегин, 1995, с. 83].

Объяснение тому факту, что «золотая волчья голова красовалась на тюркских знаменах», Л. Н. Гумилев видел в том, что «в двух легендах о происхождении тюрков первое место принадлежит прародительнице-волчице» [Гумилев, 1993, с. 23]. То, что у некоторых тюркских народов существовали флаги с изображением волка, по мнению М. Н. Губогло, является следствием его героизации [Губогло, 2005, с. 428].

Имеются различные версии **флагов Тюркского каганата** (552–603). Некоторые из них не очень различаются между собой: на голубом полотне – голова волка в золотом или зеленом цвете [<http://gallery.ykt.ru/photo/view/1221632>; <http://states-world.ru/state.php/1323>].



Известный востоковед Н. Я. Бичурин в своей работе «Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена» (1950–1953) отмечал, что китайцы именовали тюркютов волками. По мнению академика В. А. Гордлевского, сказания о священном волке занесли в древнюю Европу именно тюркские племена [Гордлевский, 1947, с. 330]. Волчий тотем издревле присутствовал на тюркских знаменах: «...племена склонили головы перед волчьей на знамени тюркского хана» [<http://www.gnozis.info/?q=book/export/html/6011>].

По приводимым М. А. Харитоновым археологическим данным, материалы захоронений родоплеменной знати позволили ему сделать вывод о том, что ранние кочевники Алтая изображали волка чаще других хищников. Это положение подтверждается материалами недавно раскопанных неграбленных рядовых погребений пазарыкской культуры на Алтае. На одном из массивных литых браслетов воспроизведена сцена нападения двух волков на лошадь и баранов. Наибольший интерес представляют изображения волка в тюркскую эпоху, когда каждое из них можно трактовать, опираясь на письменные источники того периода. Так, древнетюркскую генеалогическую легенду о происхождении правящего рода Ашина иллюстрирует единственный пока обнаруженный эпиграфический памятник начального периода существования Тюркского каганата – стела с согдоязычной надписью (Бугутская надпись). В навершии стелы барельефа изображена волчица, под брюхом которой – человеческая фигурка с отрубленными руками и ногами. На основании других обнаруженных

в захоронениях предметов констатируется, что на них сохранена и социальная символика образа волка. Изображение группы животных, очень напоминающих волков, движущихся один за другим (на пояском наконечнике из погребения в Кудэргэ), рассматривается специалистами как прямое указание на то, что обладатель пояса имел право относить себя к волкам – родоначальникам тюрок – и, возможно, свидетельствовал о том, что его владелец является одним из руководителей тюркских дружин. Интересен тот факт, что подобные пояса с изображениями волчьей головы сохранялись вплоть до XX в. и вручались юношам, прошедшим определенную возрастную ступень. У башкир вожди племен, а позже ханы и, нередко, даже волостные старшины как символ своей административной власти носили знак с изображением волчьей головы [см.: Харитонов, 1а].

Другим немаловажным, по мнению М. А. Харитонova, фактом, объединяющим пространства Великой степи, является изображение волка на знаменах различных объединений кочевников, включая самые крупные степные «империи». О наличии таких изображений волка ученые судят в основном по их описаниям в письменных памятниках, но сохраняются и единичные изображения. «Волчья голова в качестве знамени, встречающаяся на росписях VII–VIII вв., являлась главным военно-ритуальным знаком у древних тюрок и изготовлялась из драгоценных материалов. В конструкцию знамени с волчьей головой входило и “туловище” из ткани в виде открытого и отороченного фестонами длинного и узкого мешка (“мешок” мог быть и самостоятельным знаменем), либо столь же узкого и длинного конуса, иногда расписанного чешуями и обшитого развевающимися “плавниками”, с заостренным “хвостом” на конце. Так что знамя представляло собой волкоголового дракона, который на ветру развевался, изгибая туловище, и, вероятно, издавал воющий звук. Подобные знамена-драконы были чрезвычайно популярны с первых веков новой эры у хуннов, сарматов, римлян, даков, народов Средней Азии. Широко известно о знаменах с изображением золотой волчьей головы в тюркском каганате, монгольской империи, у по-

ловцев. В иранской традиции такое знамя, напоминающее другие центральноазиатские (в том числе, тюркские), известно из «Шахнаме». Небольшие знамена типа вымпелов и штандартов, иногда с зубчатыми краями, можно видеть на росписях Кизила, относящихся к культуре государства тангутов (IX–XIII вв.). Такой вид знамени представлял собой прикрепленный к древку копьа длинный вымпел, соединенный с венчающей копье волчьей головой». Подобного типа знамена обнаружены в Безеклике. По предположению ученого, вымпел с головой волка делался из кожи [Харитонов, 1а].

На основе проведенного исследования М. А. Харитонов пришел к выводу о том, что родословные предания, связанные с волком, существовали в период домонгольского владычества и у ряда других кочевых народов. Причем роды волка занимали в них если не ведущее, то довольно важное положение. Как упоминалось выше, помимо генеалогических легенд, связанных с распространением рода Ашина, волк считался прародителем у части половецких родов. Среди них существовал род Бурчевичей [Плетнева, 1990, с. 65].

По предположению С. М. Ахиджанова, это «династийное», «правлящее» кипчакское племя в Дешт-и-Кипчаке в XI–XIII вв. «взяло имя своего покровителя, тотема волка в качестве племенного имени, а также знамя с изображением золотой волчьей головы» [Липец, 1981, с. 128]. По мнению С. А. Плетневой, известный половецкий хан Боняк соединял в себе функции хана и жреца с тотемом и покровителем – «волком» [Плетнева, 1975, с. 270]. Один из половецких князей носил тотемное имя Башкорд – «матерый волк» [Гордлевский, 1961, с. 487]. Многие половецкие орды связывали свое происхождение с волком и, отчасти, с Тюркским каганатом.

Кроме того, Чингисхан и другие монгольские ханы также вели свое происхождение от волка и, как тюрки, выставляли знамя с золотой волчьей головой [Урманчеев, 1978, с. 18; Гордлевский, 1961, с. 494]. Поэтому многие исследователи указывали на преемственность монгольской легенды о волке-прародителе (про-

исхождение рода Чингисхана от волка и лани) с легендой тюрков о волчице-прародительнице и их знамени с волчьей головой [Урманчеев, 1978, с. 18]. В преданиях о происхождении Чингисхана ярко проявляются следы солярного культа, которые часто пересекаются с образом волка [Харитонов, 2].

Образ волка приобрел особое значение у многих тюркских народов (турок, татар, башкир и др.). У древних башкир, по преданию, было знамя с изображением волчьей головы, полученное ими перед походом в Европу от предводителя гуннов Аттилы. Высказывается мнение о том, что название *башкорт* они получили от этого изображения на знамени (*баш* – голова, *корт* – волк) [Ахметшин, 1976, с. 68].

В народной памяти с Атиллою связывается происхождение этнонима башкорт. С усилением роли родоплеменной знати священные атрибуты рода или племени стали и символом власти ханов, позже старшин [Киреев, 1970, с. 26]. Ученые отмечают, что еще в XVII–XVIII вв. у волостных старшин племен усерган, тангаур и бурзян имелись нагрудные знаки с изображением головы волка. Знамена с изображениями волчьей головы сохранились до XIX в. [см.: Илимбетова, 1999а].

Такие знамена были распространены и у других тюркских народов. Традиция восходит к древнейшей истории тюрков. У одного из легендарных родоначальников тюрков-тугю – Ашины было знамя с изображением волчьей головы в память о его происхождении от волчицы [Бичурин, 1950, с. 220]. Древнетюркские каганы, ведущие происхождение из дома Хунну, по сведениям Н. Я. Бичурина, допускали к себе послов лишь после того, как последние совершали поклонение волчьему знамени [Бичурин, 1950, с. 311].

Изображения волчьей головы на знаменах предков туркмен прослеживаются с VI в. [Карпов, 1929, с. 56]. Знамена-древки, увенчанные золотой головой волка, бытовали в XI–XIII вв. у упоминаемого в русских летописях династийного, правящего кипчакского племени *бірі* [Мифы и легенды народов мира, 2000, с. 122, 128] (Фото из источника: vk.com/wall-167390?own=1&offset=60).



Следы почитания культа волка сохранились также и у казахских шаманов [<http://nomad-kazakhstan.kazakh.ru/nomad-kazakhstan/590.php>]. Во время сеанса камлания шаман призывал на помощь поочередно волчицу-прародительницу, вскормившую голубогривого волка-вожака, могучего шестисаженного волка и молодого волка, клыкастого и лютого. На казахских родовых знаменах изображали золотую волчью голову. Акын (поэт-импровизатор и певец у тюркоязычных народов Средней Азии) Суюнбай Аронулы, живший в XIX в., писал:

Волчья голова – мой клич удалой.

Стяг мой – с волчьей головой.

Когда волчье знамя реет,

Дух мятежный мной владеет.

О магических свойствах знамени казахского хана Жаныбека, прославившегося в борьбе с джунгарами, говорили, что оно вещает о приближении вражеских войск, шевелясь и издавая особые тягучие звуки [<http://nomad-kazakhstan.kazakh.ru/nomad-kazakhstan/590.php>].

В советской и постсоветской историографии представлен богатый полевой материал и его анализ по культу волка в ми-

фологии, обрядах и обычаях различных тюркских народов. Следует подчеркнуть, что в основе культа волка у тюркских (турок, азербайджанцев, туркмен, узбеков, татар, башкир и др.), а также у монгольских народов лежат тотемические представления о волке как о прародителе [Короглы, 1988, с. 28; Илимбетова, 2005, с. 379-380; Назаров, Алиева, Юнусова, 2005, с. 389-404]. Пережитки доисламских верований проявляются в сохранившемся во многих легендах образе серого волка. В сказаниях об Огузе, легендарном предке турок, серый волк выступает в образе прародителя [Гордлевский, 1961, с. 494; Еремеев, 1969, с. 96]. Образ волка в фольклоре некоторых тюркских народов (татар и др.), согласно исследованиям Ф. Урманчеева, связывается с благородным Белым волком [Урманчеев, 1978, с. 12].

Образ волка как общетюркского тотема восходит к генеалогической легенде, связывающей происхождение ханского рода Ашина с волчицей, родившей десять сыновей [Давлетшин, 2004, с. 31]. У башкир волк выступает в качестве родоначальника [Илимбетова, 1999а]. В мифологии татар волк является всемогущим божеством – Белый волк спасает заблудившихся в непроходимых лесах и болотах людей [Этнография татарского народа, 2004, с. 209]. И потому вой старого волка считается хорошей приметой, а о человеке, достигшем больших успехов, говорят: «Его волк воет» [Давлетшин, 2004, с. 33]. В мифологии чувашей волк выступал в роли вождя; он считался служителем Пихампара – вестника судьбы (от перс. *пэйгамбар* – пророк) [Денисов, 1969, с. 106]. У якутов Бірі Дьэник (волк) также воспринимался как небесное божество [Алексеев, 1980, с. 162]. Они верили, что волк – сын небесного божества Улуу Тойона [Кубарев, Черемисин, 1987, с. 113-114; 140, 153].

Прежняя, «языческая» мифология хорошо сохранилась среди саяно-алтайских тюркоязычных народов – алтайцев, хакасов и шорцев, несмотря на то, что у них распространилось христианство, а среди тувинцев – ламаизм [Тюркских народов мифология, <http://www.symbolarium.ru/index.php>]. Буряты называют волков «небесными собаками» или «собаками бога» [Харитонов, 2].

Однако, судя по историографическим данным, при всей значимости данного образа для народов тюркского мира восприятие и отношение к нему все же разное. Согласно существующим у древних тюрков двум основным этногенеалогическим легендам, род Ашина – потомки одного из сыновей волчицы. По мнению ученых, легенда о происхождении рода Ашина являлась официальной в первом Тюркском каганате [см.: Нестеров, 1990, с. 98-102]. В результате проведенного анализа С. П. Нестеров сделал интересный вывод о том, что «в первой легенде волчица выступает в роли тотема возрождения рода Ашина. Во второй легенде мотив рождения от волчицы предшествует уничтожению рода Апанбуя. Это говорит о том, что алтайскими тюрками образ волка не воспринимался в качестве тотема-возрождения, тотема-охранника, как он понимался представителями рода Ашина, а в конечном счете свидетельствует о чужеродности тотемических представлений о волке для населения Алтая. Еще в скифскую эпоху волк, наряду с грифоном, символизировал смерть и потусторонний, нижний мир в системе трехчленного деления Вселенной. Высказывается точка зрения о том, что у тюрков Алтая в качестве тотемического животного выступал олень [см.: Нестеров, 1990, с. 101].

Сведения о знаменах с изображением волчьей головы приводятся и в работе М. Элиаде. Он уточнял, что они были «засвидетельствованы у Ту-Кью, ответвлении племен Хьонг-Ну. Они верили, что ведут свой род от мифической волчицы. Каждый год вождь племени Ту-Кью приносил жертву Волчице в пещере, где она, по преданию, разрешилась от бремени. Члены охраны правящего рода назывались “волками” и во время сражения носили знамя с позолоченным изображением волчицы» [Элиаде, 1991].

В целом, опираясь на рассмотренный материал, можно говорить о том, что с древнейших времен у тюркских народов образ волка имел огромную социальную, культовую и ритуальную значимость, которая сохранялась на протяжении тысячелетий. Широкое распространение зооморфных образов, в том числе и образа волка, в раннем искусстве кочевников Евразии не случай-

но, оно характеризует определенную стадию развития мировосприятия. Изображались не конкретные животные, точно соответствующие природным характеристикам, а носители определенных идей. Ученые подчеркивают, что «символизм в искусстве соответствовал и символизму в мышлении, иначе эти образы искусства не были бы понятны, и не могли выполнять своей функции. В большинстве своем это предметы не единичные и явно обладающие определенными коммуникативными качествами, они несли в себе идеи, понятные всему обществу» [цит. по: Харитонов, 1а]. В то же время, мировоззренческие представления, заложенные в ранний период, находят свое продолжение в традиционных верованиях, идеологии, обрядах и ритуалах в последующие периоды.

В настоящее время символ волка прочно ассоциируется с историческим наследием в геральдике тюркских народов. Вместе с тем отметим, что в современных государственных символах тюркоязычных стран ярко отразились их историко-культурное и духовное наследие, влияние различных цивилизаций: кочевнической, арабо-персидской, исламской, западной и др. [см.: Байрамов и др., 1997]. На основе синтеза культур и цивилизаций складывался тюркский мир, его культура. В качестве триколора выбрали свои флаги Азербайджан (голубой-красный-зеленый) и Узбекистан (голубой-белый-зеленый). Одноцветными – красными – являются флаги Кыргызстана и Турции; голубым – Казахстана, зеленым – Туркменистана.

Красный цвет – цвет жизни, символизирует кровь, огонь, любовь, милосердие, храбрость, силу, мужество, великодушие, очарование, а также здоровье и возмужалость. Он является символом пути к свободе и независимости. Белый цвет – это чистота, свет, мудрость, мир, надежда. Белый флаг означает перемирие, а именно – мир и добрую волю; для тюрков этот священный цвет олицетворяет жизненное пространство – Мать. Синий – цвет неба и моря, символизирует высоту и глубину, а также совершенство, постоянство, справедливость, преданность, доблесть и превосходство; сине-голубой цвет – цвет Неба, означает 'царственный,

божественный' и олицетворяет Всевышнего. Политическая символика синего цвета связана с духовно-религиозным аспектом, стремлением к гармонии, покою, безопасности. Он означает свободу, единство, справедливость, преданность, доблесть, преодоление границ и принадлежность к единому целому, одним словом, гражданское единение [Байрамов и др., 1997].

На флагах и гербах тюркоязычных государств Азербайджана, Казахстана, Кыргызстана, Туркменистана, Турции и Узбекистана в различных комбинациях представлены три типа небесных светил: солнце, луна и звезды (в виде солнца, солнечных лучей, полумесяца, звезд – пятиконечной и восьмиконечной).

В государственной символике ряда тюркоязычных стран представлены зооморфные символы – тулпар, скакун, орел, сокол, семург. На гербе Казахстана мифические кони – тулпары, объединяющие в себе время и пространство. Это символ солнца и движения, постоянства и стабильности. На гербе Туркменистана изображен во весь рост всемирно знаменитый ахалтекинский конь Гырат белой масти. Древние тюрки и их потомки осваивали мир в пространстве и во времени на коне. Летящий скакун, достигающий звезд, – символ покорения пространства, а сам скакун – символ духовной природы человека, кочевнической цивилизации. Он символизирует скорость, грацию, мужество, благородство, упорство. На языке геральдики образ скакуна означает бесстрашие льва, прозорливость сокола, физическую мощь и силу быка, быстроту, скорость, пластику, хитрость и находчивость лисы в борьбе против врагов. На флагах и гербах Казахстана, Кыргызстана и Узбекистана представлены орел, сокол и мифическая птица Хумо (Семург) [Байрамов и др., 1997].

Таким образом, несмотря на то, что культ волка был развит у тюркских народов на раннем этапе их истории и был подкреплен как этногенетическими легендами и мифами, так и традиционной обрядностью, тем не менее, у указанных выше народов образ волка не был взят в качестве государственного геральдического символа. Он используется некоторыми тюркоязычными народами на флагах национальных движений (подробнее см. ниже).

3. ОТРАЖЕНИЕ ОБРАЗА ВОЛКА В ГЕРАЛЬДИКЕ И ЭМБЛЕМАТИКЕ НАРОДОВ ЕВРАЗИИ

Имеющиеся разнообразные данные свидетельствуют о том, что многие народы связывали происхождение волка с небом. Как было показано во второй главе, сюжет о воспитании родоначальника племени, а иногда и его близнеца волчицей является общим для многих мифологий народов Северо-Западной и Центральной Евразии [Мифы народов мира., 1991, с. 242].

С глубокой древности у большинства народов Европы, а также в библейской символике волк (волк, волчица, волчата – лат. *lupus*, фр. *loup*, нем. *wolf*, норв. *ulv*, шв. *varg*, чешек, *vlk*, польск. *wilk*) – символ хищника, свирепого врага. В русской символике волк – символ злости, прожорливости, алчности. В скандинавской мифологии волк Фенрир – страж Ада, враг людей и богов. В раннем средневековье в Северной Европе термин *волк* (*varg i veim*) в обычном праве означал самого презируемого преступника – осквернителя храмов и кладбищ. В античной мифологии миф о волчице, вскормившей Ромула и Рема, был также, по сути дела, своеобразным отражением резко отрицательной оценки действий древнейшего узурпатора Амулия, повелевшего бросить младенцев в Тибр, в то время как даже волчица их спасла и вскормила. Таким образом, в представлениях народов Европы волк выступает не только как хищник, но и как помощник.

М. Элиаде в одной из своих работ (в главе «Даки и волки»), отмечая тот факт, что миф о происхождении рода от волчицы или волка был широко распространен у тюркских народов, обращает внимание на имеющиеся в данной области сходства с мировоззрением других народов, в частности даков, этноним которых он возводит к названию «волк». По приводящимся им сведениям, на знамени даков было изображение волка с головой дракона. Все эти факты и свидетельства являются важными «для понимания единой основы различных религиозных концепций» [Элиаде, 1991].

Интересно отметить, что для молдавской олимпийской сборной команды (участвовавшей в Олимпиаде в Лондоне, 2012 г.)

был выбран талисман, представляющий собой изображение зверя с головой волка и туловищем дракона. Как отмечалось в средствах массовой информации, Президенту Национального олимпийского комитета РМ Николаю Журавскому был задан вопрос о выборе «такого странного талисмана» для молдавской сборной («то ли волк, то ли дракон»). Н. Журавский связал этот символ с традициями древних даков: «Здесь есть историческая подоплека. Дело в том, что древние даки, когда шли на войну, брали с собой оберег с изображением зверя, у которого голова волка и туловище дракона. Когда мы объявили конкурс на изготовление талисмана, была создана специальная комиссия, которая рассматривала разные варианты. Их было множество. В качестве талисмана сборной предлагались и журавли, и овцы, и быки, и даже мамалыга. Затем мы пригласили членов геральдической комиссии и был выбран именно этот талисман» [<http://www.kommersant.md/node/9247>].

Кроме того, добавим, что у молдавской футбольной команды «Дачия» на клубном логотипе имеется изображение головы волка. Создан он был в 1999 г. «Название клуб получил в честь древнего государства предков молдован даков, которое во втором столетии было завоевано римлянами и стало провинцией их империи. Отсюда и одно из прозвищ кишиневской команды – даки. Другое прозвище еще более романтичное – “желтые волки”. Как это часто бывает, получено оно благодаря красующемуся на гербе животному». В качестве аргумента приводится то, что «древние даки отправлялись в свои военные походы под знаменами с изображением волка, а теперь кишиневская „Дачия“ ищет футбольной славы с тем же символом на клубном логотипе» [<http://football.ua/uefa/news/209797.html>].

Таким образом, можно говорить о том, что использование данных символов молдавскими спортивными командами основывается на древних мифологических представлениях даков, считающихся одними из предков этого народа.



Клубный логотип футбольной команды «Дачия» (г. Кишинев).

Вместе с тем, очевидно, что на восприятие образа волка европейскими народами огромное влияние оказало христианство. В Библии волкам уподобляются лжепророки, неправедные правители и судьи как лица, наиболее опасные для народа. Как высший символ свирепости волк противопоставляется христианством ягненку, агнцу – символу кротости и непорочности. В Библии время высшей несбыточной справедливости на Земле характеризуется как эпоха, когда волк и ягненок будут жить вместе. В католической символике, особенно романских стран, волчица – символ алчности. Однако после средневековья волк как символ у народов Западной Европы исчезает. Его образ не находит отражения ни в геральдике, ни в эмблематике нового и новейшего времени [см.: Похлёбкин, http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/pohl/10.php].

Боле того, с исчезновением волков в большинстве стран Западной Европы в XIX в. начинает меняться и смысловая оценка его образа. Уже к 40-м гг. XIX в. отношение к понятию «волк» как к символу врага постепенно заменяется научной оценкой этого хищника зоологами как животного, наделенного чрезвычайно

развитым инстинктом самосохранения и поразительной, самоотверженной верности семье или стае, верности вожаку, матерому волку. Это обстоятельство побудило английского генерала лорда Баден-Пуоэлла, основателя скаутского движения, дать скаутам младшей группы (8–11 лет) официальное наименование «волчата» (*wolf cubs*), что должно было символизировать их слепую верность идеалам и уставам скаутизма.

Согласно выводам В. Похлёбкина, если символическое значение образа волка все же проявляется и в западноевропейской, и в русской традиции, то эмблематическое изображение образа волка встречается крайне редко и по существу закреплено и канонизировано лишь в германской геральдике. Эмблематическое изображение волка обычно почти совпадает с изображением лисицы (в германской геральдике – лис). У волка – шерсть на лапах, хвосте и спине вздыблена, пасть всегда открыта (даже если не высунут язык), в ней отчетливо видны два ряда острых, как пила, длинных зубов, уши изображаются в профиль, заострены, повернуты немного концами в сторону носа, верхняя часть морды раздвоена (вместо обозначения кончика носа) узким разрезом, окраска всей фигуры всегда черная, редко – синяя или голубая, в исключительных случаях – белая, серебряная, серая (натуральная).

Другое эмблематическое изображение волка в западноевропейской геральдике – римская волчица с двумя младенцами – встречается еще реже и известно за всю историю европейской культуры лишь в пяти случаях: как одна из ранних эмблем Византийской империи, как эмблема первого англосаксонского королевства Кент в V–VI вв., как герб итальянского города Монтальчино в 1555–1559 гг., когда он стал на короткое время отдельным епископством, и, наконец, представлено в гербе Римской Республики в 1849 г. и в гербе Сиены в период ее независимости.



Волк в германской геральдике

В германской и в русской геральдике образ волка символически не используется. Он применялся как *говорящая эмблема* в родовой и городской геральдике [Похлёбкин, http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/pohl/10.php].

В приводимых в историографии сведениях отмечается, что барон Вольф обладал гербом с эмблемой идущего волка, фон Вольфенфельдт – эмблемой бегущего волка. Из дополнительных данных, раскрывающих исторический аспект данного вопроса, следует, что волк как говорящая эмблема применялся в гербах ряда городов Украины и Беларуси и лишь в редчайших и исключительных случаях – в России (только на границе с Украиной). Так, бегущий волк в голубом поле – эмблема Волчанска Харьковской области; бегущий серебряный волк в голубом поле – эмблема Летичева Хмельницкой области, расположенного в устье реки Волк, впадающей в Южный Буг; стоящий волк с головой анфас – эмблема г. Волковыска Гродненской области. В русской геральдике, где эмблема волка официально не числится, был лишь один случай, когда в 1781 г. слобода Калитва в Воронежской области получила герб города, который затем, через 20 лет, был ликвидирован. На этом гербе были изображены звериные фигуры, напоминающие собак или волков. В описании герба при его утверждении указывалось, что это – чекалки (так называемые степные волки), то есть такие, которых зоологи называют *Canis aureus*, или шакалообразными волками, водящимися в предгорьях Кавказа. Поскольку герб Калитвы был отменен в 1802 г., то даже это эпизодическое применение эмблемы волка в русской геральдике было позабыто, да и сама эмблема не имела ничего символического: чекалки были внесены в герб потому, что они время от времени появлялись у слободы и это было ее единственным «характерным признаком» [Похлёбкин, http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/pohl/10.php].

Вместе с тем отметим, что использование образа волка в геральдике известно у некоторых кавказских народов. Так, на од-

ном из флагов аварцев¹, на черном полотнище изображен оглядывающийся волк, держащий в лапе штандарт со свастикой и смотрящий на полумесяц. Подавляющее большинство верующих аварцев – мусульмане. Однако в ряде источников отмечается, что аварское государство Сарир (VI–XIII вв.) было преимущественно христианским (православным) [http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%90%D0%B2%D0%B0%D1%80%D1%86%D1%8B#cite_note-26].

Национальный флаг аварцев



Прообраз этого флага – древнее знамя аварских ханов, хранится в музее Махачкалы. Иногда используется флаг из зеленой и красной горизонтальных полос с белым клином у древка: волк со штандартом в качестве символа аварских ханов, представлен на обложке книги по кавказской мифологии [Исалабдуллаев, 2006; Вахушти Багратиони, 1997].

Вахушти Багратиони, считающийся первым картографом Кавказа конца XVII – первой половины XVIII вв., называет изображения на своей карте «гербами» или «знаками». В числе этих традиционных символических обозначений известен и дагестанский герб: на светло-зеленом полотнище изображен выбегающий из-за горных кряжей волк (часть его туловища сокрыта меж гор), между передними лапами которого помещено древко флага с навершием. Над гербом сделана надпись на грузинском языке: «лекIиса дагъистаниса», т. е. «[герб] леков Дагестана».

¹ Аварцы – народ, исторически проживающий в нагорном Дагестане (Кавказ), восточной Грузии и Северном Азербайджане, являющийся самым многочисленным народом современного Дагестана; аварский язык относится к нахско-дагестанской группе северокавказской семьи.

Если говорить о волке как центральном сюжете герба, то необходимо отметить то обстоятельство, что это животное традиционно использовалось у аварцев и некоторых других народов Дагестана (но не всех) в качестве символа храбрости и мужества. Г. Ф. Чурсин в работе по этнографии аварцев пишет, что смелость и отвага, с которыми волк совершает свои хищнические набеги, «породили у аваров уважение к нему, своего рода культ. „Волк – божий сторож”, – говорят авары. У него нет ни стад, ни закромов, он добывает пропитание своей удалью. Уважая волка за силу, смелость и отвагу, народ, естественно, приписывает различным частям тела волка магические свойства. К примеру, волчье сердце варят и дают есть мальчику, чтобы из него вышел сильный, воинственный мужчина» [Чурсин, 1929].

В кратком словаре к своему труду по аварскому языку им дано следующее объяснение восприятию волка у аварцев: «Всякое уподобление волку у горцев считается похвалой, подобно тому, как у нас уподобление льву». Там же исследователь дает пять выражений-сравнений с волком, имеющих характер комплимента в обиходной аварской речи (волчий нрав, короткоухий волк и т. д.). При этом волк даже у самих аварцев не везде пользовался таким пиететом. Часть западных аварских обществ в этой роли использовала орла, а часть – медведя. В результате проведенного исследования он пришел к выводу о том, что культ волка был более развит в центральных аварских районах. Что касает-



Герб аварских ханов

(по Вахушти Багратиони, грузинскому историку и путешественнику XVIII в.).

ся стилистического изображения герба, то на черном фоне над геометрической цепью гор изображен волк, в передних лапах которого зажат штандарт с солярным символом. Высказываются предположения о том, что известный герб лекIса дагьистаниса за пределами Дагестана воспринимался (по крайней мере в Грузии, а через атласы Вахушти Багратиони – и в Европе XVIII–XIX вв.) как герб Дагестана, а не каких-то его отдельных областей [С волком на знамени, http://www.arhiv.ndelo.ru/one_stat.php?id=4078].

В свете рассматриваемой проблемы некоторый интерес представляет исторический факт, свидетельствующий о том, что и древние египтяне, перед выходом фараона, выносили штандарты с изображением бога Упуата в облике волка и несли их во главе процессии во время мистерий Осириса [Мифологический словарь, 1991, с. 563]. В египетских мифах голову убитого бога Осириса охранял волки [подробнее см.: Илимбетова, 1999а].

По приводимым в историографии сведениям, для ряда нетюркских народов (в частности, чеченцев, лезгин, черкесов и др.) также характерно уважительное отношение к волку [Назаров, Алиева, Юнусова, 2005, с. 389]. Говоря о современном периоде, особое наполнение образ волка получил у чеченцев¹. С 28 октября 1991 г. на новом гербе так называемой Республики Ичкерия (бывшая Чечено-Ингушская АССР) изображена фигура лежащего волка (по-чеченски *борз*) с головой, повернутой анфас. Это первый в истории народов случай, когда волк становится государственной эмблемой и когда этой эмблеме придается символическое значение, ибо до сих пор его изображение не использовалось в гербе ни одного государства, поскольку это означало бы одобрение символа хищника как идеи государственной политики.

¹ Чеченцы – самоназв. *но́хчий* – народ, проживающий на Северном Кавказе, в основном в Чечне; чеченский язык относится к нахской ветви нахско-дагестанских языков.

Герб так называемой Республики Ичкерия¹.

Вариант флага Чеченской Республики Ичкерия (с гербом)



Позже в чеченской символике образ волка был переосмыслен. Согласно официальной трактовке чеченских властей, «волк – “любимый образ” чеченского фольклора, ценимый чеченцами как символ гордости, отваги, свободы. <...> Однако сам факт выбора этой “чрезвычайной” эмблемы в качестве главной эмблемы государственного герба новой республики, по мнению специалистов, весьма показателен. Он говорит об исключительности сложившегося положения, об отчаянной решимости чеченского руководства во главе с генералом Джохаром Дудаевым отстаивать свои политические установки и одновременно об изолированности Чечни как государственного образования даже на Кавказе, среди “близких” ей народов» [Похлёбкин, http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/pohl/10.php].

¹ Волк (*борз*) под Луной в полумесяце с девятью звездами (ислам) и с национальным орнаментом «ТУТТА» – элемент Вавке Истамбул-бикль (Стамбульский мотив).

Что касается имевших место перипетий¹, связанных с образом волка, отметим, что несколько позже данные представления подверглись корректировке. На утвержденных в 2004 г. государственном флаге и гербе Чеченской Республики (Чечня) изображение волка отсутствует.

Относительно восприятия данного образа народами соседнего Дагестана, отметим, что у даргинцев, например, волк – образ глупого, недалекого хищника, которого легко обводит вокруг пальца, обманывает лиса. Символ же гордого и умного животного на Кавказе, в том числе и в Чечено-Ингушетии, чаще всего отводится коню, отличающемуся, кроме того, преданностью, верностью человеку [Похлёбкин, http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/pohl/10.php]. Таким образом, у различных народов образ волка имеет общие черты и, вместе с тем, у разных этносов, даже живущих в одном регионе, представления о волке могут различаться.

4. ВОЛК КАК ОБЩЕТЮРКСКИЙ СИМВОЛ ПОЛИТИЧЕСКИХ, НАРОДНЫХ И НАЦИОНАЛЬНЫХ ДВИЖЕНИЙ

О значимости образа волка и его истоках как общетюркского символа писал В. А. Гордлевский: «Косвенно высокое значение

¹ В свое время глава Чечни Ахмад Кадыров заявлял, что «в ближайшее время <...> предстоит разработать эмблему, слова и музыку к гимну Чеченской республики». По его словам, волк с флага страны исчезнет: «На новой эмблеме не будет изображения животного». По приводившимся в периодической печати данным, «во время предвыборного отпуска Кадыров решил встретиться в Москве с бывшими депутатами ичкерийского парламента, которые весной поддержали референдум по кадыровскому проекту конституции, за что были прокляты боевиками. В этот раз боевики должны быть снова недовольны депутатами, потому что Кадыров обещал им убрать с чеченской символики изображение волка». Волк почитается чеченцами как символ мужской доблести. Поэтому президент Джохар Дудаев поместил его на флаг республики, провозглашая ее независимость, а Аслан Масхадов дошел до того, что запретил показывать по телевидению мультфильм «Ну, погоди», поскольку волк там выступает в глупом виде. В связи с данным вопросом Кадыров, который при Масхадове был муфтием, подчеркнул, что изображение волка противоречит канонам ислама [Delfi Газета.Ru. 09 сентября 2003 г., <http://rus.delfi.lv/news/daily/abroad/chechnya-mozhet-ostatsya-bez-volka-na-flage.d?id=6222321>].

волка удержалось и в “Книге о Дедэ-Коркуде” – памятнике, занесенном юго-западными тюрками из Средней Азии. “Да будет он благословен”, – кротко замечает певец о волке» [Гордлевский, 1947, с. 329]. Ниже, в данном им примечании, он пояснял роль данного символа у турок и переход его в разряд политических и националистических: «Потом волк, у турок, превратился в политический символ. Под этим углом араб Ибн-Саид смотрит на младотурок, которые хотели “восстановить эпоху серого волка”. Современное поколение увидало обетованного волка в Ататюрке, так, “Grey Wolf” назвал и Н. Armstrong монографию о первом президенте Турецкой республики». У турецкой писательницы того времени «Халидэ Эдиб (Адывар) есть рассказ периода освободительной войны – “Волк, поднявшийся в горы”, где волк олицетворяет Турцию, затравленную западно-европейскими империалистами». В тот период символ волка в Турции получил государственную поддержку: «волк бегущий изображался и на ассигнациях республиканской Турции». Кроме того, «Туркологический институт в Стамбуле для изданий избрал своей эмблемой волка, который несет перед собой зажженный факел». Как следствие «культ волка, – пишет исследователь, – охватил интеллигенцию: турки берут «волчьи» фамилии: Курдакул (раб Волка). Пантюркист Беха Огуз Тюркан одно время (1939 и 1941) издавал журнал “Bozkurt” (“Серый волк”), а в 1942 г. – “Gök böğü” (“Синий волк”)». Примерно в те же годы в Стамбуле появилось издательство «Bozkurt», а также была издана монография Kemaleddin Şürkü под названием «Bozkurt» (Istambul, 1932) [Гордлевский, 1947, с. 329].

Аналогичного рода сведения о роли символа волка в образовании турецкой нации приведены В. В. Ивановой: «Серый волк появляется на купюрах, марках, эмблемах, а самого основателя Республики Турция и первого ее президента Мустафу Кемалю Ататюрка начинают уподоблять серому волку, который указал путь новой турецкой нации». На основании анализа содержания происходивших в Турции процессов автор констатирует, что «во второй половине XX в. волк был выбран символом национали-

стического течения идеалистов (*юлкюджу*), приверженцы которого известны как «серые волки» (*бозкуртлар*). По убеждению автора статьи, «течение, как и его основатель Алпарслан Тюркеш, отличается крайним национализмом. Идеалисты с гордостью называют себя последователями Ататюрка. Серый волк является и символом Партии национального движения Тюркеша, при которой и родилось движение *бозкуртлар*. Руководители и члены партии имеют опознавательный знак – серого волка. Его трактовка следующая: указательный палец означает ислам, мизинец – тюрк, соединение большого, безымянного и указательного пальцев – печать, образованная между ними пустота – мир». Общее значение этого знака таково: «Мы наложим на мир тюркско-исламскую печать» [Иванова, 2012, с. 95].

В настоящее время у некоторых тюркских народов (у турок и др.) образ волка используется в идеологических целях. Согласно выводам того же исследователя, «поскольку основополагающим элементом в основание новой турецкой нации был положен тюркизм, то в течение всего XX в. при поддержке правительства шло восстановление, а иногда и создание тюркской традиции, в особенности древнетюркских верований. Над созданием тюркской идентичности и интегрирующей модели, включающей общетюркские мифологию, легендарное прошлое, праязык и теории происхождения, работали несколько поколений турецких ученых. В этой связи всестороннюю государственную поддержку в XX в. получил миф о волчице-праматери, объединенный с мифом об Эргенеконе – ущелье. “Культурный” тюркизм сменил активную фазу “политического” тюркизма (ее апогей пришелся на занятие османскими войсками Азербайджана в 1918 г.) как единственно возможная форма воздействия молодой республики на тюркские народы сильного соседа – СССР».

В связи с этим В. В. Иванова упоминает широко известную «солнечную теорию происхождения языков» 1930-х гг., которая прекратила свое существование вместе со смертью поддерживавшего ее Кемаля Ататюрка. Волк охраняющий и волк нападающий на Алтае, из которого тюрк вывела волчица. Однако,

прежде чем покинуть Эргенекон, тюркам пришлось расплавить окружающие их железные горы в огромной печи [Иванова, 2012, с. 91-98].

Таким образом, тот факт, что во второй половине XX в. волк был выбран символом националистического течения идеалистов (настоящее название – тур. *ülküçülük* – «идеализм»), приверженцы которого известны как «серые волки» (тур. *Bozkurtlar* или тур. *Bozkurtçular*), по мнению специалистов, вполне объясним. Данная турецкая молодежная организация создана под патронажем Партии национального действия, с которой иногда отождествляется. По другим версиям, она является самостоятельной организацией, созданной в 1948 г. полковником А. Тюркешем. Полковник Тюркеш, ныне покойный, многие годы был главой пантюркистской Партии националистического движения (ПНД) [<http://www.corpus-bft.org/pravoslavie/church/13.html>]. Активистам этой организации приписывают многочисленные политические убийства и террористические акты, совершенные на территории Турции и за ее пределами. После военного переворота 12 сентября 1980 г. практически все лидеры «Серых волков» были арестованы. Это привело к тому, что «Серые волки» вынуждены были перенести свою деятельность за пределы страны. После распада СССР «Серые волки» активизировались в Азербайджане [<http://www.enci.ru/w/index.php?title=%D0%91%D0%BE%D0%B7%D0%BA%D1%83%D1%80%D1%82&oldid=22901911&diff=cur&diffonly=0>].

Анализируя содержание течения *юлкюджу*, В. В. Иванова отмечает, что «в нем причудливым образом соединяются противоречивые тенденции в отношении к волку, который рассматривается то как охранитель, то как агрессор. Агрессивная волчья сила используется на благо тюркского братства, представляемого идеалистами в виде воссозданного мифического общетюркского государства – Турана. Однако история волка на этом не оканчивается. Сегодня предание о волчице, тюрках и Эргенеконе получает новую трактовку. Согласно ей, роли распределяются иным образом. Оставленный умирать тюроч – это Османская империя.

Эргенекон, где вновь возродился тюркский род, – Анатолия. Эргенекон ограничивают железные стены – кемализм (турецкий национализм, одной из основ которого выступает секуляризм). Именно таким образом объясняется и нашумевшее дело, получившее название “Эргенекон”. Раскрытие “заговора” военных против существующей власти и последовавшие аресты – это процесс расплавления сдерживающих тюрков стен в огромной печи неоосманизма, а выводящим тюрков волком предстает сам премьер-министр – Реджеп Тайип Эрдоган. Так волк продолжает свою историю на просторах Анатолии и в XXI в.» [Иванова, 2012, с. 91-98].

По имеющимся данным, с начала 90-х гг. XX в. в СМИ Азербайджана и особенно в Интернете стал часто встречаться образ волка (в том числе изображения волка под луной). Некоторые усматривают в этом турецкое влияние (кальку с турецкой культуры), тем более что в азербайджанском литературном языке слово *kurt* (*qurd*) используется в значении «червь», древнее же обозначение данного слова утрачено. В настоящее время мнения относительно семантической нагрузки этого символа разделяются. Одни воспринимают его как «национальное животное» азербайджанцев (*Boz Qurd*), а другие подчеркивают, что волк является лишь символом свободы, силы (в том числе мистической), выносливости и верности (именно верности, а не преданности). Данное разночтение в немалой степени объясняется тем, что в азербайджанской фольклорной эпической традиции нет прямого указания на то, что волк – родоначальник. Здесь он выступает в качестве проводника, путеводителя, предстает в образе вожака, спасшего тюркский род от опасности уничтожения и выведший его из безводных пустынь к плодородным землям. Наряду с этим исследователи отмечают, что в мифах и легендах азербайджанцев отношение к волку двойственно. Люди-оборотни в виде волка жестоки и кровожадны [www.baku.ru/frmpst-view.php?all=1&frmpst_id=14428040].

Как отмечалось выше, образ волка широко используется на флагах различных тюркских народных движений. Так, волк изо-

бражен на флаге ногайцев, карачаевцев и кумыков¹ (точнее, кумыкского народного движения «Тенглик»). Для наглядности мы даем в данной работе изображения таких флагов и краткие сведения об этих народах.

Флаг кумыкского народного движения «Тенглик»



«Флаг кумыков», является одним из символов кумыкского народного движения «Тенглик». Он состоит из зеленой и красной горизонтальных полос, у древка – синий треугольник. На пересечение цветов наложена эмблема в виде трехлучевой звезды, с закрученными лучами, завершенными головами коня, волка и человека. «Голова Волка» обозначает независимость, Богоданную волю, неповторимость, автономность. «Трехконечная свастика» и сопутствующие знаки-символы несут следующую смысловую нагрузку: полумесяц и звезда являются графическими символами тюрко-исламской цивилизации; головы коня, волка и девушки символизируют тот многовековой круговорот Бытия, который происходит под сенью Вечного Неба – Тенгри. Конь – извечный спутник кумыка, благодаря которому его предки освоили огромный подлунный мир, волк – символ Воли и Свободы, женщина – Умай-Ана – прародительница и покровительница кумыков. Этот

¹ *Кумыки* (самоназвание: кум. къумукълар) – тюркоязычный народ, один из коренных народов Дагестана, компактно проживают также в Северной Осетии и в Чечне. По религиозной принадлежности кумыки – мусульмане. В России их насчитывается более 500 тыс. человек, из них в Дагестане проживают 431,7 тыс. человек.

флаг используется как кумыками Дагестана, так и кумыкской диаспорой в Турции [<http://kumukia.ru/article-201.html>].

Национальный флаг ногайцев



Национальный флаг ногайцев¹ представляет собой голубое полотнище с изображением волка. Иногда волк изображается зеленым, иногда золотистым, иногда темно-синим, линии контура желтые. Волк символизирует род Ашина, от которого тюрки ведут свою историю [<http://www.vexillographia.ru/russia/minority.htm>]. *Кöк боьри* в переводе с ногайского означает «небесный волк» (крылатая волчица). Данное изображение стало использоваться ногайцами в качестве национального символа в начале 90-х гг. прошлого века. В настоящее время эмблемы и заставки с изображением такого волка ногайцы устанавливают на личных автомобилях и мобильных телефонах. На интернет-сайтах ногайской молодежи расположились целые картинные галереи с изображением волка, особо рьяные делают тату волка и пишут на своем теле «ногаец». В связи с этим автор публикации заметил, что никто из опрошенных им молодых активистов национального движения не смог вспомнить, почему так дорога ногайцам именно крылатая волчица, какая легенда с ней связана. Впрочем, продолжал он, это нисколько не мешает ногайской

¹ *Ногайцы* – тюркоязычный народ, живущий на Северном Кавказе (в Дагестане и Карачаево-Черкесии). Ногайцев в России (в Дагестане, Чечне, Карачаево-Черкесии, в Ставрополье и Астраханской области) насчитывается менее 100 тыс. чел.

молодежи гордиться своим крылатым символом, воспевать его в песнях, прославлять в стихах. И сегодня они считают важным культивировать в себе черты бесстрашной небесной волчицы *Кокь боьри*. Что касается образа волка, то у ногайцев популярной является следующая пословица: «Волк хоть и линяет, но нрав не меняет» [<http://noghayel.info/component/content/art...9-21-20-43.html>].

Чокан Валиханов, ученый-востоковед и первый казахский просветитель (XIX в.), высказал мнение о том, что и имя, и этноним «ногай» происходят от древнего тотема тюрков и монголов-язычников «ногай», то есть 'собака' или 'волк' [Валиханов, 1984, с. 273-276; цит. по: Кулькатов, [www.rgazu.ru/db/vestnic/2013\(2\)/gum/Кулькатов.doc](http://www.rgazu.ru/db/vestnic/2013(2)/gum/Кулькатов.doc)], которому поклонялись древние племена алтайской языковой семьи.

Согласно материалам, предоставленным «Кавказским форумом» (Турция) со ссылкой на Уфука Тавкула [www.kafkas.gen.tr], карачаевцы¹, проживающие в Турции, используют зеленый флаг с изображением волка и полумесяца.

Сюжет «волк в полумесяце» – основа символики турецкой национальной партии «Бозкурт», поэтому его стали использовать многие пантюркистские организации [<http://www.vexillographia.ru/russia/subjects/karacaj.htm>]. Существует множество разновидностей этого флага.

¹ *Карачаевцы* – один из тюркоязычных народов, проживающих на Северном Кавказе. Они являются коренным населением Карачаево-Черкесии. Численность их в России составляет более 218 тыс. чел. (2010), из них в Карачаево-Черкесии – примерно 194 тыс. чел., что составляет 41% населения республики. Живут они также в Турции и Сирии. Фактически карачаевцы составляют единый с балкарцами народ, разделенный административно на две части. Они относятся к кавкасионскому антропологическому типу балкано-кавказского варианта европеоидной расы. Говорят на карачаево-балкарском языке кыпчакской группы тюркской языковой семьи.

Процесс исламизации карачаевцев начался в XVI в., однако еще в XIX в. их верования представляли собой сложный синтез христианства, ислама и дохристианских традиций. В народных представлениях длительное время сохранялась вера в магию, священные деревья, камни, божеств-покровителей, во главе которых был бог Тенгри (карач.-балк. Тейри). В настоящее время абсолютное большинство карачаевцев исповедует ислам.

Флаг карачаевцев (проживающих в Турции)

Согласно имеющимся данным, изображение волка на синем полотнище имеется у национального объединения «Кук Буре» – «Синий Волк» (Башкортостан) [http://vk.com/tuva_bozkurt].

Следовательно, благодаря значимости в мифологии турок и многих других тюркских народов образа волка, главного героя этногенетических мифов тюрков, он стал широко использоваться и в политических целях.

В Интернете встречаются коллажи (см. стр. 322)¹, сделанные из национальных или бывших государственных флагов тюркских народов, которые относятся к огузской группе: турки, азербайджанцы, туркмены и гагаузы. Они призваны подчеркнуть тюркское единство. В таких случаях используется гагаузский национальный флаг, который как нельзя более подходит для такого рода целей ввиду того, что на нем имеется изображение головы волка.

То, что гагаузский национальный флаг с изображением волка используется на общетюркских конгрессах и симпозиумах (курултаях) респонденты-гагаузы считают нормальным явлением. Это вполне объяснимо, поскольку символ волка на флаге без всяких сложностей позволил включить в общетюркский мир гагаузов, громко заявивших о своей тюркской составляющей, не выпячивая при этом конфессиональную идентичность, отделяющую их от большинства тюркских народов.

¹ В первом коллаже использованы национальный флаг Гагаузии, государственные флаги Туркмении и Турции, а также государственный флаг Азербайджана (принятый 9 октября 1918 г. первым парламентом Азербайджанской Республики, 1918–1920), а во втором – те же флаги, но без флага Туркмении (фотографии взяты с сайта: turan.info).



Рассуждая о значимости данного образа в настоящее время, один из респондентов так сказал: «Тотем волка – он вообще присущ многим тюркским народам, татарам и другим, не только гагаузам. Обратите внимание на то, что на знамени этих народов нет волка, но они хотят, чтобы волк был. Многие из них даже вставили волка на флаг, но им не разрешили, потому что волк – символ атаки, символ силы, символ воли. Я не раз был в Турции на тюркских курултаях и один раз на Кипре (примерно, в 2006–2007 гг.). Это был единственный раз, когда над флагом Турции и Кипра был гагаузский флаг с волком – это наш национальный флаг. А флаг, который сейчас у Гагаузии (с 3 звездами – 3 районами Гагаузии) – это наш государственный флаг (имеется в виду государственный флаг автономии – Е. К.). Это два разных флага. Народ воспринял себя нацией именно с тем флагом (с изображением волка – Е. К.). На официальных мероприятиях используется наш государственный флаг, а там, на Кипре, организаторы конференции установили наш национальный флаг. Многие представители делегаций, прибывших из других стран, спрашивали, каким образом у нас на флаге изображен волк, и никто нам не запретил?! Я объяснял, что это наш национальный флаг, что с ним

мы создавали свое государство, но государственный флаг (АТО Гагаузия – Е. К.) у нас сейчас другой» [ПМА, Я.].

Анализируя причины отсутствия изображения волка на флагах других тюркских народов, один из респондентов сказал: «Наверное, они выбирали свою символику в других условиях, для которых этот символ был уже их прошлым, и потому не было необходимости акцента на нем» [ПМА, Т.Н.]. И в этом он абсолютно прав. На придание интеллигенцией тому или иному этнокультурному маркеру статуса национального символа огромное влияние оказывает конкретная общественно-политическая ситуация.

* * *

Археологические находки, обнаруженные на территории Средней и Центральной Азии, доказывают значимость образа волка и культа волка у тюркских народов. Об этом свидетельствуют предметы с его изображением, являвшиеся атрибутами власти и высокого происхождения, а также изображение волчьей головы на знамени. Ритуальное значение данных символов заключалось в приобретении священного покровительства духа волка.

Из приведенного в настоящей главе материала видно, что в наши дни образ волка широко используется в идеологических целях турецкой партией и другими тюркскими национальными движениями. Путем восстановления и культивирования тюркской традиции, в особенности древнетюркских верований, идет процесс формирования соответствующей идентичности на основе интегрирующей модели, включающей общетюркские мифологию, легендарное прошлое, праязык и теории происхождения. Различного рода научные и культурные мероприятия (курултаи и др.) объективно способствуют интеграции всех тюркоязычных этносов, независимо от их религиозной принадлежности. Символом тюркского единства по-прежнему является образ волка.

При этом отметим, что государственные символы таких тюркоязычных стран, как Турция, Азербайджан, Казахстан, Кыргызстан, Туркменистан, Узбекистан и др., не связаны с образом волка. Более того, данный образ не столь однозначно воспринимается среди самих тюркских народов.

1. ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ СИМВОЛЫ КАК МЕХАНИЗМ ПАМЯТИ КУЛЬТУРЫ И КАК МОЩНЫЙ РЕСУРС ЭТНИЧЕСКОЙ МОБИЛИЗАЦИИ

В настоящее время одной из наиболее значимых для каждого народа проблем является необходимость сохранения культурного наследия, в основе которого лежат живые традиции. Это в свою очередь выдвигает вопросы о выработке эффективных механизмов по возрождению национальных традиций и их трансляции. Актуальность данных проблем объясняется возросшим интересом к национальной истории, в которой важное место отводится этнокультурным символам. В связи с такой постановкой вопроса особое значение приобретают исследования, направленные на определение этнической самоидентификации национальных культур. Разрешение этих вопросов в конечном итоге способствует как росту национального самосознания, так и лучшему взаимопониманию между представителями различных народов, особенно в рамках полиэтничного общества.

В своей работе «Символ в культуре» Ю. М. Лотман обозначает возможность двух подходов к толкованию символа – рационального и иррационального. Оба эти подхода являются по сути своей семиотическими. «В одном случае **символ выступает как знак**, в другом – **как накопитель памяти культуры** (выделено нами – Е. К.)» [см.: Лотман, 2002]. Специфика такого подхода заключается в том, что символ накапливает значения, в которых когда-либо выступал, – пронизывая культуру по вертикали. Из одной исторической эпохи символ с присущим ему набором значений переходит в другую, где приобретает новые смысловые ассоциации и значения, не утратив прежних. *Символ выступает как механизм памяти культуры*: «как послание других культурных эпох (других культур), как напоминание о древних (вечных) основах культуры» [Лотман, 2002, с. 211]. В структуре символа, по Лотману, присутствует момент соединения разных знаковых систем семиосферы, охватывающей различные коды, языки,

культурные миры, направления и виды человеческой деятельности.

По мнению Ю. М. Лотмана, символ – не только мост от одного уровня бытия к другому, но некая точка соприкосновения между миром действительным и виртуальным, реальным и над-реальным, земным и высшим, кроме того, это мост, соединяющий эпохи. Суть семиотического аспекта толкования понятия символа состоит в следующем: у каждого искусства есть свой язык. Символы – знаки языков культуры – образуют семантическую сеть, посредством которой они несут суть вещи, от глубинных ее смыслов до сегодняшних значений [см.: Давыдова, 2006].

Историческая роль символов, считает Ю. М. Лотман, состоит в том, что «являясь важным механизмом памяти культуры, символы переносят тексты, сюжетные схемы и другие семиотические образования из одного пласта культуры в другой» [Лотман, 1992, с. 192]. Это одно из основных свойств символа. Символы очень редко принадлежат одному пласту культуры, чаще всего символ коррелирует с культурным контекстом. Все символы несут на себе отпечаток эпохи, творчества отдельных индивидов и даже характерные черты определенных произведений.

С. С. Аверинцев со своей стороны обращал внимание на то, что «смысловая культура символа многослойна и рассчитана на активную внутреннюю работу воспринимающего» [Аверинцев, 2006, с. 388]. Исследователь А. Ф. Лосев приводит описательную картину символа: «Символ вещи действительно есть ее смысл. Однако это такой смысл, который ее конструирует и модельно порождает. При этом невозможно останавливаться ни на том, что «1) Символ вещи есть ее отражение, ни на том, что символ вещи порождает самое вещь... 2) Символ вещи есть ее обобщение. 3) Символ вещи есть ее закон, но такой закон, который смысловым образом порождает вещи, оставляя нетронутой всю их эмпирическую конкретность. 4) Символ вещи есть закономерная упорядоченность вещи. 5) Символ вещи есть ее внутренне-внешнее выражение, но – оформленное согласно общему принципу ее конструирования. Символ вещи есть ее структура, но не уе-

диненная или изолированная, а заряженная конечным или бесконечным рядом соответствующих единичных проявлений этой структуры» [Лосев, 1995, с. 47-48].

Н. С. Валгина дает следующее определение символам: «Символ традиционный – устойчивый, одноплановый и однозначный художественный образ, закрепленный традицией употребления». Она выделяет три типа символов: «символы классические, символы национальные, символы библейские» [Валгина, 2003, с. 78].

Мировоззрение народа и человека отражается как в культуре, так и в языке. И в этом проявляются их общие признаки. «Культура есть язык, объединяющий общество» [Флоренский, 1930, с. 346]. «Язык – составная часть культуры, основной инструмент ее освоения, носитель специфических черт национальной ментальности». С другой стороны, «культура включена в язык, так как вся она смоделирована в тексте» [Губогло, 1998, с. 108].

Важно, что язык выполняет также этноконсолидирующую функцию, которая представляет собой непосредственный результат работы коллективного сознания и государственной языковой политики. Эта функция создается не столько применением языка, сколько отношением людей к языку, национально-культурной идеологией. Национально-специфическое сознание закрепляется в языке и становится социально наследуемым. В языке отражены изменения социальной структуры и социальной коммуникации, понятия ценностей и их переоценка, так как именно в языковом пространстве представлены взаимоотношения между реальными явлениями и их оценками. Языковая картина мира субъективна, она фиксирует осмысление мира конкретным этносом, включает в себя субъективные оценки, эстетические и нравственные категории, особенности мировосприятия. Национальный склад мышления отражен в национальном языке [Буряк, <http://www.teoria-practica.ru/-4-2011/culture/buryak.pdf>].

Говоря о формировании национальной символики, необходимо отметить, что в данном вопросе решающая роль принадлежит политической и творческой элите. Источниками националь-

ной символики являются представления элиты о месте народа в мире и о ценностях, которые он разделяет и которыми руководствуется в своей жизнедеятельности. При этом обязательно учитывается этническая составляющая – культурная и языковая.

Духовное наследие каждого этноса важно не только для сохранения национальной культуры, духовного пространства; оно обладает также общечеловеческой значимостью и ценностью. Одними из универсальных языков культуры, содержащими в себе глубинный пласт этнической памяти, архетипы мировосприятия народа, специфику ментальных особенностей, являются традиционный народный календарь и мифологические представления народа. Поэтому представляется важным рассмотрение вопроса о возникновении и бытовании тех или иных праздников и мифических образов с точки зрения их символической природы в контексте сакрального и обыденного, функций, а также культурно-исторического значения. Дошедшие к нам из прошлого мифические образы и символы являются своего рода концентрированным отражением этнической истории народа, духовности, символической моделью культурно-исторических связей и т. д.

В период всплеска этнического самосознания, а также в конкретных политических контекстах и взаимоотношениях при выборе символов национальная элита обращается к архаике в поиске своего культурного архетипа, чтобы подчеркнуть свою самобытность. При этом, как правило, акцент делается на символах, подчеркивающих культурные особенности и отличия, выполняющих своего рода роль определенного механизма, способствующего усилению этнического самосознания и являющегося мощным ресурсом мобилизации населения. Исходя из этого, можно говорить о том, что *национальные символы связывают политические реалии и этническую систему символов*. Вместе с тем, по мнению В. А. Шнирельмана, «люди склонны воздвигать культурные перегородки и культивировать культурную обособленность там, где наблюдаются отношения господства-подчинения и конфликт» [Шнирельман, 2003, с. 26].

Раскрывая для современных национальных элит содержание значений слов *символ* и *миф*, Н. С. Мухаметшина пишет: «Идеология как логически обоснованная доктрина, отражающая интересы нации-этноса или нации-государства, в большей или меньшей степени опирается на этнические ценности, символы, мифы. <...> В идеологии этнического национализма, а именно эта идеология имеет место быть на геополитическом пространстве бывшего СССР, этнические символы, мифы, ценности приобретают особое значение и звучание. *Символы*, а точнее – символика, то есть совокупность символов, изначально имели этнический характер. Символы обязательно подтверждаются мифом. *Под мифом* в данном контексте понимается объяснительное повествование, включающее элементы реальности и ментальные представления о них.

В современных урбанизированных обществах сфера проявления этнической символики является довольно ограниченной: геральдика, национальная классическая литература, история, отдельные элементы традиционной материальной культуры, ценностные автостереотипы. Этнические символы, помимо основной функции – удовлетворение тех или иных потребностей своих носителей, – являются маркерами, отличительными знаками. Повсеместно в ходе этнического ренессанса последнего времени можно наблюдать стремление возродить, (вос)создать этнические символы: гербы, флаги, памятники национальным героям, произведения национальных классиков и так далее, вплоть до популяризации игры на национальных музыкальных инструментах. Возрожденная символика предполагает возрождение мифов. Но мифов «осовремененных», отражающих менталитет современного индивида и общества. В этих новых мифах можно увидеть не только собственно этнические элементы, но и «следы» современной культуры, в том числе политические «мотивы» [Мухаметшина, 2004].

«Анализируя “сценарии” национальных движений, имевших место на постсоветском пространстве, можно увидеть не только одинаковые сюжеты, типичные способы их использования,

но и некоторые тенденции. Так, чем радикальнее цели и средства, предлагаемые политической и “символьной” элитами, тем активнее используются символы и мифы. <...> Объяснить такое повышенное внимание к мифам можно, если обратиться к функциональной стороне феномена. В обозначенной ситуации особое значение имеют такие *функции мифа*, как формирование коллективной идентичности и ее поддержание. Один из надежных способов – обращение с помощью мифов и символов к эмоциям. Реализация коллективной идентичности происходит через ценности и нормы. Так этническая символика и мифы включаются в *систему ценностей*» [Мухаметшина, 2004]. Таким образом, важное место в формировании национальной идеологии отводится этническим ценностям, символам и мифам.

2. ГАГАУЗСКИЕ ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ МАРКЕРЫ

(ВОЛК, КОНЬ, ПЕТУХ) ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ИХ ПРИВЛЕКАТЕЛЬНОСТИ

2.1. Об источниках национальной символики в связи с представлениями гагаузской творческой интеллигенции и политической элиты

Подробный анализ феномена мифа, а также мифологизированного сознания, мифа как культурного архетипа, роли мифологии в формировании национального и классового самосознания и другие аспекты содержатся в работах представителей различных социально-гуманитарных наук (З. Фрейд, К. Юнг, Э. Кассирер, М. Элиаде, Х. Леви-Стросс, А. Ф. Лосев, Е. М. Мелетинский, С. А. Токарев и др.). «Все исследователи признают значимость мифов не только для традиционных обществ, но и для современных рационализированных социальных систем. В частности, изучение роли политического мифа, националистического и этнического мифов подтверждает устойчивость мифологического мышления. Введенный К. Юнгом термин “архетип” стал емким обозначением отложенного в коллективном подсознании предшественствующего культурного опыта, из недр которого вновь и вновь

выходят мифологические образы и символы» [Ерасов, 1994, с. 172-173]. «Этнический национализм, обращаясь к этническим символам, мифам, активно включая их в современную систему ценностей, имеет возможность более активно воздействовать на аффективные состояния людей. Можно выразить эту мысль и несколько иначе: использование символов и мифов актуализирует эмоциональный и поведенческий уровни этнического самосознания. При этом когнитивный уровень не исключается, но апелляции к логике, осознанному восприятию отходят на второй план» [Мухаметшина, 2004].

Первым научным трудом, посвященным российским гербам, явилась книга А. Б. Лакиера «Русская геральдика», вышедшая в 1855 г. и уже к концу XIX в. ставшая библиографической редкостью. В своем исследовании автор пытался связать эволюцию этих гербов с историей государства и доказать их русские истоки и национальный характер [см. Аксёнов, 2006].

В последнее время в области, относящейся к геральдике, при изучении вопроса об использовании образов животных на гербах, флагах, эмблемах и т. д. зарубежными учеными широко применяется метод анкетного опроса (А. А. Аксёнов, О. М. Калиева, Г. Вилинбахов, А. А. Кононец и др.), в том числе путем использования интернет-ресурса, так называемый «Маркетинг города» [Панкрухин, <http://www.marketologi.ru/publikatsii/stati/marketing-goroda/>]. Так, в работе О. М. Калиевой проведена оценка эффективности восприятия эмблем города среди жителей г. Оренбурга посредством опроса в интернет-сети. Респондентам предлагалось ответить на ряд вопросов, таких как: Ассоциируется ли данная эмблема с городом? Какие эмоции вызывает у Вас представленная эмблема? и т. д. [Калиева, 2014].

С помощью геральдики то или иное сообщество выражает свою политическую и гражданскую позицию. Применяемый учеными метод анкетного опроса относится к группе количественных социологических методов. Он используется для выявления закономерностей существования геральдики на современном этапе и предполагает использование общественного мониторинга мнений по

различным вопросам геральдического функционирования. Этот метод особенно эффективен при выявлении мнений общественности по таким вопросам, как: соответствие герба города, автономии, государства настоящему времени; выявление значимости флага и т. д. Следует подчеркнуть, что «любой геральдический знак – это определенный текст, который имеет логику своего построения. Поэтому изъятие одной эмблемы и замена ее другой сравнимы с вмешательством в канву стихотворения [Вилинбахов, 2001, с. 6-7].

Отметим, что среди гагаузоведов по тематике этноисторических мифов у гагаузов, а также этнических мифов и символов опубликовано несколько научных статей доктором истории Д. Е. Никогло (подробнее см. Главу I). Уделяя этим вопросам особое внимание, она в своем докладе «Система этнических символов гагаузов», представленном на научной конференции (которая прошла в рамках VIII симпозиума по геральдике, посвященного гагаузской символике, 5 апреля 2012 г., г. Кишинев), подчеркнула важность проведения специального опроса среди гагаузской интеллигенции с целью выявления мнения ее представителей и их позиции по вопросу о гагаузской национальной символике.

Для того чтобы изучить вопрос об источниках гагаузской национальной символики, а также с целью выявления причин того, почему именно символ волка был взят в качестве основного для гагаузского национального знамени (1989–1994), мы провели опрос в форме углубленного интервью с рядом известных гагаузских политиков и общественных деятелей. (Отметим, что данный метод, при котором тематический опрос осуществляется не только у разных поколений респондентов, но и у представителей разных социальных групп, является основным при изучении различных областей традиционной духовной культуры гагаузов и используется во всех наших работах.) В данном разделе мы приводим отрывки из их ответов. Очевидно, что расширение будущими исследователями рамок опроса за счет включения в него представителей других областей гагаузской интеллигенции даст возможность углубить подходы к изучению данного вопроса и показать всю палитру мнений.

По вполне понятным причинам ссылки на эту группу респондентов делаются нами в усеченном виде без указания на населенный пункт их проживания, год рождения, иногда с неполными инициалами. В приложении «Список информаторов» они включены нами в перечень респондентов г. Комрата. Что касается точек зрения по данному вопросу гагаузской научной и творческой интеллигенции, то они представлены на основании опубликованных работ частично в данном разделе и частично в главе I, параграф 2 «Отражение вопроса о культе волка в исследованиях гагаузоведов».

Итак, если среди гагаузской творческой интеллигенции точки зрения о подходящем этнокультурном символе для включения в национальную геральдику разделились, то мнение представителей политической элиты оказалось более четким. Многие из них однозначно высказывались в пользу образа волка. При этом они частично основывались на мифологических легендах и преданиях, характеризующих устное наследие гагаузов, но в большей степени – на собственном видении места народа в мире, на необходимости приоритета тюркской этнокультурной составляющей. Поэтому недостающие звенья в мифологии и в народных представлениях были автоматически инкорпорированы ими из мифологий других тюркских народов. Данный вывод подтверждается тем, что даже у пожилых гагаузов образ волка, взятый элитой в качестве национального символа, уже не обладал положительной характеристикой. Представители политической элиты однозначно рассматривали это как результат трансформации: «Эволюция делает свое дело» [ПМА, Ф.М.]. При сохранении содержания обрядности «Волчьих праздников» (в основе которой лежит предохранительная магия), никто из гагаузов старшего поколения не мог припомнить мифов и легенд, рассказанных им их родителями, что видно из ответов респондентов.

«Я об этом празднике (“Волчий праздник” – Е. К.) знаю с детства, родители рассказывали, что есть такой праздник – *Жанавар йортусу*, что в этот день ничего нельзя делать, поскольку если что-то делать, то обязательно будут неприятности. С чем это свя-

зано, не могу сказать. Я помню, когда еще в школу ходил, мама говорила: *Sabaa yartmêriz bişe. Sabaa – Canavar yortusu* / “Завтра ничего не делаем. Завтра – Волчий праздник”. Когда говорили об этом празднике, родители использовали слово *canavar*, а в быту – *yabani*. Не припоминаю, чтобы они рассказывали мне какие-либо легенды о волке. Прежде я не слышал, чтобы гагаузы использовали слово *курт* в значении ‘волк’. О нем я узнал только тогда, когда поближе познакомился с турецким языком» [ПМА, Т.Н.].

«От родителей о “Волчьих праздниках” мне не доводилось слышать, может, потому, что я рано покинул родительский дом. Волка они называли *йабаны* или *жанавар*» [ПМА, Д.Н.].

Многие респонденты говорили о том, что легенд о волке от родителей они не слышали. Кто-то смутно помнит о «Волчьих праздниках», о которых что-то говорили им родители, сами соблюдавшие их.

«Мне родители ничего не рассказывали о волке. Особое отношение к волку у меня было внутри, но проявилось позже. Многие языческие праздники гагаузы и сейчас продолжают соблюдать» [ПМА, Я.В.].

Отсутствие традиционного источника информации (устный способ передачи преданий и легенд от старшего поколения младшему) было компенсировано путем индивидуального ознакомления с соответствующей литературой, особенно с содержащимися в Интернете многочисленными публикациями, посвященными древним мифам и этногенетическим легендам о волке, сохранившимся у ряда тюркских народов. Ввиду того, что гагаузы являются тюркоязычными, эти легенды и мифы воспринимались большинством гагаузской элиты как свои, поскольку они рассматривались как часть общетюркского наследия. Именно эта составляющая в значительной степени усиливала **притягательность образа волка, воспринимавшегося как важная часть этнокультурного кода гагаузов, как национальный символ.**

В результате в ряде популярных публикаций о гагаузах, представленных на различных интернет-сайтах, этногенетические легенды, связанные с волком, распространенные у ряда тюрк-

ских народов (о волчице, которая после опустошительного набега врагов нашла в лесу чудом уцелевшего маленького мальчика, ставшего родоначальником тюрков, выкормила его и потом родила ему 10 сыновей), механически причислены к гагаузской истории и мифологии [<http://www.vexillographia.ru/moldova/gagauzia.htm>]. Так была восполнена «недостающая» у гагаузов часть общетюркского мифологического наследия, в котором волк не только выступал как положительный образ, но и являлся мифическим прародителем народа.

Что касается гагаузской политической элиты, то ее выбор пал на легенду, в которой образ волка связывается, главным образом, с помощником и покровителем: «Я знаю легенду о том, что волк помог тюркскому племени выйти из болота и спас его. Я эту легенду воспринимаю как элемент того, что волк, спасший тюрка, спас и гагаузов, поскольку, наверное, наши предки тоже там были» [ПМА, Я.В.].

«В гагаузских народных традициях и обычаях волк – это животное священное. У гагаузов есть традиция “Волчьих праздников” – *Жанавар йортулары*. В зимнее время, примерно одну неделю, женщины не шили и не ткали, так как это могло разозлить священное животное, и мог пострадать скот. Кроме того, как я слышан, когда-то в древние времена наши предки – то ли огузы, то ли узы, то ли торки каким-то образом заблудились, и ночью волчий вой при луне вывел их из этого ущелья, из этого плена, так сказать. От родителей в детстве я не слышал легенд о волке, может быть, потому, что не интересовался этим. То, что волк является священным животным, я усматриваю именно в этой легенде, в которой говорится о том, что волк вывел предков гагаузов из ущелья, из плена на свободу. Это и вызывает к волку уважение. На нашем национальном знамени он с поднятой головой воет на луну. Это изображение есть на флагах ручной работы есть и на медалях. В массовом распространении на флагах его не было» [ПМА, Т.С.].

«Изображение волка есть на гагаузском национальном флаге потому, что у гагаузов менталитет такой. Мы относимся к волку

как к матери, потому что волк нас оберегает и помогает. Если бы было как к отцу, то тогда было бы более жесткое направление, а именно как к матери, потому что когда потерялись гагаузы, кто самый близкий человек, который поможет, подскажет, кто пожертвует собой – мать. Я не говорю, что отец собой не жертвует, но у нас так повелось, мы внутри почувствовали, что самый близкий человек – это мать» [ПМА, Д.Н.]

Таким образом, из высказываний этих и других респондентов, которые приведены ниже, видно, что гагаузская политическая элита наделяет образ волка функциями охранителя и помощника, а не родоначальника. И это представляется важным, поскольку в подобных легендах присутствует отношение к волку как к тотему, но нет восприятия волка как основателя племени, как предка. Что касается образа волка, то в высказываниях респондентов в основу была положена научная характеристика качеств этого животного, хищника, заслуживающего уважения, восхищения и подражания. Данный момент четко прослеживается в следующих ответах:

«Волк не агрессивен по сути, это животное, которое не оставляет в беде другого волка. В стае они всегда слушают друг друга. Поэтому об агрессивности волка можно говорить лишь в тех случаях, если ранить животное или зайти на его территорию» [ПМА, Я.В.]

За счет подчеркивания священного отношения гагаузов к волку убедительнее звучал тезис о том, что гагаузы – это кочевники-степняки: «Волк – сильный и выносливый хищник, но в то же время ему присущи такие качества, как забота о своей семье, о своем потомстве. Волк – плодовитый, выносливый, хитрый, расчетливый. Он символ мужества, бесстрашия. И вот этот образ кочевники-гагаузы всегда ассоциировали с собой, потому что гагаузы, являясь степняками, всегда были воинами и никогда не были рабами или крепостными. Они служили, их нанимали на службу охранять императора, они участвовали в военных походах. Это были воины-степняки, одинаково владевшие мечом и плугом и умело обращавшиеся с животными. Они были земледельцами, животноводами и искусными воинами-наездниками. Сочетание трех этих качеств было привлекательным для многих государей,

поскольку не всегда же воевали, были периоды и мирного затишья и перемирия. Тогда они все оставляли в стороне – меч, колчан, стрелы, лук – брались за плуг, пахали, сеяли, увеличивались в численности. Гагаузские семьи всегда были плодовитыми. Все гагаузские семьи были большими. И волк всегда заботится о своей семье – защищает ее, приносит ей еду. И вот этот образ чаще всего встречался в степи (медведя там не было). Это и наложило отпечаток на воинов-степняков, и не только на гагаузов. Если посмотреть на тюркский мир, волк присутствует у всего тюркского мира, начиная с орхонских письмен. Символ волка был у всех тюркских народов» [ПМА, Ф.М.].

«Волк умен, смел, вынослив. На охоте вожак умеет хорошо организовать свою стаю, где у каждого волка своя роль. Они наблюдательны, жертву выбирают. <...> Волк не агрессивен. Я много читал о нем. Он вызывает огромное уважение» [ПМА, Т.Н.].

В Интернете широко распространились четверостишие из поэмы неизвестного автора о степном волке, а также многочисленные высказывания, ярко характеризующие качества этого животного [<http://www.memoriam.ru/forum/viewtopic.php>; http://www.wolfnight.ru/forum/wolf_theme.php?theme=101&page=1; <http://www.babyblog.ru/user/webkoloskova/821475>; <http://www.odnoklassniki.ru/stikhiprov/topics?st.gpage=4>]:

ВОЛЧЬЕ ПРАВО – вечно быть первым...

ВОЛЧЬЯ ДОЛЯ – вечно сражаться...

ВОЛЧЬЯ СИЛА – стальные нервы...

ВОЛЧЬЯ ГОРДОСТЬ – никого не бояться...

ВОЛЧЬИ ЗАКОНЫ – стая едина...

ВОЛЧЬЯ ДОБЛЕСТЬ – до последнего драться...

ВОЛЧЬЯ СТАЯ – непобедима

ЕСЛИ ТЫ ВОЛК – НИКОГДА НЕ СДАВАЙСЯ.

Волк – слабее льва и тигра..., но волк в цирке не выступает...

Волк – сила и преданность, страсть и ярость, любовь и свобода...

Волки, загнанные в угол, дерутся отчаянно, унося с собой жизни опрометчивых охотников.

Несмотря на то, что у гагаузов имелись и другие значимые этнокультурные символы, связанные с определенными этапами их этнической истории, тем не менее, ответы представителей гагаузской политической элиты однозначно указывают на приоритет образа волка.

«Тотем – это образ животного, с которым связан народ. <...> **Меня привлекает волк потому, что это животное – одно из немногих, которое умирает с открытыми глазами (я это знаю из собственных наблюдений), это животное, которое смотрит смерти в глаза, это равносильно тому, что гагаузы тоже смотрят смерти в глаза, это ассоциация с теми животными, которые, несмотря на свою малочисленность, добиваются своего, это тот характер, который есть у гагаузов.** Тотем волка, он вообще присущ многим тюркским народам, татарам и другим, не только гагаузам [ПМА, Я.В.]»

Таким образом, уважение к волку и почитание его вполне отчетливо сочетается с перенесением на себя и на весь гагаузский народ таких его качеств, как, например, смелость, способность отстаивать свое, умение выживать в любой ситуации и т. д. В результате этот образ отождествляется с качествами, заложенными в самих гагаузах.

«У меня такое почтительное отношение к волку из-за того, что я читал о нем и анализировал прочитанное. С этим хищником я связываю те знания, которыми обладаю, именно этим и объясняется такое почитание волка. У гагаузов с образом волка очень много общего, родственного. Гагаузы очень заботливые. Многие русские женщины мечтают выйти замуж за гагауза... Гагауз все в дом несет. Так и волк, когда рождается потомство, он обеспечивает свою семью. С самого начала родители учат волчат охотиться и постепенно, плавно вводят их в жизнь. Да и потом, когда волчата вырастают, они все равно остаются в стае, как в семье» [ПМА, Ф.М.]»

«В 90-е гг. многие спортсмены вернулись домой и стали работать тренерами, а часть ушла в криминал, так как не было стипендий и т. д. Я и все мои друзья перешли на тренерскую работу.»

Вернувшись домой, мы почувствовали, что нашим государством правило не государство, а какие-то внутренние структуры. И в тот момент волк тоже стал нам близок; именно волк – потому что мы стали волками-одиночками, мы оберегали все, что мы делали. Мы создали частный спортивный клуб, у него было и коммерческое направление, были открыты пекарни и магазины. Мы платили налоги и не вмешивались в другие коммерческие организации, но мы оберегали свое от «авторитетов», криминала, которые обложили данью коммерческие предприятия. Некоторые воспринимали спортсменов жесткими, бойцами, как бы бандитами, но мы не были бандитами, мы защищали свое» [ПМА, Д.Н.].

Следует отметить, что наряду с волком, в качестве этнокультурных маркеров, подкрепленных традиционной обрядностью и историческим прошлым, выступают конь и петух. Вполне обоснованно можно говорить о довольно высоком **статусе образа петуха как этнокультурного маркера**, «прописанного» в этнической истории гагаузов, поскольку он был изображен на знамени средневекового государства – Добруджанского деспотства, соотносимого современными учеными со средневековым гагаузским государством. В силу сложившихся исторических условий на Балканах в период османского завоевания данный образ приобрел особое значение и в традиционной календарной обрядности.

Видимо, в результате влияния части гагаузской творческой интеллигенции при «утверждении» национальных символов первый флаг Гагаузской Республики (1990–1994) получился компромиссным. В центре голубого полотнища (традиционный цвет у тюрков) была изображена голова волка, а по периметру – белые петухи [Гагаузская Республика, 2010]. Прежде он являлся флагом движения «Гагауз халкы» («Гагаузский народ») и впервые был поднят 29 октября 1989 г. на несанкционированном митинге в г. Комрате. Одним из авторов первого гагаузского флага (*байрак*) был гагаузский художник, член Союза художников СССР – Петр Влах (умер 20 января 2012), стоявший у истоков создания гага-

узской государственности [kr.md. <http://www.lasius.narod.ru/died2012-1.htm>]. Благодаря сочетанию на флаге двух зооморфных символов – волка и петуха удалось символически отразить основу этнической идентичности гагаузов – тюркоязычные и православные.

В связи с исторической и культурной «легитимностью» у гагаузов этих образов, интересно было рассмотреть отношение респондентов к ним в настоящее время, то есть по прошествии более двух десятилетий после их появления. Относительно образа петуха, который был наделен у гагаузов Балканского полуострова чертами этнокультурного символа, информаторы уточняли: «Петух на знамени – это символ, возникший на Балканах, когда на воротах делали крест кровью зарезанного петуха, и так, якобы, некоторые дети были спасены от турок». По мнению респондента, балканские гагаузы в знак этого водрузили петуха на свое знамя. Сравнивая образы волка и петуха, он добавил: «Я бы не сказал, что петух – это безобидное животное. Петух – это птица, которая может защищать свою территорию; обращаю внимание на то, что он обеими лапами и клювом ищет пищу, но не обязательно для себя. В этом образе есть свои качества, которые можно уважать. Не могу сказать, почему наши предки, которые ушли с той территории, не сохранили этот флаг с петухом. Да, у предков гагаузов были и другие символы, но сегодня ведь уже другое время, и каждый временной предел предполагает, что кто-то живущий в это время должен выбрать. Мне близок волк, и я выбрал волка...» [ПМА, Я.В.]

«Петух – это смелая птица, это символ на знамени предков гагаузов, когда они жили на территориях, принадлежавших Византии. У римлян и, особенно, у греков петух – значимый символ, тем более что он связывается с христианством. Но при выборе национальной символики нельзя не учитывать то, что в настоящее время символ петуха трансформировался и приобрел иное содержание. Он несет в себе негативный оттенок (тюремный жаргон). Поэтому он не может быть использован в качестве современного символа на гагаузском национальном знамени. А петухи на флаге – это дань истории, памяти» [ПМА, Т.Н.]

Возможно, именно приведенные историографические данные, «прописывающие» образ петуха в этнокультурной истории гагаузов, а также распространенность традиции изображения петуха в сельском декоративно-прикладном искусстве (популярный мотив вышивок свадебных полотенец) и в изобразительном искусстве (на картинах), дали основание авторам-создателям гагаузского национального флага отнести к данному образу как к значимому этнокультурному символу. В результате на голубом полотнище была изображена голова волка, а по краям флага запечатлены маленькие белые петухи. В представлениях гагаузов петух – символ бдительности и справедливости [Сведения о гагаузах., <http://www.balkaria.info/library/g/gullu/lexicon03.htm>].

Многие респонденты подчеркивали положительные качества петуха, в том числе отмечали его благородство и великодушие, которое заключается в том, что найденную еду он сначала предлагает курам и только потом съедает сам. Кроме того, в традиционной культуре сохраняется древнее толкование образа петуха, воспринимающегося как символ апотропеической и умиловительной жертвы, а также как символ солнца, плодородия, мужского начала и т. д. Однако в народе характеристика некоторых свойств петуха имеет отрицательную семантику, что отражается в распространенном среди гагаузов выражении – *horoz akili* (букв. «ум петуха»), что значит 'глупый, пустой, легкомысленный' [ГРРС, с. 315].

Воинственность петуха, скорее, воспринимается как задиристость, ребячество, что, видимо, стало веской аргументацией в пользу изъятия этого символа с национального флага: «Я думаю, что петух – это воинственность в несколько детском понимании, своего рода “попетушиться”. А волк – это и благородство, и мощь, и грация. Там все, в том числе и страх перед ним. Все это ставит значение данного символа намного выше» [ПМА, Т.С.].

Часть представителей гагаузской политической элиты относительно вопроса о возможной представленности петуха в каче-

стве этнокультурного символа в геральдике была более категоричной:

«Петух рано или поздно оказывается на столе у хозяина. Говоря образно, гагаузский народ не хочет когда-нибудь оказаться на столе у хозяина или в кастрюле с супом!» [ПМА, Ф.М.].

«У нас в народе к петухам другое отношение. Волк близок гагаузам, так как гагаузы сами по себе не просто домашние петухи, гагаузы – это волки. Вы вспомните, когда Гагаузия образовалась, ее защищали все от мала до самых старших, все были на баррикадах, никто не боялся, что на нас идет тысяча ополченцев, что будут убивать, никто не убежал, наоборот, все стояли и дежурили по сменам. Поэтому волк более близок нам, и мы даже где-то можем назвать себя маленькими хищниками, потому что мы своего не отдадим, а будем защищать. Образ волка на знамени символизирует гагаузов. Как можно туда вставить петуха, чтобы вся Гагаузия смеялась? Это же караул!» [ПМА, Д.Н.].

Из данных высказываний видно, что, несмотря на историческую преемственность, образ петуха не представлялся символом, отражавшим национальный дух гагаузов, и не соответствовал конкретным историческим условиям становления гагаузской государственности, поскольку не выполнял функцию этнического мобилизатора. Именно поэтому этот образ позже был снят со знамени Гагаузской Республики (непризнанной).

Другим **значимым этнокультурным маркером является символ коня**, культ которого ярко проявляется как в народно-религиозных представлениях гагаузов, так и в календарной обрядности. Образ коня тесно связан с протоболгарским и тюркским наследием в целом, и потому вполне обоснованно рассматривать его в качестве претендента на этнокультурный символ гагаузов. Этому способствует его особое место в хозяйственно-культурной деятельности гагаузов, а также неразрывная связь с историей и традициями тюркских народов (атрибут кочевника – конь). Использование образа коня наблюдается, например, в геральдике Туркменистана (как отмечалось, ахалтекинский конь представлен на гербе).

Гагаузы традиционно занимались коневодством, о чем свидетельствует богатая терминология, отражающая данную область хозяйственной деятельности. К лошадям они относятся с особым трепетом. Народные воззрения гагаузов отражают следы священного отношения к этому виду животных. Традиция проведения скачек, сохранившаяся до настоящего времени, является составной частью гагаузских национальных праздников и т. д. Тем не менее, этот образ в качестве этнокультурного символа для национальной геральдики гагаузской интеллигенцией даже не рассматривался. Более того, его отвергли практически все респонденты. Как можно видеть из ответов, они исходили не из значимости образа того или иного животного в хозяйственной деятельности гагаузов, а из их роли и качеств как этнических мобилизаторов.

«Лошадь – трудяга, но она рано или поздно становится мясом на столе или превращается в колбасу. Волк – воин, он умный, нацеленный на сохранение и приумножение своего потомства. Да, он – хищник, но он свободен, он не раб, а сам хозяин своей судьбы. Лошадь – это важный атрибут воина-степняка. Но что лошадь, что петух, что баран – они рано или поздно оказываются в чане. А волк никогда не попадает в чан. “Свобода” – это такое сладкое слово. Волк всегда свободен. Гагаузы всегда были свободны, и это их роднит с волком. Это стержневое слово» [ПМА, Ф.М.].

Схожие аргументы звучат в емком ответе другого респондента: «Я предложил волка потому, что гагаузы на тот момент не имели государственности, но всей своей жизнью или жизненным путем доказали свою способность выжить в трудные времена и не стать агрессивными, не взять ружье, не идти стрелять. У гагаузов есть три основных качества: землепашец, воин и скотовод – они соединились вместе. Есть способность понимать других, но есть способность заставлять других понимать себя. Это больше присуще волку. Лошадь – это животное, которое всегда работает на хозяина. Гагаузы никогда не были рабами. Разве вы видели даже сегодня, чтобы гагауз был нищим и попрошайничал? Гагауз никогда в своей жизни не был рабом. Равным среди равных он

мог быть, а рабом не был, зачем жить?! По-разному отношения складывались и с турками. Известна легенда о девушках-гагаузках, которые бросились с крепости в море, чтобы не достаться туркам. Тот дух, который сопровождает гагаузов, это их личные качества и влияние тех исторических условий, в которых они жили. Все это позволило вобрать в себя то, кого мы сейчас собой представляем, – человека/народ, способного быть рядом с другими, но не быть рабом» [ПМА, Я.В.].

Из ответа следующего респондента видно, что не только традиционная обрядность, а *«прописанность» праздника в народном календаре оказали влияние на представления гагаузов о мифологической значимости того или иного животного в культуре гагаузов, на их менталитет и на предпочтения тех или иных зооморфных символов в качестве национальных*. На вопрос о том, почему гагаузы взяли для национального знамени образ волка, а не коня, тем более что у них был развит культ коня, ответ был дан следующий: *«У гагаузов есть такой день, который называется *Жанавар йортусу* / “Волчий праздник”, но у них нет отдельного праздника “День коня”». На высказанное нами уточнение о том, что у гагаузов есть праздник в честь коня и всадника, когда их чествуют, устраивают скачки, респондент ответил: «Да, но это День Св. Федора, а не праздник в честь коня. В этот день традиционно проводились скачки, но это просто День Федора. Я нигде не читал, ни в одном документе, что у гагаузов есть праздник под названием “День коня”» [ПМА, С.Н.].*

В связи с этим отметим, что, действительно, в гагаузском календаре именно по отношению к упомянутому празднику используются только церковные названия – День Св. Федора или Тодорова суббота (*Ay Todur* – Вулк., Конг., Котл., Чешм., Дж., Том.; *Ay Todur günü*, *Ay Todur cumertesi* – Вулк.; *Todur günü* – Конг.) [Квилинкова, 2002а, с. 64; Сорочану, 2006, с. 161-162] и не зафиксированы народные названия, как это обычно имеет место. К этому добавим, что в гагаузском народном календаре есть отдельный праздник, правда уже позабытый, в честь волков, который так и называется – *Ёкюзлерин гюню* / “День волков” – 2/15 января; со-

гласно церковному календарю, это день Св. Сильвестра). В дополнение к данному вопросу отметим, что, к примеру, у болгар первая суббота Великого поста («Тодорова суббота») не только отмечалась как праздник лошадей, но и называется в народе *Конски великден* / «Конская пасха».

Относительно представленности коня в гербе г. Комрата одним из респондентов был дан следующий ответ: «У Комрата символ лошадь, Гагаузия выбрала волка. Я Вам скажу, что лошадь на гербе Комрата не из-за того, что мы ее выбирали, это была легенда, что здесь, в степях Буджака были скачки, когда проезжали тюркские племена, и выиграла черная лошадь. Это осталось от легенды. Что же касается волка, наверняка данный образ Гагаузии ближе, и этим объясняется то, что он есть у нас, на нашем первом флаге» [ПМА, Д.Н.].

Чтобы зооморфный образ стал национальным символом, недостаточно оказалось того, что он имеет большую значимость в хозяйственной деятельности и в народном календаре. ***Образ коня и петуха у гагаузов Молдовы не был подкреплён легендами, раскрывающими их сакральность. Нужен был символ, призывающий к единству, сплочению и вызывающий уважение, почтение, преклонение и желание подражать ему, и таковым являлся только образ волка.***

«Лошадь и баран – эти фигуры являлись средством для достижения цели гагаузов. Наши предки – это кочевые племена, которые из Средней Азии прошли длинный путь, и все время рядом с ними были лошади, на которых они кочевали, овцы, из которых они делали *кавурму*, чтобы выжить. Все эти символы были рядом с ними, но все они не являлись чем-то таким, чему гагаузы хотели бы подражать. Характер же формировался и сформировался под влиянием другого образа» [ПМА, Я.В.].

Обозначая вопрос о влиянии символов на менталитет народа, отметим, что при сходстве традиционной культуры у гагаузов и болгар, при наличии «Волчьих праздников» с аналогичными тотемистическими отголосками и т. д. (по некоторым элементам

культ волка у болгар сохранился даже в несколько более архаичной форме, что проявляется, например, в использовании частей тела волка в народной медицине и др.) и даже при том, что в болгарский этнос вошел тюркский компонент (Аспаруховы болгары), тем не менее, болгары не выбрали бы образ волка в качестве этнокультурного и тем более национального символа, поскольку у них для этого нет важной составляющей – нет связи с тюркской языковой общностью.

Анализ содержания календарной обрядности свидетельствует о том, что конь в народных воззрениях выступал в большей степени как хтоническое животное, сохранявшее тесную связь с потусторонним миром. А волк, согласно легендам, был связан с верхним божеством – богом Неба, что предопределяло их разный статус. Более того, в исследованиях некоторых ученых-гагаузоведов конь трактуется как символ славянизма. И то, что он был священным животным у протоболгар, не могло повлиять на изменение приоритета символики, так как основная часть гагаузоведов выводит происхождение гагаузов из таких тюркских компонентов, как печенеги, узы, куманы (половцы), исключая из процесса этногенеза протоболгарский компонент. Образ же петуха (как и коня), в тех исторических условиях, когда нужно было собрать в кулак всю людскую энергию, чтобы защищать и отстаивать Гагаузскую Республику, оказался неактуальным для национальной символики.

Выбор национальных символов, являющийся частью процесса конструирования политической и творческой элитой национальной символики, зависит от конкретных исторических условий и событий, которые не только вызывают необходимость их появления, но и требуют от них осуществления определенных функций. Жизнеспособными являются те этнические символы, которые не просто подкрепляются отдаленными мифами, а тесно связаны с этнокультурной составляющей и могут в случае необходимости выступить в качестве этнического мобилизатора.

2.2. Зооморфные символы в эмблематике этнокультурных и других организаций

В настоящее время можно говорить о том, что волк является утвердившимся у гагаузов национальным символом, который в первую очередь связан с борьбой за Гагаузскую Республику. Следствием его признания является то, что он широко представлен на эмблемах различных гагаузских этнокультурных движений, обществ и т.д., например, у *Союза гагаузов Приднестровья* – «*Birlik*» («Единство»). Данное общество было создано в апреле 2010 г. [<http://gagauz-pmr.ru/>; newspmr.com/category/novosti-pmr/obshhestvo/page/12]. Учитывая нестабильное положение в Приднестровье и сложности взаимоотношений с Кишиневом, вполне объяснимо, что был взят именно волк как более решительный символ. Данная эмблема в целом в своей идее напоминает герб Гагаузии, в центре которого вместо солнца помещено изображение волка (нет трех звезд и т.д.).



Гагаузская община Республики Молдова, созданная в 2008 г., возглавляемая Н. П. Терзи, в определенном смысле продолжила дело тех общественных гагаузских организаций, которые действовали в Кишиневе, начиная с 90-х гг. (общество «Кардашлык», Общество гагаузских женщин, Общество ученых-гагаузов

COMUNITATEA
GAGAUZILOR din REPUBLICA
MOLDOVA

MD-2009, mun. Chişinău,
str. A. Mateevici, nr. 109/1
tel.: (373 22) 24-30-35
tel./fax: (373 22) 40-49-42
mob.: 069999966
e-mail:
gagauziancommunity@rambler.ru



MOLDOVA
RESPUBLİKASININ
GAGAUZ TOPLULUU

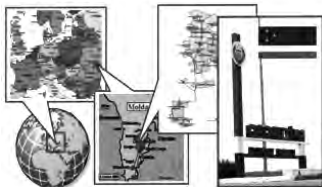
MD-2009, mun. Chişinăv,
A. Mateevic sok, 109/1
tel.: (373 22) 24-30-35
tel./fax: (373 22) 40-49-42
mob.: 069999966
e-mail:
gagauziancommunity@rambler.ru

и др.) [<http://edingagauz.com/content/view/3342/143/>]. Как общественное движение, Гагаузская община Республики Молдова сумела объединить гагаузскую интеллигенцию и общественность во многом благодаря тому, что она была организована по этническому принципу, но при этом включала в себя представителей различных групп и социальных слоев. Основную работу она ведет именно в Кишиневе, где сконцентрирована образованная и прогрессивная прослойка гагаузского этноса. Отметим, что на официальных бланках этой этнокультурной организации в качестве народного орнамента взято изображение петухов, напоминающих тех, что были на знамени Гагаузской Республики. Это можно рассматривать как некую историческую преемственность, в определенной степени как дань памяти.

В связи с тем, что образ петуха четко связывается с христианством, его включение в эмблематику данной организации можно трактовать как стремление подчеркнуть принадлежность гагаузов к православию, что немаловажно, поскольку население Республики Молдова является православным. В известной степени в этом можно увидеть и как некий отход от образа волка, воспринимающегося как символ агрессивности и бескомпромиссности. Столь продуманное решение, видимо, объясняется изменившимися историческими условиями, когда требовалось умение находить взаимопонимание с государственными организациями, представителями мажоритарного этноса и национальных меньшинств.

Интересно отметить, что в эмблеме общественной организации «*Союз гагаузов Украины*», созданной в Украине 5 апреля 2007 г., отсутствует как символ волка, так и петуха. Она выдержана в традициях украинской символики и желто-голубой цветовой гаммы [<http://edingagauz.com/content/view/2449/134/>].





В эмблематике созданной в России региональной общественной организации – *Союз Гагаузов* (г. Москва), также отсутствуют какие-либо зооморфные символы [<http://soiuzgagauzov.ru/>].

Считаем необходимым остановиться на истории создания в 90-е гг. одного из профессионально-спортивных клубов в Гагаузии, ввиду того, что его название «*Boz kurt*» связано с именем волка. При этом отметим, что гагаузы не называют волка словом *курт*. Однако именно за счет использования учредителями указанной организации в названии этого термина рамки данного спортивного заведения существенно расширились, поскольку оно было понятно в тюркском мире.

«Слово “курт” в значении “волк” гагаузам неизвестно. Я разговаривал со многими людьми, в том числе со старожилками. Они говорили мне, что это не гагаузское слово, что оно имеет не гагаузское происхождение» [ПМА, С.Н.]. В том, что появился спортивный клуб с нехарактерным для гагаузов названием – «*Boz kurt*», респондент не видел ничего плохого: «*Boz kurt* – это не чисто гагаузское слово, его переняли оттуда, из Турции. Я нигде ни в одной семье не слышал этого слова в таком значении. Кроме того необходимо понимать, что на протяжении длительного времени гагаузский язык не развивался; он сохранялся, его использовали в семье и передавали из поколения в поколение. Все эти годы не было ни школ с изучением гагаузского языка, ни науки. У нас и диалекты разные. В России много диалектов, но там страна большая, и это понятно. А Гагаузия маленькая, здесь сохранились диалекты, так как гагаузский язык развивался только в семьях. Поэтому необходимо было возрождение гагаузского языка, и каждый откуда мог, оттуда и брал» [ПМА, С.Н.].

Этот клуб сумел собрать талантливых ребят, и очень скоро он стал известен в спортивном мире, потому что его воспитанники завоевывали призовые места на международных соревнованиях практически во всех весовых категориях [Этапы становления и закалки, www.enigagauziya.md/index.php?option=com].

Таким образом, данное заведение с символичным для гагаузов названием стало своего рода визитной карточкой гагаузов в спортивном мире. Поэтому для нас было важным услышать мнение и аргументы Н. Х. Дудогло, одного из представителей гагаузской политической элиты, решившего взять данный символ для названия созданного им детища и использовать для этого такое звучное для тюркского мира слово и образ, как «*Boz kurt*». В первую очередь мы уточнили, с чем связан этот выбор, использовали ли его родители данное слово для обозначения волка: «Нет, родители называли волка только *йабаны* и *жанавар*. Своему спортивному клубу мы дали название “*Boz kurt*”. Это слово турецкое, и мы его взяли из справочника. Выбор такого названия объясняется тем, что мы хотели быть понятыми как в Турции, так и в других тюркских странах, поскольку там слова *йабаны* не знают, у них оно не используется» [ПМА].

На решение об использовании образа волка в названии, а также на отношение к этому животному в немалой степени повлияли гагаузская легенда о Хромом волке, традиция соблюдения гагаузами «Волчьих праздников» и одна произошедшая в жизни респондента история: «В 90-е гг., когда Союз развалился, многие спортсмены вернулись домой и занялись тренерской работой, а часть из них, и это не секрет, ушла в криминал. Первый созданный спортивный клуб назывался “Ватан”. Было тяжело удержать все это за счет спонсоров, и мы поехали в Россию на лесоповал (на заработки). Там у нас (с друзьями) и возникла идея назвать клуб “*Boz kurt*”. Мы работали на лесоповале, на делянках, которые покупали в лесхозе, и жили в лесу. И один раз зимой был предвестник, мы и не ожидали, но именно в этот день у нас случилась большая проблема. Наша делянка состояла из 4–5 домиков. Утром близко к домам подошел волк, он так выл, что напугал

всех. Многие из работников отказались выйти в этот день в лес, боясь волков, которые там могут быть, но мы настояли, и гагаузы вышли в лес и работали в тот день. И именно в тот день произошло несчастье: упало дерево и сломало парню руку. И сам я чуть не погиб. Это была чистая случайность. Так бывает, что когда в лесу рубят деревья, то они, падая, цепляются верхушками за другие деревья и потом падают все в разные стороны. На меня упало дерево и чуть не убило, лишь прикрыло верхушкой. Я тогда отделался легким испугом, но после этого мы стали верить в приметы. По древней легенде, волк вывел тюркские племена, когда они потерялись. Подобный момент произошел и у нас. Волк, наш родной, он пришел нас предупредить, а мы не поняли почему. Конечно, мы сейчас себя накручиваем, но так было – утром волк выл, и я чуть не погиб. Он нас пытался испугать, чтобы мы не пошли в лес, а мы все-таки не послушались и пошли. В результате парень получил травму, а меня чуть не убило. Два года мы там проработали (1994–1996) и затем решили вернуться домой, создать спортивный клуб и назвать его “*Boz kurt*”. Назвали так, чтобы Боз курт берег наших спортсменов и помогал им. И скажу, что именно в нашем клубе за короткое время были очень серьезные успехи, появились первые чемпионы мира и Европы. Был создан и частный спортивный интернат. И в настоящее время “*Boz kurt*” существует, но уже не в той форме, что раньше; на соревнования иногда едут только старшие воспитанники. Выполнение тех целей, что ставились раньше, сейчас взял на себя лицей-интернат» [ПМА]. В 2001 г. на базе спортклуба “*Boz kurt*” в Гагаузии был основан государственный региональный спортлицей-интернат [http://info.gagauzia.ru/news/rebjata_okonchivshie_sportlicej_stanovjatsja_dostojnymi_ljudmi/2009-09-15-85].

Вместе с тем гагаузская политическая элита обращала особое внимание на разное восприятие этого образа у гагаузов и турок, подчеркивая, что «у гагаузов не было политических направлений, использовавших изображение волка, а в Турции такая партия есть»:

«У нас и у турок разное отношение к волку. Мы его почитаем и уважаем, в России с ним столкнулись и «Боз курт» хорошо развивался под покровительством данного символа. Его эмблемой является изображение смотрящего на луну волка. Это название закрепилось за нами и принесло нам удачу». На вопрос о турецком влиянии на выбор ими данного названия для клуба респондент ответил отрицательно: «Хотя мы встречались с боскуртовским турецкими партиями, но они переводятся по-другому (их аббревиатура – МНР¹) и у них совершенно другая идеология, совсем иное направление, у нас же совершенно другое. Мы относились к волку с других позиций. У них старое турецкое направление, и главная задача партии – объединительная; она не считает, что религия может препятствовать объединению тюркских народов. Она объединяет все тюркские народы, независимо от религии – идея Великой Турции. У них цель объединительная, у нас же цели совершенно другие. Мы волка видим по-другому. Наша Гагаузия маленькая и для гагаузов сегодня главное – это сплочение, это вера. И то, что спортивный клуб назван «Боз курт» объясняется тем, что данное животное всегда особо почиталось гагаузами и тюркскими народами, так как это животное нас оберегало и помогало, а у турок символ волка выступает в качестве объединительного для всех тюркских народов» [ПМА, Д.Н.].

Отметим, что если при выборе молдавскими командами логотипа или талисмана с изображением волка (о котором мы писали в главе VI) возникали вопросы, то использование гагаузами данного символа на вымпелах, сувенирах, флажках, флагах, на обложках книг и др. не вызывало вопросов. «В Молдавии все понимали, что гагаузам ближе образ волка, и гагаузы использовали этот образ, в том числе в названии спортивного клуба» [ПМА, Д.Н.].

Изображение волка (как часть гагаузской национальной символики) представлено на эмблеме с. Копчак (Гагаузия), а также

¹ МНР – Партия Националистического движения Турции.

на эмблеме одного из охранных предприятий Республики Молдова, созданного более 15 лет назад (то есть в конце 90-х гг.) и возглавляемого гагаузом Н. П. Терзи. Со слов его руководителя, «этот символ (волк) более всего отвечает функциям данной организации» [ПМА].



В настоящее время образ волка, в качестве легко узнаваемого гагаузского символа, широко используется в Интернете на неофициальных гагаузских сайтах и т. д. (как своего рода эмблема-символ).



<http://www.gagauzia.md/newsview.php?l=ru&idc=390&id=2013>

[<http://websiteleri.gagauzia.ru/>]

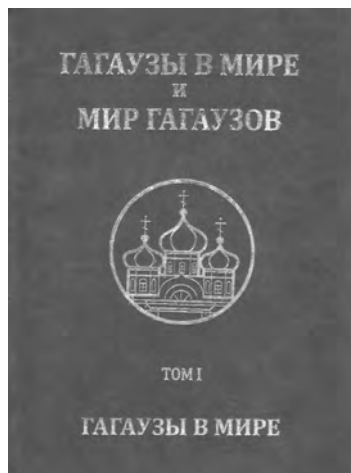
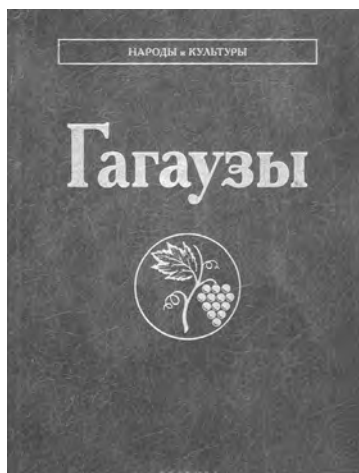
[<http://www.nbm.md/news/main/gagagagtya/default.aspx>]

В брошюре Д. Узуна «Gagauz Yeri» (Дорожная карта) (Комрат, 2009) на обложку помещен герб с изображением волка.

В заключение вопроса о приоритете символики в той или иной области отметим, что если образ волка не использовался в логотипе гагаузскими политическими партиями и движениями, то конь (аналогичный тому, что на гербе Комрата) фигурировал в эмблеме нового общественного объединения – «Новая Гагаузия» (*Ени Гагаузия*) [<http://www.nbm.md/news/main/gagagagtya/default.aspx>] <http://ato-gagauzia.narod.ru/gagauz.htm>].

Гагаузская научная элита более сдержанна в выборе символики, используемой на обложках книг. На недавно опубликованном в серии «Народы и культуры» научном издании «Гагаузы» в качестве символа выбрана виноградная лоза, как и на аналогичном томе «Молдаване», вышедшем годом ранее.

Таким образом, автор идеи, наш соотечественник профессор М. Н. Губогло, хотел, по-видимому, подчеркнуть общность гагаузов с молдаванами, их включенность в молдавское этнокультурное пространство, не акцентируя внимание на имеющихся этноспецифических особенностях. На вышедшем вслед за этими томами двухтомном издании «Гагаузы в мире и Мир гагаузов» в качестве эмблемы для книги опять же был взят объединяющий символ, подчеркивающий значимость для гагаузов православной идентичности, – изображение Комратского кафедрального собора.



3. СИМВОЛ ВОЛКА В ГАГАУЗСКОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ ГЕРАЛЬДИКЕ: ЗА И ПРОТИВ

3.1. Изображение волка на национальном флаге Гагаузской Республики

Почти с самого начала борьбы гагаузов за свою государственность – Гагаузскую автономию – в качестве основного символа для национального флага было взято изображение волка. **Особый акцент на образе волка в известной степени связан с его сакральной «отмеченностью» в народном календаре, фольклоре и традиционных воззрениях** («Волчьи праздники», легенда о Хромом волке и др.), что свидетельствует об особом значении этого образа в народных представлениях гагаузов. Косвенные данные говорят о том, что в прошлом у гагаузов было запрещено убивать это животное. Так, строго установленную форму, закрепленную в традиционной обрядности, имела борьба с этим хищником, наносившим урон хозяйству человека. На волков устраивали верховую охоту, но при этом их не убивали, а загоняли до смерти. Данная установка отражает своего рода табу на уничтожение этого животного, что свидетельствует о наличии у народа тотемических воззрений. В таком же ключе можно рассматривать и запрет дотрагиваться до языка волка (по-видимому, в связи с тем, что волк выступал в народных воззрениях как прорицатель), а также добрую примету, связанную с этим животным: считалось, что встретиться с волком по дороге на поле перед началом посева – к добру.

Вместе с тем отметим, что в дошедшей до нас гагаузской традиции, сохраняющейся у представителей старшего поколения, волк, прежде всего, – опасный хищник, что, несомненно, является следствием трансформации этого образа.

На выбор национальной символики в немалой степени оказали влияние трудности, возникшие на пути приобретения гагаузами своей государственности, потребовавшие от гагаузских лидеров утверждения такого этнокультурного символа, который

способен осуществлять мобилизаторскую функцию – сплотить всех гагаузов под этим знаменем, собрать воедино всю энергию, чтобы отстаивать право на самоопределение. Наиболее подходящим для этого образом, способным позвать народ на борьбу и заставить других уважать себя, был волк, животное, немногочисленные сведения о сакральности которого хранили в себе гагаузский народный календарь и древняя легенда. Как можно видеть из ответов респондентов, это животное наделялось именно теми качествами, которые в тот период оказались наиболее востребованными: мужество, отвага, решимость и т. д.

«Символ на знамени не должен просто изображать животное, которое потом принесут в жертву. Он должен призывать к чему-то. Символ волка это делал» [ПМА, Т.Н.].

Краткие сведения об этом историческом периоде позволяют рассмотреть и понять значимость и актуальность данного символа для гагаузской политической элиты и для гагаузского народа в целом.

В конце 80-х гг. XX в. в республиках бывшего Советского Союза активизировалась национальная интеллигенция, озабоченная стремительно протекавшим процессом утраты родного языка и национальной культуры. В гагаузской среде, особенно среди интеллигенции, шел процесс этнической мобилизации, начало которому было положено созданием в марте 1988 г. дискуссионного клуба «Гагауз халкы». Возглавил его художник Дмитрий Савастин. Дискуссии о судьбах языка и культуры вскоре перетекли в политические требования. Позже подобные дискуссионные площадки и неформальные объединения появились во многих населенных пунктах юга Молдовы, где жили гагаузы. На состоявшемся первом съезде представителей гагаузского народа (21 мая 1989 г.) были объединены 4 движения: «Гагауз халкы», «Бирлик», «Ватан» и «Миллет санжысы». Так возникло общегагаузское общественное движение «Гагауз халкы», которое повело борьбу за признание Гагаузской автономии.

Далее события разворачивались стремительно (в связи с этим лишь схематично обозначим историческую канву). На первый

Съезд народных депутатов СССР (начавший свою работу 18 июля 1989 г.) были делегированы два депутата-гагауза – Степан Гроздев и Михаил Пашалы, которым не удалось выступить на съезде. Из Комрата и других гагаузских населенных пунктов шли телеграммы в адрес съезда с просьбой дать возможность выступить депутатам-гагаузам. Гагаузам удалось заявить о себе с помощью депутатов от Камчатки и от Белоруссии, которые выступили с трибуны в поддержку этого малочисленного народа и их стремления к автономии. Уже 7 августа 1989 г. Президиумом Верховного Совета Молдавской ССР была образована специальная комиссия по изучению запросов народных депутатов СССР и обращений гагаузов о целесообразности и востребованности создания автономии гагаузского народа [По материалам газеты «Столица Комрат», <http://www.moldovanova.md/ru/publications/show/45/>]. Гагаузы громко заявили о себе, и о них услышали во всем мире.

12 ноября того же года «Гагауз халкы» провел Чрезвычайный съезд представителей гагаузского народа, на котором была провозглашена Гагаузская Автономная Советская Социалистическая Республика в составе Молдавской ССР. На следующий день Президиум Верховного Совета Молдавской ССР отменил решения Чрезвычайного съезда, назвав их антиконституционными.

Весь 1990 г. гагаузская интеллигенция пыталась решить вопрос об образовании автономии доступными демократическими способами, путем работы в различных согласительных комиссиях и переговоров с руководством страны. В ходе борьбы за официальное признание права на получение своей государственности гагаузская научная элита должна была доказать, что гагаузы – это народ, со своей культурой, образом жизни, обычаями, традициями. Вспоминая о трудностях данного периода, М. В. Маруневич писала, что тогда со стороны отдельных молдавских политиков и даже ученых звучали оскорбительные высказывания типа: «Гагаузы – это вовсе не народ, и им нельзя давать право на автономное существование...» [Маруневич, 2003, с. 146].

Чтобы легитимизировать свое право на самоопределение, на митинге, состоявшемся 25 июля 1990 г. на площади (где выступа-

ла гагаузская интеллигенция, в том числе М. В. Маруневич), была принята резолюция. «Ее основные положения связаны были с определением критериев создания автономии». В одном из них констатировалось, что у гагаузов «достаточный уровень самобытности, национальной культуры, этнического образования, позволяющий избрать соответствующую форму автономии». Этим самым доказывалась правомерность и справедливость борьбы за создание своей государственности [Маруневич, 2003, с. 147-148].

19 августа 1990 г. состоялся I Съезд народных депутатов степного юга Молдавской ССР (депутатов всех уровней – сельских, поселковых, городских и районных Советов, представлявших 5 районов юга Молдавии), на котором была принята «Декларация о свободе и независимости гагаузского народа от Республики Молдова», а также была провозглашена Гагаузская Республика в составе СССР. 21 августа на чрезвычайном заседании Президиума Верховного Совета Молдавской ССР решение о провозглашении республики было признано незаконным, а проведение съезда депутатов – антиконституционным. Принятию такого решения (о переименовании в Гагаузскую Автономную Советскую Социалистическую Республику в составе СССР) способствовало Постановление Верховного Совета Молдовы, в котором образование в 1940 г. МССР было признано незаконным [Маруневич, 2003, с. 171].

Национальное движение получило всенародный характер после того, как румынский язык был объявлен (без принятия соответствующего закона) государственным языком в Молдове. Многонациональное население юга Молдовы отнеслось к этому решению неоднозначно. Обострившиеся языковые, культурные и экономические проблемы подтолкнули население региона к неповиновению кишиневским властям и решению поддержать стремление гагаузского народа на самоопределение [Маруневич, 2003, с. 171].



Президент Гагаузской Республики Степан Топал на митинге в Комрате.
Фото из архива Ивана Бургуджи [<http://www.kommersant.md/node/19755>].



Приднестровские и гагаузские активисты заблокировали железнодорожные пути, пытаясь добиться освобождения своих лидеров.
Фото Игоря Зенина [<http://www.kommersant.md/node/19755>].

В октябре 1990 г. был избран первый парламент Гагаузии, взявший верховную власть в свои руки. Председателем Верховного совета был избран С. М. Топал. Выборы в Верховный Совет Гагаузской Республики прошли «в крайне напряженной обстановке». С целью пресечения сепаратизма Мирча Друк, в то время премьер-министр Молдовы, организовал поход волонтеров на юг страны. Молдавские волонтеры в сопровождении отрядов милиции направились в Гагаузию. Эти события получили название «Поход на Гагаузию». В свою очередь в Гагаузии началась мобилизация.

По воспоминаниям одного из респондентов, «ситуация в республике накалилась. На помощь гагаузам прибыли приднестровцы (которые вошли в Чадыр-Лунгу). Молдавские села, расположенные внутри Гагаузии, поддерживали гагаузов в их борьбе. Некоторые блок-посты стояли не перед гагаузскими селами, а перед молдавскими, которые тоже не пропускали волонтеров. В Твардицу волонтеры вошли со стороны Украины. Тогда женщины в 3 часа ночи встали на колени прямо на дороге, не дав волонтерам пройти. Волонтеры вошли и со стороны с. Валя-Пержа. Молдова оказалась на пороге гражданской войны. Благодаря своевременному прибытию в Комрат для защиты гагаузов войск Болградской дивизии (26 октября 1990 г.) и войск специального назначения СССР (30 октября) удалось предотвратить кровопролитие» [ПМА, Я.Ф.].

1 декабря 1991 г. состоялись выборы Президента, на которых главой Гагаузской Республики был избран Степан Михайлович Топал. Верховный Совет Гагаузской Республики возглавил Михаил Васильевич Кендигелян. Были созданы Национальный банк («Огуз-банк») и бюджет, без которого «факт самоопределения гагаузского народа и его самовозрождения и саморазвития невозможны» [Маруневич, 2003, с. 161; По материалам газеты «Столица Комрат», <http://www.moldovanova.md/ru/publications/show/45/>].

На протяжении четырех лет (1990–1994) гагаузы вели борьбу за признание Гагаузской Республики. Разворачивавшиеся в

конце 80-х – начале 90-х гг. события поставили на повестку дня вопрос о выборе этнокультурных символов для гагаузского национального флага. При этом они должны были быть ярко выраженными, отличающими гагаузов от других народов Молдовы, демонстрировавшими их происхождение, самобытность и культурные особенности. Из всех этнокультурных символов, имевших право на существование и вместе с тем способных выполнять функцию этнического мобилизатора, демонстрировать устремления и решимость гагаузов, как нельзя более подходил именно образ волка. Последующее накаливание обстановки со стороны молдавских властей не оставило сомнений в верности выбранного символа для национальной геральдики.

По имеющимся сведениям, гагаузский национальный флаг (*байрак*) с изображением головы волка был выполнен П. Влахом (при участии Г. Стоматова и Д. Айогло) по поручению партии «Аркалык», руководителем которой был Леонид Добров. Впервые он был поднят 29 октября 1989 г. на несанкционированном митинге в Комрате, организованном также партией «Аркалык». В первоначальном эскизе этого флага, подготовленном П. Влахом, голова волка была нарисована в профиль. Этот вариант не был воспринят руководителем партии «Аркалык», поскольку «напоминал общетюркского Волка». Художнику П. Влаху было дано задание подготовить эскиз «Волка» в фас, а не в профиль, и также было высказано пожелание о том, «чтобы гагаузский “Волк” смотрелся на флаге “добрым и ласковым”, символизирующим лучшие качества гагаузов, что и было реализовано впоследствии» [из газеты «Gagauz Yeri», учредитель и редактор Л. Добров].

Этот митинг явился переломным моментом в истории борьбы за национальное возрождение. Через две недели (12 ноября), на Чрезвычайном съезде была провозглашена Гагаузская АССР в составе МССР [<http://www.gaer.biz/gagauz-yeri/kniga2.html>].

Поначалу четких параметров у национального флага не было, и потому на первых этапах имелись определенные «вариации».



Митинг на центральной площади г. Комрата (29 октября 1989 г.)
На фото: Л. Добров, организатор митинга; П. Влах, гагаузский художник
Ф. Терзи (с флагом в руке), лидер движения «Миллиет Санжысы»
[<http://www.gaer.biz/gagauz-yeri/kniga2.html>].



Д. Новак с флагом в руках, художник, активист национального движения. У микрофона – Л. Добров, рядом с ним – В. Волков, председатель Райисполкома, И. Кильчик – председатель Горсовета и Исполкома
[Добров, <http://www.gaer.biz/gagauz-yeri/memuar.html>]



Флаг Гагаузской Республики (1990–1994)
[см.: Гагаузская Республика., 2010].



Фото из архива Ивана Бургуджи [<http://www.kommersant.md/node/19755>].

Из высказываний респондентов следует, что первый гагаузский флаг не был официально утвержден: «Он нигде не был принят. С этим флагом люди выходили на митинги в конце 80-х гг. Сейчас официально он нигде не используется, но его могут использовать частные лица» [ПМА, Я.В.].

Из ответа одного из главных руководителей Гагаузской Республики видно, что решение об окончательном оформлении национального флага принималось, по-видимому, в кругах творческой интеллигенции при участии наиболее активных об-



Фото из источника:
<http://www.vexillographia.ru/moldova/gagauzia.htm>

щественных деятелей. Петухи, изначально присутствовавшие на флаге (по периметру) вместе с изображением волка, потом исчезли. Как показал опрос, чья это была идея – никто сказать не мог.

В связи с этим первый президент Гагаузской Республики С. М. Топал уточнял: «В то время вопросов было много, время было очень сложное, приходилось решать как сохранить завоевание, поэтому вопрос с флагом сам по себе отодвинулся на задний план. Может быть, где-то шли дебаты о необходимости изображения петуха на флаге в связи со средневековой гагаузской государственностью, но у меня были другие задачи, нужно было отстоять завоевание. То, что от петушков отказались, думаю, это произошло само собой в ходе споров между художниками. Дебаты, видимо, были в комиссиях, но я в них не участвовал и потому не готов говорить. На одном из съездов за национальный флаг с волком голосовали – это национальная символика» [ПМА].

Как можно судить по ответам респондентов, при выборе образа волка в качестве символа для утверждавшихся национальных

атрибутов гагаузская политическая элита руководствовалась не столько легендами, представляющими волка как предка-прародителя или покровителя (распространенных у ряда тюркских народов и автоматически причислявшихся частью интеллигенции и к гагаузскому культурному наследию), сколько символически образом волка, прочно вошедшего в представления кочевников как символ мужества, отваги, доброго предзнаменования, а также как символ принадлежности к общетюркскому миру. Утверждение образа волка как национального символа позволяло гагаузской интеллигенции без лишних усилий подчеркнуть свое кочевое прошлое и не оставляло места сомнениям в их тюркском происхождении. На основании имеющихся научных исследований респонденты рассматривают кочевое прошлое предков гагаузов с точки зрения отдельной и развитой цивилизации.

«Гагаузы – это воины-степняки. В степи всегда вольный ветер. Невозможно заставить гагауза что-либо сделать против его воли. С ним можно договориться, его можно убедить, и тогда более верного и преданного союзника не найти. Очень важно гагауза убедить в правоте, очень важно донести до него преимущества реализации той или иной идеи, что это принесет его народу, ему самому. И он это легко усваивает, он это чувствует. Это многовековая мудрость кочевника. Если посмотреть вглубь истории, то предки гагаузов были высокообразованными людьми. Несмотря на то, что они кочевали в степи, они в течение 1–2 часов разбивали целый город со своими улицами, своими порядками, общественными местами. <...> Раскопки показали, что это были высококультурные люди, высокоразвитая культурная нация» [ПМА].

Появление образа волка на флаге, по мнению ряда представителей политической элиты, рассматривается как отражение внутреннего мира и представлений гагаузов: «Я думаю, что это уже подсознательно. Испокон веков, из поколения в поколение этот образ передается. И не потому, что кто-то его культивировал, а потому, что это была такая природная необходимость у гагаузов, которые жили и тысячи лет назад, может назывались по-другому, а сейчас зовутся гагаузами. Одни говорят, что они назвались *гёк*

огузами (“небесными огузами”), другие – по-другому. Гагаузы – это воины-степняки. Суть в том, что эти люди вели кочевой образ жизни, на протяжении тысячелетий кочевали в степи и именно там больше всего сталкивались с волком» [ПМА, Ф.М.].

В связи с этим приведем мнение одного из коллег-негагаузов: «Думаю, что когда решался вопрос о гагаузском национальном флаге, менее всего думали о целесообразности. По-видимому, флаг с изображением волка – это была реализована идея М. Н. Губогло. Меня, правда, удивило, что взяли символ волка, а не петуха. Мне кажется, что это была общая, а не научно аргументированная позиция. Я все-таки думаю, что они символом волка хотели подчеркнуть тюркскость гагаузов. Эта идея очень глубоко сидит у Губогло, и, видимо, она идет от него. Он выводил волка как символ гагаузской этничности. Хотя можно ли говорить о гагаузской этничности в тот период, когда был культ волка» [ПМА].

Акцент на этом символе делала и М. В. Маруневич (что хорошо прослеживается в ее работе «История гагаузского народа», где она проводит мостик от гагаузского культа волка к общетюркскому Бозкурту), с помощью которого удревнялась история гагаузов. (Подробнее см.: Глава I.) Она внесла огромный вклад в становление Гагаузской Республики, поэтому ее мнение было значимым. Кроме того, этот образ, вызывавший уважение, почтение и страх, сочетал в себе все те черты, которые должны были мобилизовать гагаузов в борьбе за свою государственность.

При анализе хода событий того времени становится очевидным, что в накалившейся до предела общественно-политической ситуации в Молдове, поставившей гагаузскую национальную элиту в условия принятия решительных и смелых действий, когда она остро нуждалась в поддержке и сплоченности всего гагаузского народа, нужен был символ, который был бы способен активизировать национальное самосознание соэтников, в первую очередь тюркскую языковую и культурную компоненту их идентичности. И всем этим параметрам соответствовал именно образ волка.

Поэтому на вопрос о том, приемлем ли был символ волка на знамени (ведь гагаузы православные, они отличаются от других

тюркских народов), представители политической элиты отвечали однозначно – «Да». Экстраполяция качеств характера этого вида животных и их образа жизни (хорошо организованная стая) на гагаузов была призвана укреплять дух народа, нацеленного на защиту своей государственности и решившего идти до конца. Для этого вполне достаточной оказалась его сакральная «прописанность» в народном календаре гагаузов («Волчьи праздники»), дошедшая до настоящего времени легенда о праздновании дня в честь Хромого волка, представления о волке как священном животном, а также образ волка в мифологии других тюркских народов.

«Волк на флаге – это было тогда, когда шло становление Гагаузской Республики, когда она утверждалась. Это был первый флаг Гагаузии. Он появился тогда, когда начало восстанавливаться национальное самосознание гагаузов, потому что было время, когда гагаузы стеснялись говорить о том, что они гагаузы. И вот тогда, в 1989 г., когда начались первые выступления, появился флаг с волком, позже был утвержден другой флаг. У Гагаузии два флага – национальный и государственный» [ПМА, С.Н.].

На вопрос о том, почему был взят именно образ волка, респонденты давали ответы, сводившиеся в целом к экстраполяции качеств волка как благородного и достойного уважения животного на каждого гагауза в отдельности и на гагаузский народ в целом. При этом подчеркивалась традиционность и преемственность данного образа для гагаузов, а также то, что это общетюркский символ:

«Я могу только высказать предположение о том, почему был взят именно символ волка: потому что волк в большей степени характеризует личность, которая хочет добиться независимости, государственности, поэтому те люди, которые шли на митинги, своим знаменем показали, что они осознали себя народом, что они с открытыми глазами уйдут либо создадут свою государственность» [ПМА, Я.В.].

«Считается, что волк – символ силы, символ мужества. В каких-то исторических работах я читал, что волк символизировал война, потому что волк – это сила, это отвага (не боязнь никого), это

воинственность и как говорят, если волка не трогать, то и он тебя не тронет, но если его тронуть, то он уже начинает защищаться и нападает. Данный образ во многом близок гагаузам-патриотам. Думаю, что этим символом мы не пугали другие народы своей воинственностью. Дело в том, что у каждого народа есть свои символы, которые передавались из поколения в поколение. Это история гагаузов» [ПМА, С.Н.].

«По моему мнению, утверждение символа волка на флаге было нужно, и время показало, что это было правильное решение. Если говорить о Гагаузии, о Гагаузской Республике, о нашем первом флаге, если говорить о том времени, то оно, может быть, было даже лучшим, чем сейчас, так как Гагаузия тогда, в те времена, была объединенной. В нашем регионе было единство: у нас не было внутренней оппозиции, не было конфронтации между лидерами. Гагаузы объединились, чтобы защищать свою землю, и тот флаг с волком был им близок» [ПМА, Д.Н.].

«В тот период, когда эти символы создавались, волк на знамени был нужен. Этот символ оказал тогда влияние на тех, кто стоял у истоков зарождения гагаузской государственности. Тогда не было много времени на принятие решений и на раздумья. “Гагауз халкы” предложил, и все поддержали. Исходили из того, что гагаузы – это тюркский народ, у которого традиционно волк был на флаге». На вопрос о том, почему не петух, респондент ответил: «Шли дальше, вглубь веков. Люди самообразовывались, читали. Тем более, что помнили родительские наставления, которые говорили, что если поступать не так как нужно, то волк накажет. (Это, видимо, было связано с несоблюдением “Волчьих праздников” – Е. К.). На съезде депутатов всех уровней предлагались различные варианты герба и флага. Там проголосовали. Кто предложил – не помню, да это и не важно. Думаю, что в то время символ волка оказал нужное воздействие на борцов за Гагаузскую Республику. Он усиливал их боевой дух. Символ лошади для Комрата – нормально. Но тогда для Гагаузии символ лошади не соответствовал по своим качествам духу того непростого времени» [ПМА, Т.Н.].

«Я думаю, что символика лошади не могла бы так объединить народ, как символ волка, который “тянет” на более древние времена. Его воинственность и страх перед ним служат объединяющим началом» [ПМА, Т.С.].

«У нас на флаге были небольшие петушки. Были лидеры Гагаузии, Верховный Совет и другие лица, которые в то время решали, в том числе относительно символики. Эта команда вместе принимала решение. Эти люди, которые очень много сделали для Гагаузии. Когда встречаются старые патриоты, они спорят о том, что должно было быть на знамени. Одни говорят, что петушки не должны быть, другие – что не должен быть волк, потому что волк является хищником, а гагаузы не хищники. Я еще раз подчеркиваю: тот факт, что утвердили и установили изображение волка на флаге – это дало большой плюс. Мы видим, что флаг воспринимался и воспринимается» [ПМА, Д.Н.].

«Лошадь в Гагаузии все уважают. На гербе Комрата изображена лошадь. Но в целом дух гагаузов намного ближе к волку. Так у нас получается, что гагаузы имеют свою автономию, но составляют не более 4% населения Республики Молдова. Естественно, что мы в абсолютном меньшинстве, и этот малочисленный народ должен как-то выживать. А для того, чтобы выживать, нужно показывать в первую очередь характер и сплоченность. Это также как и волки. Волков все практически гоняют, убивают, но они выживают и отстаивают свое право на жизнь. Волк и сегодня – это животное, которое заставляет себя уважать. Так и гагаузы, у них это в крови. Гагаузы, несмотря на то, что нас мало, заставили всех себя уважать. Мы создали свою республику, автономию. Хотя мы малочисленный народ, но о гагаузах знают не только в Молдове, о них знали и в Советском Союзе, и теперь знают во всем мире. Какие у нас спортсмены, артисты. Гагаузы – маленький гордый народ, который заставил всех уважать себя. Как и волки, мы выживаем в любых условиях» [ПМА, Д.Н.].

Очевидно, что выбрав для флага Гагаузской Республики образ волка как общетюркский символ, гагаузская национальная элита

сделала акцент на этноязыковой идентичности, подчеркнув тем самым свою этнокультурную особенность:

«Тогда, в то время, нужно было немного уйти от религии, потому что если мы начинаем заниматься только религией, это значит, что мы кого-то отделяем от себя, кого-то обижаем, поэтому нужны эти факторы, которые дают возможность людям чуть-чуть отойти от религии и вести объединяющую деятельность. Для меня лично волк выступает в качестве оберегающего и сохраняющего символа. Уверен, что и для гагаузского народа наступил момент, что волк стал объединяющим» [ПМА, Д.Н.].

При утверждении этнических символов в качестве национальных гагаузской интеллигенцией высказывались различные мнения. Так, большей части политической элиты ближе образ волка ввиду его природных качеств. Отдельные представители гагаузской творческой интеллигенции предлагали взять для национального знамени образ петуха, что позволило бы подчеркнуть значимость гагаузов на политической карте Балканского полуострова и подвести научное обоснование (за счет подчеркивания исторической преемственности от средневекового Огузского государства к современному гагаузскому) под отстаиваемое ими стремление к государственности. Некоторые из гагаузской творческой и политически активной элиты довольно критично высказались относительно выбранной тогда лидерами национальной символики, отмечая неподготовленность, непродуманность и поспешность принимавшихся по этому вопросу решений.

«Тогда не было ни знания, ни сознания того, что такое флаг и т. д. Это было совсем другое время. Когда этот процесс шел, участники народного движения обсуждали и говорили на эту тему. Курогло озвучил факт, что в работе А. Манова «Потеклото на гагаузите» упоминается о предании, бытующем среди гагаузов Болгарии, в котором говорится о том, что наступит день, когда на горе Чиракман <...> будет развиваться флаг с петухом. Были разговоры и о волке, о гёк огузах и т. д. Все это было на примитивном уровне. Голова волка, петушки – это все из-за отсутствия самосознания, культуры. За полчаса нарисовали, вытащили, никого не

спросили. Вопрос о символах, о том, каким будет флаг, был обсужден на уровне небольшой группы людей. Я знаю по факту, как это происходило. Это были разговоры, а потом на каком-то митинге взяли и вытащили (знамя с волком и петухами по периметру). Сказали, что нужен флаг, – давай пойдём и нарисуем; пошли и нарисовали. Влах на полу нарисовал петушков и волка такого, какой под руку попался. Есть живой участник – Иван Каварналы, у него, наверное, есть наброски. Он прислал двуглавых петухов. Первый гагаузский флаг был с петушками и волком одновременно. Вначале все это обсуждалось, но затем ситуация перешла в пике, и потом она развивалась спонтанно. Относительно символов – все было в развитии. Были коллизии. Сказать одно – это значит сказать только часть, не дать общей картины. Вначале не было конфликта с молдавскими властями, но потом в определенный момент все перешло в конфликт, что-то нужно было взять в качестве символа – взяли образ волка» [ПМА, Б.].

Для того чтобы был объективный взгляд на вопрос об отношении части гагаузской интеллигенции к образу волка, и чтобы полнее представить мнение оппонентов, не воспринявших национальный флаг с изображением волка, приведем довольно пространную выдержку из записанного нами интервью с одним из респондентов [ПМА, А.]. Говоря об «обоснованности» этого образа на флаге, он отметил: «Нужно вернуться к истории предков гагаузов – истории печенегов, узов, половцев / кипчаков. У предков гагаузов есть три этих компонента, но формирование гагаузской народности, этноса завершилось на Балканах. Относительно образа волка – да, это легенда, существовавшая у древних тюркских народов, начало которой относится к VI–VII вв. Сейчас сложно точно определить время появления этой легенды. Она гласит, что волчица нашла ребенка, очень большого, потом они поженились. <...> Есть и другая легенда, она связана с первой и является ее продолжением. Если и можно говорить о культе волка и его влиянии на гагаузов, то только через болгар и румын, только через это. А древнетюркское здесь отпадает, так как это вряд ли кто-то может доказать».

«В связи с этим, – продолжал респондент, – возникает вопрос, а почему у других, более развитых в экономическом и культурном отношении народов – у Казахстана, Турции и у других тюркских государств на флаге нет волка? И это не зря, так как это только легенда. Теперь, что касается наших гагаузов. Тогда под влиянием турецких сил (ученых или политиков, там, в Турции, тоже есть крайности, радикалы) гагаузы приняли символ волка. Я возражал, но они были там, а я здесь. Я считаю, что волк не имеет непосредственного отношения к гагаузам. То, что непосредственно связано с гагаузским флагом (о чем имеются документы) – это образ петуха. Это не только легенда, а абсолютно достоверно. Есть документы, свидетельствующие об этом, которые приводятся болгарскими историками: о том, что гагаузы собирались и вспоминали, что придет время, когда и флаг с петухом будет развеваться... На Балканах они имели свое государство – Гагаузская / Огузская держава, столицей которой был Балчик, потом Варна. Это не от слова Балык, а это крепость, названная так по имени одного из глав тюркских племен».

В заключение вопроса о государственном флаге Гагаузии респондент отметил: «...Когда он утверждался – это было волевое решение. Если бы сегодня стали решать вопрос о гагаузском символе для флага, то я считаю, что обязательно следовало бы вставить изображение петуха. Волк – это всего лишь легенда, которая не имеет никакого отношения к гагаузам. Петух же символизирует христианство, поэтому для нас, конечно, это важно. Турция как Турция, а у нас свои законы, это христианское государство, я имею в виду Молдову и автономное образование – Гагаузию» [ПМА, А.].

В ходе беседы мы обратили внимание нашего собеседника на то, что некоторые гагаузские политики и общественные деятели отметили отрицательное значение слова *петух*, появившееся в последнее время, в связи с чем образ петуха на флаге, по их мнению, не вполне приемлем. В ответ на это респондент был категоричен, сказав: «А вы спросите, они читали эту работу, в которой приводятся сведения об Огузской державе?! Гагаузы не

знают этой легенды. Гагаузский этнос сформировался на Балканах. Оттуда и нужно “танцевать”. Для символа волка у гагаузов нет абсолютно никакой почвы – ни идеологической, ни научной, ни христианской, никакой. Если хотите, чтобы было объективно, нужно брать образование и создание гагаузского этноса на территории Болгарии. Вот почему образ петуха связан с христианством. Представления и легенда о волке были на раннем этапе формирования тюркских народов. Вы посмотрите на историю Османской империи, начиная с шагов первого султана, а всего султанов было 30. Сколько тогда было агрессивных лозунгов, когда они завоевывали те или иные народы. Волк относится к истории тюркских народов раннего периода, но не является символом именно этого этноса. Если смотреть даже с точки зрения общегуманитарного понятия, волк того периода вырисовывается, видится, понимается как доброжелательное отношение к человеку, к ребенку, то есть волк не воспринимается как агрессивное животное, волк более человечен, чем человек. В этом суть легенды. А в представлениях гагаузов волк – опасный хищник: увидел, цапнул и ушел».

Продолжая приводить свои аргументы против символа волка на национальном флаге, он заметил: «Изображение волка на знамени – это результат субъективного фактора. Волка на знамя вставили, чтобы показать, что мы есть сила, и вовсе не обязательно для того, чтобы подчеркнуть тюркскую составляющую. Этих легенд тогда никто не знал, можете не сомневаться. Стремление через волка удревить историю гагаузов – это субъективное мнение, незнание истории, незнание фактов. Скорее всего, это делалось под влиянием каких-то внешних сил, я не исключаю, что какие-то турецкие историки или еще кто-то сугубо радикального толка приезжали сюда, не исключаю, что под их влиянием и был принят символ волка. Волк – это ранний период истории тюркских народов, и ни один из них не взял его за основу, так как это не было реальной действительностью по отношению к тюркским народам. Почему они взяли полумесяц?! Потому что это исламский объединяющий символ» [ПМА, А.].

Еще раз, обосновывая свою научную позицию, респондент подчеркнул: «Гагаузский этнос окончательно сложился на Балканах – оттуда и флаг. Значит общетюркское, связанное с волком, – это древняя история тюркских народов, а нужно трогаться оттуда, откуда зародился гагаузский этнос. Это и есть наука. Есть 1000 легенд, начиная с IV в., о зарождении тюрков. Когда первые тюрки захватывали европейские государства, в свое время окружили и Рим, каких только легенд не было. Но они не имеют отношения к гагаузам. Надо брать за основу гагаузский этнос, а не отдельно печенегов, узов, половцев. Нужно отталкиваться от XIII–XIV вв., надо брать оттуда и смотреть, как все происходило. С научной точки зрения это было бы обоснованно, если брать с периода зарождения гагаузского государства – тогда оно называлось Огузская держава (с Балчиком). Нужно взять именно оттуда, потому что создание гагаузского государства – это значит, что тогда сложился целый этнос, а не отдельные его части. Гагаузское государство тогда уничтожили сами турки. И знаете почему? Когда османы захватывали ту или иную страну, то или иное христианское государство, то они ставили политическое, не религиозное условие – принять участие в борьбе против других христианских государств. И когда это потребовали от лидеров Огузской державы, то они отказались, самое главное – это политическое, военное условие. Петух – это христианство, это основа. Я не хочу быть голым патриотом, потому что это абсолютно неверно. Если он патриот – он должен размахивать руками?! Я хочу, чтобы символ был связан с моим народом, чтобы это был реальный символ. Символ волка – это глубоко ошибочно. Докажите мне, что гагаузы имеют к нему отношение. Как можно с научной точки зрения брать VI–VII вв. – тогда гагаузов еще не было. Автоматическое перенесение легенды о волке на гагаузов – это делают те люди, которые ничего не хотят знать. Что касается значков с изображением волка, то они имеют право на существование. Ничто не должно быть забыто, но взять за основу для флага – эта истина абсолютно недостоверна. В нынешних условиях это не запретишь, но прежде чем что-то де-

вать, нужно подумать, насколько это соответствует действительности» [ПМА, А.].

В связи с исторической значимостью символа петуха у гагаузов отметим, что именно он является традиционным и привлекательным для балканских гагаузов, в частности для гагаузов Болгарии, у которых исторически бóльшая значимость сохраняется за религиозной идентичностью. По воспоминаниям одного из респондентов, гагаузы Болгарии, будучи в Гагаузии и участвуя во всемирных гагаузских конгрессах, не раз интересовались у гагаузских ученых и политиков, почему они не взяли изображение петуха на знамя? Их вопрос вполне понятен, учитывая то значение, которое занимает образ петуха у гагаузов Болгарии.

Возвращаясь к вопросу о волке и восприятию данного символа гагаузами Молдовы, нельзя не согласиться с приведенными выше замечаниями респондента о том, что основная часть гагаузской технической интеллигенции и общественности, представленная на учредительном съезде (депутатов всех уровней), горевшая идеей создания Гагаузской Республики, была далека от вопроса о значении символов на национальном флаге. И потому выбор символики делался на основании высказываний некоторых гагаузских общественных деятелей, которым образ волка был близок в силу черт их характера, а также в силу бурного национального горения.

«В 90-м г. я был участником съезда депутатов всех уровней. Там приняли решение о том, какой будет флаг Гагаузской Республики. По-моему, предложил Добров. Вынесли на голосование. Тогда мы думали, что это игрушки, картинки, думали, что это не продолжится. Мы жили в составе Союза, кто тогда, в 90-м году, мог подумать, что такую страну можно развалить. Тогда, по-моему, конкурс был, было много предложений» [ПМА, с. Бешгиоз, Г.А.И.].

По словам другого участника съезда депутатов всех уровней, «флаг тогда не принимали. Флаг с головой волка был тогда вывешен в Комрате перед зданием. Мы тогда даже удивились. Он потом не был воспринят ни депутатами, ни людьми как флаг Гагаузской Республики. Тогда о нем речь не шла. Потом его убрали.

По-моему, символ волка не исходит из истории гагаузов. Кто-то придумал». Далее этот респондент сказал, что о «Волчьих праздниках» он не слышал и не знает, для чего их соблюдали (*bän bilmerim neçin Yabani yortuları*). В заключение же он добавил: «Я в истории гагаузов такого не слышал, хотя глубоко ее не знаю» [ПМА, с. Бешгиоз, С.И.П.].

По вопросу о наиболее приемлемом для гагаузов символе на национальном флаге у ряда представителей гагаузской творческой интеллигенции нет однозначного ответа.

«Я не могу подходить к этому вопросу, отвлекаясь от всего (от конкретной исторической ситуации), это голые рассуждения. Это был процесс, было много событий, в контексте которых проявлялись эти вещи. Все это нужно проследить, как оно шло, в какие моменты что появлялось. Есть свершившийся факт. Остальное – все пустые рассуждения. Мне много чего не нравится (в том числе и в современном гербе), но все это взаимосвязано» [ПМА, Б.].

После самопровозглашения Гагаузской Республики были сформированы все основные органы государственной власти, включая министерства и ведомства, утверждена собственная символика: флаг, герб, гимн, которые символизировали ее государственность.

«Первые флаги, с которыми гагаузы выходили на митинги, не были воплощением идеи, результатом какого-то конкурса. Потом, когда была создана Гагаузская Республика, был объявлен конкурс – это уже была другая ситуация, когда волк был изображен в круге» [ПМА, Б.].

На одном из неофициальных сайтов Гагаузии мы нашли изображение другой эмблемы с волком, которая представлена как *неофициальная версия гагаузского флага* (см.: стр. 376).

К своему национальному флагу гагаузы относятся с уважением, так как это неотъемлемая часть их истории. С этим флагом они отстаивали свое завоевание, свою государственность. «В моем понимании флаг – это атрибут и государства, и воинской части. В любом сражении в первую очередь пытаются спасти флаг. Есть флаг – часть возрождается, нет флага – часть списывают» [ПМА, Т.С.].



Флаг Гагаузской Республики (неофициальная версия).

Фото из архива Ивана Бургуджи

[<http://www.kommersant.md/node/19755>]

Ввиду нерешенности ряда проблем, связанных с правовым статусом Гагаузии, флаг с изображением волка в качестве национального символа продолжает сохранять свою актуальность.

Стремление продемонстрировать особенности своей национальной культуры и языка и вместе с тем подчеркнуть общность происхождения с другими тюркскими народами определили парадигмы символьного творчества в Гагаузии, которое развивалось в контексте создания национальной государственности. Образ волка на знамени рассматривался частью гагаузской интеллигенции, с одной стороны, как способ консолидации гагаузов с тюркоязычным миром, а с другой – как способ манифестации своей культурной инаковости. В рамках гагаузского



Герб Гагаузской Республики

этнонационального движения была выработана стратегия национального возрождения.

Поэтому здесь скорее можно вести речь не о создании этно-исторического мифа и символа, а о его реанимации путем хронологического перемещения из общетюркского наследия в гагаузское настоящее. Его актуальность была вызвана сложной политической ситуацией в период создания современной гагаузской государственности. Именно в такие периоды проявляется основная функция мифа, направленная на сохранение единства этнической общности. Данная функция была названа В. Шнирельманом «компенсаторной» [Шнирельман, 2000, с. 12-33].

Таким образом, в результате сложившихся исторических условий символ волка на гагаузском национальном флаге стал частью механизма в процессе этнической мобилизации гагаузов. Несмотря на то, что образ петуха отражен не только в легенде, но и «прописан» в этнической истории гагаузов, этот символ объективно был не в состоянии выполнять мобилизаторскую функцию. Он лишь демонстрировал и научно обосновывал историческое право гагаузов на свою государственность, однако активно к ней не призывал. Именно путем включения образа волка в национальную геральдику гагаузы пытались донести до молдавских властей свою решимость, нацеленность на достижение результата и с помощью этого символа стимулировать процесс этнической мобилизации. И нужно отдать должное чутью гагаузской интеллигенции, нашедшей наиболее подходящий для того исторического периода символ, способствовавший усилению этнической мобилизации.

3.2. Утверждение Государственного флага и герба Гагаузии

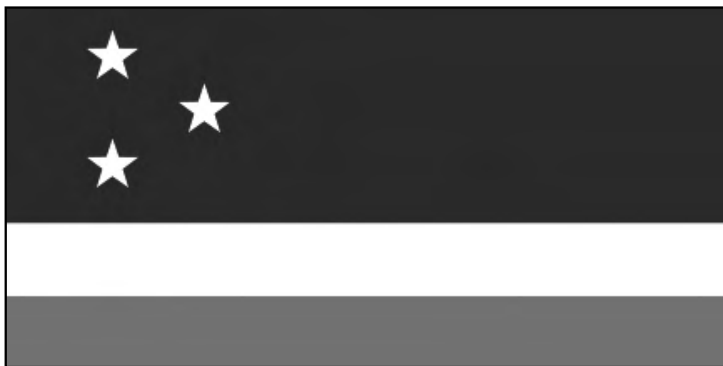
С 1994 г. переговоры между правительством Молдовы и руководителями Гагаузской Республики перешли в конструктивное русло. В марте 1994 г. была создана совместная комиссия Верховного Совета Гагаузской Республики и Парламента Молдовы по выработке проекта закона об особом правовом статусе

Гагаузии. Комиссию возглавили Петр Бузаджи и Ион Унгуриану. В июне 1994 г. руководители Гагаузской Республики – С. М. Топал и М. В. Кендигелян обсудили с Президентом Молдовы Мирчей Снегуром и Председателем Парламента Петром Лучинским проект закона об автономии и направили его в Парламент Молдовы на утверждение. Мирча Снегур заявил в Парламенте, что в случае отказа от принятия закона Президент объявит о создании автономии своим указом. **23 декабря 1994 г.** был принят Закон об особом правовом статусе Гагаузии (Гагауз Ери)» [По материалам газеты «Столица Комрат», <http://www.moldovanova.md/ru/publications/show/45/>].

Вскоре после принятия этого Закона прежний флаг был заменен новым. В *Положении О флаге Гагаузии (Гагауз Ери), утвержденном местным законом (№2-IV/I от 31 октября 1995 года)*, говорится:

«Флаг Гагаузии является официальным символом территориально-автономного образования Гагаузии (Гагауз Ери). Государственный флаг автономии отражает его демократические начала, символизирует прошлое, настоящее и будущее гагаузского народа, подтверждает исторические традиции равноправия, дружбы и солидарности всех граждан, проживающих в Гагаузии (Гагауз Ери). Флаг Гагаузии (Гагауз Ери) представляет собой прямоугольное полотно, состоящее из трех цветных полос, расположенных горизонтально в следующей последовательности сверху вниз: синяя (лазурная) – 60 процентов ширины флага, белая и красная равные по ширине полосы по 20 процентов.

Золотистые звезды располагаются равносторонним треугольником на синем фоне. Расстояние от центра первой звезды до древка – 30 см, расстояние от центра этой же звезды до краев синей полосы по ширине и расстояние от центров звезд по отношению друг к другу равно 30 см. Диаметр описанной окружности звезды равняется 15 см. Соотношение между шириной и длиной флага равняется 1:2.



Источник: <http://www.gagauzia.md>.

Флаг Гагаузии (Гагауз Ери) вывешивается:

- на зданиях, в которых проходят сессии Народного Собрания (Халк Топлушу) Гагаузии (Гагауз Ери) или сессии советников местных органов публичного управления Гагаузии (Гагауз Ери) - на весь период работы сессии;

- на зданиях Народного Собрания (Халк Топлушу) Гагаузии (Гагауз Ери), Исполнительного Комитета (Баканнык Комитети) Гагаузии (Гагауз Ери), местных органов публичного управления и районной администрации, на зданиях управлений, судебных инстанций, прокуратур, правоохранительных и таможенных органов, комитетов, ведомств, иных учреждений и организаций и их филиалов, расположенных на территории Гагаузии, а также других государственных учреждений и организаций Гагаузии - постоянно;

- на зданиях предприятий, учреждений, организаций независимо от форм собственности и на жилых домах в праздничные дни.

Флаг Гагаузии (Гагауз Ери) может вывешиваться также на период церемоний и других торжеств, проводимых государственными органами, предприятиями, учреждениями и организациями.

Флаг Гагаузии (Гагауз Ери) и его изображение, независимо от их размеров, должны полностью соответствовать установленным пропорциям цветного и графического изображений.

Три цветные полосы на полотне обозначают следующее: синий (или точнее темно-голубой) – цвет тюркских народов. Он символизирует небо, надежду, добросердечие, верность Отечеству и семье. Белый представляет запад – то место, где живут гагаузы, так как в представлении тюркских народов белый цвет ассоциируется с западом. Кроме того, белый цвет символизирует стремление гагаузов к мирному сосуществованию с соседями – молдаванами, болгарами, украинцами и русскими. Красный цвет – символ мужества и храбрости в борьбе за независимость, а также благородство и возрождение нации. Три звезды представляют прошлое, настоящее и будущее гагаузского народа».

Положение о Гербе Гагаузии (Гагауз Ери), утвержденное местным законом №13-Х/1 от 28 июня 1996 года) гласит:

«Герб Гагаузии представляет собой геральдический щит, в нижней части которого на белом поле желтый (золотистый) полукруг восходящего солнца.

По бокам щита симметрично расположен национальный орнамент. Сам щит обрамлен золотистыми (желтыми) колосьями, которые окружены изображением флага Гагаузии. В нижней части, за пределами щита, условным изображением выделены виноградные листья и гроздь. Над геральдическим щитом расположены равносторонним треугольником три желтые (золотистые) пятиконечные звезды.

В черно-белом изображении щит и геральдические фигуры, входящие в композицию, выполнены контурно, в соответствии с условными знаками, используемыми в геральдической науке.

Герб Гагаузии размещается наряду с государственным гербом Республики Молдова:

– на зданиях резиденции Главы (Башкана) Гагаузии (Гагауз Ери), Народного Собрания (Халк Топлушу) Гагаузии (Гагауз Ери), Исполнительного Комитета (Баканлык Комитети) Гагаузии (Гагауз Ери); на зданиях трибунала Гагаузии (Гагауз Ери) и народных судов долаев (районов) органов местного публичного управления Гагаузии (Гагауз Ери);



Источник: <http://www.kommersant.md/node/19755>.

- в служебных кабинетах Главы (Башкана) Гагаузии (Гагауз Ери), Председателя Народного Собрания (Халк Топлушу) Гагаузии (Гагауз Ери), представителей Главы Гагаузии и примаров сел, городов Гагаузии; в залах, где проводятся заседания Народного Собрания Гагаузии и Исполкома (Баканлык Комитети) Гагаузии (Гагауз Ери); сессии советников местных органов публичной власти; в залах, где проходят судебные заседания Трибунала Гагаузии и народных судов долаев (районов) автономии, а также в помещениях, где производится торжественная регистрация браков и новорожденных;

- на боевых знаменах правоохранительных органов и воинских частей, дислоцированных на территории АТО Гагаузии (Гагауз Ери);

- на официальных изданиях Главы (Башкана) Гагаузии (Гагауз Ери), Народного Собрания (Халк Топлушу) Гагаузии (Гагауз Ери), Исполнительного Комитета (Баканлык Комитети) Гагаузии (Гагауз Ери).

Герб Гагаузии также применяется:

на штампельных матрицах и бланках документов Главы (Башкана) Гагаузии (Гагауз Ери), Народного Собрания (Халк Топлушу)

Гагаузии (Гагауз Ери), Исполнительного Комитета (Баканлык Комитети) Гагаузии (Гагауз Ери), управлений Исполнительного Комитета (Баканлык Комитети), других органов, подведомственных Исполкому Гагаузии (Гагауз Ери); на печатях и бланках документов Трибунала и судов Гагаузии (Гагауз Ери); на штампах и бланках органов местного публичного управления, государственных нотариальных контор, а также предприятий, учреждений и организаций регионального подчинения, которым в соответствии с законодательством Гагаузии (Гагауз Ери) предоставлено право пользования штампами и бланками документов с изображением герба автономии.

Законодательством Гагаузии (Гагауз Ери) могут быть установлены и иные случаи обязательного воспроизведения изображения герба Гагаузии (Гагауз Ери).

Воспроизведение изображения герба автономии, независимо от его размеров, должно полностью соответствовать пропорциям цветного или черно-белого изображений.

Право пользования изображениями герба Гагаузии (Гагауз Ери) учреждениями и организациями, не указанными в настоящем Положении, может быть предоставлено только Народным Собранием (Халк Топлушу) Гагаузии (Гагауз Ери).

Порядок изготовления, массового тиражирования изображений герба Гагаузии (Гагауз Ери), а также изготовления, пользования, хранения и уничтожения штампальных прессов с изображением герба Гагаузии устанавливается Исполнительным Комитетом (Баканлык Комитети) Гагаузии (Гагауз Ери)».

Таким образом, провозглашенная 19 августа 1990 г. Га-



Источник: <http://www.gagauzia.md>

гаузская Республика просуществовала в течение чуть более четырех лет. С 23 декабря 1994 г. она была признана автономным территориальным образованием Гагаузия в составе Республики Молдова. Гагаузия имеет свою символику, которая применяется наряду с государственной символикой Республики Молдова.

К лету 1995 г. Гагаузия была поэтапно интегрирована в состав Республики Молдова, продемонстрировав один из немногочисленных примеров мирного урегулирования острых межнациональных конфликтов на пространстве бывшего СССР. ***В результате местных референдумов определились границы Гагаузии.*** По волеизъявлению населения ***в нее вошли три города и 27 сел.*** В 1995 г. в результате демократических выборов был избран первый глава (Башкан) Гагаузии [<http://www.kommersant.md/node/19755>].

Однако несоблюдение Молдавским правительством Закона об особом правовом статусе Гагаузии (Гагауз Ери) на протяжении всего этого периода вызывало недовольство многих гагаузских политиков и всего гагаузского народа. В результате проблема вылилась в консультативный референдум, проведенный на территории Гагаузской автономии 2 февраля 2014 г. На нем избирателям предлагалось путем голосования высказаться по вопросу об отложенном правовом статусе народа Гагаузии на внешнее самоопределение.

3.3. Об актуальности и сфере использования символа волка в связи с изменившимися политическими условиями (образованием АТО Гагаузия)

После провозглашения АТО Гагаузия на утвержденных государственных атрибутах – флаге и гербе отсутствовало изображение волка. В связи с этим интересно было узнать мнение гагаузской общественности, в первую очередь политической элиты, по отношению к данному вопросу. Из ответов респондентов видно, что произошло переосмысление исторической ситуации. Гагаузские политики, творческая интеллигенция и общественные дея-

тели демонстрировали жизненную мудрость, умение находить компромисс с молдавскими властями. А для этого следовало «сменить декорации».

«Существует правило, согласно которому на государственном гербе не принято помещать хищника, в то время как на эмблемах каких-то фирм можно» [ПМА, Ф.М.].

«Когда обсуждали вопрос о гербе и флаге, ученые доказали, что нам необходим более мирный флаг. Поняли, что символ волка сейчас уже не актуален. С волком – это может быть флаг национальный, а флаг Автономии должен быть мирным. Поскольку образ волка воспринимается как символ силы и воинственности, было принято решение, что флаг будет мирным» [ПМА, С.Н.].

«Скорее всего изображение волка на флаге “с той стороны” рассматривали бы как демонстрацию агрессии. Государственные флаги – обычно двух или трехцветные. Они символизируют смелость, миролюбие и т. д. А тотемы – в основном на национальных флагах, их история возникновения связывается с родом или племенем, которое могло изобразить на флаге свое священное животное» [ПМА, Я.В.].

«Для того периода (конец 80-х – начало 90-х гг.) именно образ волка включал те качества, которые были тогда востребованы – смелость, отвагу, гордость, стремление постоять за себя и за свою свободу. Волонтеры шли на Гагаузию. Но там были волонтеры в основном из центральной и северной части Республики. С юга не было. Молдаване, бок о бок жившие с гагаузами, не выступили против них. Сейчас время другое. Наскоком если что-то и взять, то это лишь маленькую толику. Нужно уметь бороться, отстаивать, договариваться и т. д. С созданием АТО Гагаузия, и тем более сейчас, волк, как символ для государственного флага, стал неактуальным. Он выполнил свою задачу. После принятия Закона об особом правовом статусе *Gagauz Yeri* (Гагаузии) образ волка на флаге отсутствует потому, что уже тогда наступили другие времена, тем более что тогда при принятии символов во главе стоял Башкан – Табунщик, который не отличался национальным горением. Если бы тогда все вопросы, связанные с законом о Гагаузии,

довели бы до конца, то в настоящее время не было бы этих проблем. Настаивая сейчас на символе волка, Добров и другие пытаются вернуть Гагаузию в 90-е гг. Но это уже в прошлом. Нужно выбирать приемлемые методы, дающие результат в настоящее время, нужно исходить из существующей ситуации, а не уходить в прошлое. Волк – это бескомпромиссный символ, а наступившее время потребовало иного подхода, диалога и т. д.» [ПМА, Т.Н.].

23 декабря 2014 г. исполняется 20 лет со дня принятия парламентом Молдавии закона «Об особом правовом статусе АТО Гагаузии (Гагауз Ери)», ознаменовавшего признание культурных и политических прав гагаузского народа. Ежегодно в этот день гагаузский народ отмечает официальную годовщину создания Гагаузии, хотя, как в свое время высказалась М. В. Маруневич, «по-прежнему сохраняют свою актуальность, не став еще достоянием истории, даты 12 ноября 1989 г., с которой ведется отсчет провозглашения (на Чрезвычайном съезде гагаузского народа) Гагаузской Республики в составе Молдавской ССР» [Маруневич, 2003, с. 171], а также 19 августа 1990 г. Дата 23 декабря пока не воспринимается гагаузской интеллигенцией как конец борьбы гагаузского народа за свою автономию, а лишь как этап, поскольку закон об АТО Гагаузия, к сожалению, не работает во всей полноте. Как показала история, признание прав не означало гарантии их выполнения. Традиционно в канун празднования годовщины образования Автономии гагаузская общественность вспоминает и оценивает основные вехи борьбы гагаузского народа за свои права.

«Одной из наших ошибок в Гагаузии (не хочу сравнивать с Молдовой, я отличаю вопросы Гагаузии от молдавских вопросов) было то, что население не информировали в течение почти 20 лет. Это привело к тому, что люди не знают, кто есть кто. Почему девятнадцать с лишним лет Закон о правовом статусе Гагаузии выхолащивался? Почему закон не исполняется, кто должен это делать? Народ только должен был поддержать. А у кого право законодательной инициативы? У Народного собрания, оно и должно было обращаться в Конституционный суд, в Парламент.

Только оно имеет на это право. А в Гагаузии народ этих вещей не знает и обвиняет в бездействии закона самого верховного – Башкана» [ПМА, Т.С.].

При взвешенности позиции гагаузской политической элиты относительно государственных символов Гагаузии, тем не менее, отчетливо звучит недовольство состоянием действия закона относительно Автономии, нерешенностью данной проблемы. Как можно видеть по современной общественно-политической ситуации в Молдове, в частности в Гагаузии, национальный символ 90-х гг. продолжает сохранять среди гагаузов свою актуальность. Видимо, этим можно объяснить позицию части более радикальной гагаузской патриотической интеллигенции, время от времени поднимающей вопрос о возврате к прошлой национальной символике Гагаузии. Так, при праздновании 19 августа 2013 г. очередной даты провозглашения Гагаузской Республики общественный деятель Леонид Добров высказал свои замечания и пожелания в адрес организаторов мероприятия. Он отметил, что «когда провозглашалась Гагаузская Республика, у нас был другой флаг, на котором был изображен волк». В связи с этим он добавил: «Просьба – к следующему разу поменяйте, пожалуйста, символ» [http://ksmm.ucoz.net/news/datu_provozglashenija_gagauzskoj_respubliki_otmetili_segodnja_v_komrate/2013-08-19-5257].

В Интернете в контакте по теме «Символика Гагаузии» ведутся бурные дискуссии относительно прежнего флага Гагаузской Республики и необходимости включения в современный государственный флаг или герб Гагаузии символа волка: «Хотелось бы вернуть символы наших предков...»; «Хотелось бы, чтобы на флаге был изображен волк» и т. д. В дискуссии принимают участие как обычные гагаузы, так и профессиональные исследователи гагаузской культуры. Некоторые представители гагаузской научной интеллигенции также выступают за включение символа волка в государственную символику Гагаузии (в герб и/или флаг). По их мнению, это не только подчеркнет «наше тюркское происхождение», но и усилит дух патриотизма у гагаузов [<http://>

vokuse.md/news/index.php?newsid=885; http://vk.com/topic-117652_28471626].

Точка зрения гагаузских политиков на этот вопрос взвешена и обоснованна: «Сейчас вернуть изображение волка на флаг, как предлагают некоторые общественные деятели, нереально и нецелесообразно. Сегодня мы ушли далеко вперед. У нас есть уже устоявшийся государственный флаг. Государственный флаг – это одно, а национальный флаг – это другое. Образ волка на национальном флаге я приветствую, здесь он должен быть. Это наша история, наше начало, и это важно. У любого народа есть национальный и государственный флаг. Государственный флаг – это более жесткая и выдержанная символика, не дающая повода к каким-либо дискуссиям, конфронтации. Государственный флаг Гагаузии всеми признан, его уже знают во всем мире. А национальный флаг – это часть нашей истории, и мы от нее не отказываемся. В национальном флаге волк должен быть». Относительно других возможных символов на флаге, таких как конь, петух, респондент ответил: «Считаю достаточным то, что на гагаузском национальном флаге есть волк. Волк преобладает над этими животными и потому им не место рядом с волком» [ПМА, Д.Н.].

«Мое личное мнение, что принятый и утвержденный государственный флаг Гагаузии довольно-таки соответствует принятым требованиям, и нет необходимости его менять. Однако, как общественность решит, так и будет. Но любой вопрос должен созреть, в противном случае он может быть не выраженным и не решенным» [ПМА, Т.С.].

О значимости для гагаузов даты – 19 августа 1990 г. и данного исторического периода свидетельствует позиция правительства Гагаузии и отношение гагаузской политической элиты к прошлой символике. Так, в 2010 г. выпущена медаль в честь 20-летия провозглашения Гагаузской Республики в составе Молдавской ССР (1990–2010) (см. следующую страницу).



На этой медали, по инициативе заместителя Башкана – В. Ф. Яниогло, было помещено изображение волка. Примечательно, что она в целом повторяет изображение герба, принятого в период существования Гагаузской Республики. Относительно значимости для гагаузов данного национального символа он справедливо заметил: «Каждый временной предел предполагает, что кто-то живущий в это время должен выбрать определенные символы. Я выбрал волка. На 10-летие такой медали не было, поскольку не было такой мысли. Видимо, в тот период у руководства Гагаузии национальный дух был не настолько высок. <...> А на 20-летие Гагаузской Республики была поставлена задача, чтобы на одной стороне медали был волк, потому что тогда времена были такие, и это наша история, которую нельзя забывать. Был объявлен тендер. Этой медалью были награждены борцы за Гагаузскую Республику. От каждой примэрии были предоставлены списки участников этого движения (20 лет назад). Всего 26 населенных пунктов, от каждого примерно по 100 человек (из небольших сел участников было меньше). Из Приднестровья было награждено около 400 человек. Всего же таких медалей было выпущено около 3000. Это ядро, которое активно действовало при зарождении Гагаузской Республики» [ПМА].

В августе 2000 г. глава автономии М. М. Формузал побывал в населенных пунктах Чадыр-Лунгского и Комратского районов в связи с вручением медали активным участникам событий 1990–1995 гг. в честь двадцатилетия образования Гагаузской Республики. Обращаясь к собравшимся, он подчеркнул: «**Данная серебряная медаль, с одной стороны которой изображен символ гагаузского народа – волк** (выделено нами – Е. К.), а с другой написано «*20 yıl Gagauz Respublikasına*», является данью уважения тем людям, благодаря которым была провозглашена Гагаузская Республика. Вы своим мужеством, стойкостью, верой смогли отстоять право Гагаузии на собственную государственность». Награждаемые прилюдно, получая медали из рук Башкана Гагаузии и первого Президента Гагаузской Республики, произносили слова: «Служу гагаузскому народу». Оценивая роль соотечествен-

ников в деле создания Гагаузской Республики, Башкан отметил: «Без вашего вклада в становление Гагаузской Республики в начале 90-х годов не было бы сейчас Гагаузской автономии. Эти медали должны служить напоминанием вашим детям и внукам о неоценимом вкладе их отцов и матерей в дело образования АТО Гагаузия» [Героизм вознагражден, <http://www.gagauzia.md/newsview.php?l=ru&idc=390&id=1615>].

Использование образа волка на этой медали воспринимается респондентами положительно: «Это нормально, так как медаль выпущена в связи с празднованием Гагаузской Республики, а не автономии» [ПМА, Т.Н.].

Из приведенного материала видно, что образ волка сохраняет в сознании гагаузской политической элиты свою значимость как национальный символ. По вопросу о выборе именно этого символа для национального флага Гагаузии основная часть респондентов высказалась одобрительно, подчеркнув, что он был выбран правильно и, что важно, выполнил свою задачу.

«Нам, гагаузам, очень сложно. Я нахожусь “на передовой” с 1999 г. и знаю, что происходило в мыслях руководителей нашего молдавского государства. Поэтому гагаузам, для того чтобы выжить, нужен был символ волка и соблюдение принятых в этом сообществе правил поведения. Если сравнивать гагаузов с волками, то можно увидеть много общего. У нас есть подчинение первому лицу, но при этом каждый является личностью, можно сказать, что каждый гагауз рождается волком. Руководить гагаузами – это самое сложное. У меня есть выражение: у гагаузов каждый рождается генералом, но, к сожалению, нет столько войска, чтобы к каждому генералу приставить по войску. По духу каждый из наших представителей гагаузской нации, чистокровной нации, рождается волком. Обратите внимание на волчью стаю. Иногда на охоте каждый волк начинает вести свою игру, но вожак его ставит на место. Тот огрызается, на то он и волк. Это говорит о том, что у нас в Гагаузии много людей с характером, способных быть вожаками. Один раз кому-то удалось и вот он держит стаю, потом другой приходит. Мы (наш народ) сформировались не в са-

мые лучшие времена. Характер формируется в сложные времена. Возьмите Республику Молдова и гагаузов в ее составе. Республика Молдова (речь идет о современном периоде) сформировалась, получила государственность непонятно откуда и непонятно зачем и не знает, что с этим делать. Гагаузы же боролись за свое государство. Молдова получила свое государство потому, что развалился Советский Союз, и оно было вручено определенной категории людей, которые не знают, как с ним поступить» [ПМА, Я.В.].

Из ответов респондентов следует, что образ волка, выступающий, прежде всего, как объединяющий символ, и в настоящее время остается актуальным: «После того как была принята автономия и по сегодняшний день Гагаузия расколота на две, три и даже на четыре части, и мы никак не можем объединиться. Может быть, если вернемся к нашему волку, мы сможем объединить Гагаузию». На встречный вопрос: «А Вы считаете, что возможна реанимация этого символа в качестве государственного и целесообразно ли это?», последовал взвешенный ответ: «Время идет очень быстро, время идет вперед. Думаю, мы не должны переходить с государственного флага на какие-либо другие. Чисто в народных традиционных целях нужно использовать образ волка, но не в государственной символике, поскольку мы уже определили свой флаг и уже долго живем с этим флагом. Символика народа не меняется каждый день. Мы живем в государстве Молдова и не хотим, чтобы кто-то сегодня мог обвинить Гагаузию в том, что она ведет раскольническую деятельность, хочет отделить Гагаузию от Молдовы. А если волка оставить на флаге, такие мысли обязательно будут у некоторых молдавских политиков, поскольку символ волка для всех является пугающим, так как он связывается с более радикальными тюркскими направлениями. Во всем мире, там, где есть волк и зеленый флаг, – это сблизается с Турцией и ассоциируется с Востоком. На сегодняшний день, живя в одной республике, мы не должны чересчур сильно выставлять все это наружу, что мы то-то и то-то. Мы сегодня одно государство. В настоящее время самое главное для гагаузов – это сберечь государственность, молдавский суверенитет. Более всего это зависит

от гагаузов, поскольку сегодня гагаузы, наверняка, стали больше государственниками, чем сами молдаване. Например, принятая в последнее время Конституционным судом Декларация о том, что у нас в Молдове румынский язык... Тем самым Конституционный суд поставил на второй план Конституцию, а это значит, что в настоящее время в Молдове не лучшие времена. Поэтому Гагаузия сегодня должна защищать свои интересы» [ПМА, Д.Н.]. Сохранение значимости у гагаузов образа волка, по мнению то же респондента, не представляет опасности ни для гагаузского самосознания, ни для целостности Молдовы, поскольку для этого нет предпосылок: «Мы живем в Молдове и не планируем отделения от Молдовы или более тесного сближения с Турцией (то есть, чтобы Гагаузия стала частью Турции)».

Как показывает развитие современной этнополитической ситуации, при угрозе существования *Гагаузской автономии и возможности утраты гагаузами своей государственности (де-факто) вновь становится актуальным символ волка*. Обращает на себя внимание тот факт, что на массовых митингах в поддержку референдума (проведение которого было назначено на 2 февраля 2014 г.), прошедших в конце января 2014 г. в г. Чадыр-Лунга и в г. Комрате, наряду с официальными флагами Республики Молдова и Гагаузии, был также флаг 90-х гг. (с изображением головы волка) [<http://gagauzinfo.md/index.php?newsid=10782>]. Участники манифестаций высказывались за проведение референдума, на котором планировалось узнать мнение населения Гагаузии по вопросам о вхождении в Таможенный союз и об отложенном статусе Гагаузии. Кроме того, они приняли декларацию, в которой обратились в Генеральную прокуратуру с требованием прекратить уголовное преследование по факту организации плебисцита, поскольку ранее районный суд Комрата объявил референдум незаконным. Со своей стороны местные власти уверяли, что в любом случае референдум состоится [<http://www.moldova.ms/?l=ru&a=7&i=153560>]. В данном противостоянии гагаузы одержали победу, суть которой сводится к стремлению сохранить свою государственность и возможность бесконфликтной

реализации права народа на самоопределение в случае утраты Республикой Молдова своей государственности.

Можно однозначно говорить о том, что на таких массовых мероприятиях гагаузский национальный флаг с символом волка выступает в качестве этнического мобилизатора. Он призывает народ сплотиться и стать единым целым, как это было в 90-е гг., то есть этот флаг ассоциируется с борьбой за самоопределение, за свободу. Сравнение этого периода с 90-ми гг. присутствовало в выступлениях многих политиков, в том числе в речи первого Президента Гагаузской республики Степана Топала. Он напомнил всем, что «никто нам автономию не давал. Мы ее заработали своим единодушием в 90-е годы. То, что флаг с волком опять появился на митингах, говорит о глубине этого символа, о его месте в народном сознании. Ведь на митингах в Чадыр-Лунге и в Комрате никого не обязывали поднимать этот флаг. Его подняли те, кто участвовал в “Гагауз халкы”, кто провозглашал и защищал Гагаузскую Республику» [ПМА, Т.С.].

На митингах флаги с волком держали ветераны Гагаузской Республики. Выступающие подчеркивали, что они борются за правое дело: «Мы боремся за наши права! *Allaa bizimnän!* (С нами Бог!) Один из молодых участников митинга в г. Комрате – Илья Узун, депутат парламента Гагаузии – выступал с национальным флагом в руках. Подняв флаг, он произнес: «Вот наш символ – это символ свободы. *Gagauzlar birleşiniz! Biz tarıçız!* (Гагаузы объединяйтесь! Мы победим!).»

Стратегическую значимость символа волка подчеркнул в своем ответе Башкан Гагаузии М. М. Формузал, сказав: «И через 100, и через 200 лет – хотим мы этого или нет, до тех пор, пока будет жить гагаузский народ (а он будет жить столетия и тысячелетия, я в этом уверен) этот символ всегда будет подниматься. Он, скорее, поднимается как напоминание о том, что необходимо сохранить свою свободу, свое право на самовыражение, свою волю, свою историю, свое имя, свои традиции. В такие трудные минуты этот символ всегда вытаскивают. Это своего рода как напоминание о том, чтобы не забывали о своей свободе и ценили ее» [ПМА].

Появление гагаузского национального флага на митингах свидетельствует о накалившейся в Молдове политической обстановке, поскольку символ волка призывает гагаузов стать сильными и объединиться для достижения общей цели – для защиты и сохранения своей государственности, своего существования. Исходя из этого, можно говорить о том, что данный флаг, в известной степени, является своего рода барометром определения стабильности / нестабильности внутренней ситуации в Республике Молдова. Именно в такие нестабильные периоды истории происходит единение всех политических сил Гагаузии в интересах народа с целью отстоять свое завоевание, право народа на самоопределение. В связи с этим представители-гагаузы, входящие в различные политические партии, договорились до 2 февраля (до референдума) продвигать единую гагаузскую идею, действовать в интересах гагаузского народа.

Важно отметить, что если флаг с изображением волка традиционно подчеркивает тюркскую составляющую гагаузской этничности, то «растяжка» в руках митингующих в г. Чадыр-Лунга и в г. Комрате с надписью «Гагаузия + православная», делает акцент на другой значимой компоненте гагаузского самосознания – православии. Использование одновременно двух символов – общетюркского (волка) и православного (креста) не является противоречием, а только ярче подчеркивает особенность этнокультурной идентичности гагаузов и их основные приоритеты: сохранение своего этноса, являющегося тюркоязычным и православным. В условиях сильных позиций православия среди гагаузов национальная элита постулирует приоритеты православия и значимость религиозной идентичности, являющейся не только духовной, но и этнической ценностью.

В результате национальные символы выполняют этнодифференцирующую и консолидирующую функции. Именно акцент на значимости православной идентичности способствует консолидации гагаузов с другими православными народами Восточной Европы, что представляется особенно важным в связи с выбо-

ром внешнего вектора развития Гагаузии. Благодаря же акценту на символе волка, гагаузы демонстрируют значимость для них тюркской компоненты и общетюркского единства.



Источник: <http://freejojo.com/politics/politics-russia/6283-referendum-v-gagauzii-sostoyalsya-problemy-priyatno-uvelichilis.html>; <http://www.canalregional.md/index.php/social/item/859-miting-v-poderjku-referenduma>.



Источник: http://edingagauz.com/component/option,com_frontpage/Itemid,1/.

Таким образом, нестабильная обстановка, характеризующая начало этого года (частично вылившаяся в консультативный референдум, проведенный на территории Гагаузской автономии 2 февраля 2014 г.), является следствием того, что на протяжении почти 20 лет молдавское правительство не учитывало интересы гагаузского народа и игнорировало вопрос о соблюдении Закона об особом правовом статусе Гагаузии. Один из важных вопросов, на который предлагалось ответить жителям автономии, был Закон об отложенном статусе народа Гагаузии на внешнее самоопределение. Подавляющее большинство избирателей – 98,9% высказались в поддержку права Гагаузии на самоопределение в случае утраты Молдовой суверенитета (а также 98,71% заявили о необходимости присоединения Молдовы к Таможенному союзу России, Беларуси и Казахстана). Референдум состоялся, несмотря на препятствия со стороны центральной власти страны, кото-

рая квалифицировала действия регионального руководства как проявление сепаратизма. Участники съезда депутатов всех уровней, прошедшего в Комрате 22 февраля, единогласно утвердили итоги законодательного и консультативного референдумов «как высшей демократической формы народовластия» [<http://www.halktoplushu.com/;omg.md/ru/114930/>].

Со своей стороны, гагаузские политики и общественные деятели, демонстрируя свое стремление к взаимопониманию и добрососедству, всегда подчеркивали, что сохранение собственной государственности гагаузы видят в сохранении независимой Молдовы: «Мы хотим, чтобы страна Молдова с шестивековой историей оставалась на карте мира, развивала свою экономику и внешние связи на добрососедской основе. Будет такая страна Молдова, будет и Гагаузия», – сказал, выступая на митинге 20 января 2014 г. в г. Чадыр-Лунга председатель горсовета Чадыр-Лунги Константин Келеш [gagauzinfo.md/index.php?newsid=10782].

В очередной раз гагаузы продемонстрировали свой характер, обозначив важные для себя приоритеты – сохранение своей автономии и права голоса. При утрате Молдовой своей независимости гагаузы не согласны стать жертвой и добровольно «пойти на заклятие». Они нацелены на сохранение своей государственности, за которую будут бороться до победного конца, объединив усилия всего народа. В этом и проявляется одна из основных черт гагаузского национального характера. Символом борьбы и свободы для гагаузов является национальный флаг с изображением волка. На вопрос о том, способен ли этот флаг звать за собой, Михаил Макарович Формузал дипломатично ответил: «Нет, не может этот флаг звать за собой, это скорее напоминание о том, что ты – свободный человек и должен беречь свою свободу» [ПМА]. И все же произошедшие в последнее время в Республике Молдова и в Гагаузии общественно-политические события показали, что гагаузский национальный флаг сохраняет свою актуальность и функциональную значимость для происходящих в Гагаузии современных этнополитических процессов.

* * *

Прошло уже четверть века с тех пор, как образ волка был взят в качестве символа для гагаузской национальной геральдики. История показала, что он не только сыграл значимую роль в процессе этнической мобилизации, но и продолжает оставаться одним из ее мощных ресурсов. Проведенный опрос позволяет обозначить тенденции восприятия образа волка гагаузской интеллигенцией. Можно говорить о том, что гагаузская политическая элита вкладывает в образ волка, представленного в качестве этнокультурного символа на национальном знамени, свое смысловое значение. Волк, в первую очередь, выступает как символ единения гагаузов и борьбы за свободу (за право народа на самоопределение). В значительной степени в восприятии гагаузской политической элитой этого образа присутствует научная характеристика волка как животного, наделенного чрезвычайно развитым инстинктом самосохранения, самоотверженностью, чувством собственного достоинства и преданности своей семье или стае, верности вожаку и т. д. Именно эти качества, на их взгляд, в большей степени присущи гагаузскому народу, и именно их следует сохранять и развивать для того, чтобы сохранить свой этнос и добиться к себе достойного уважительного отношения.

В связи с выбором гагаузской национальной символики отметим, что в зависимости от исторических условий и сохранившихся традиций и легенд, у разных групп гагаузов приоритет этнокультурных символов может различаться. Гагаузы Республики Молдова, ввиду сложившихся исторических условий, в национальной геральдике отдали приоритет образу волка как символу свободы и независимости, с целью подчеркнуть свою этноязыковую идентичность – тюркскость. Для гагаузов же Болгарии, ввиду сохранения особой значимости образа петуха в календарной обрядности и в исторических преданиях («День Петуха», легенда о флаге средневекового гагаузского государства и др.), этот образ является не только традиционным, но и считается приоритетным для национальной символики, в том числе в силу его глубинной связи с христианством, тем более что православная идентичность

составляет другую важную компоненту гагаузской этничности. Акцент на значимости языковой идентичности характерен лишь для бессарабских гагаузов, в то время как для других групп гагаузов, в том числе для гагаузов Болгарии, важным является манифестация своей религиозной принадлежности (православия) и дифференциация от турок (то есть в определенной степени имеет место маргинализация языковой идентичности). Именно этим и можно объяснить разные векторы привлекательности национальных символов у указанных групп гагаузов.

Принимая во внимание влияние разных исторических условий и этнокультурных сред, в которых находились гагаузы, вполне объясним тот факт, почему у гагаузов Молдовы именно образ волка стал национальным символом. Его привлекательность в значительной степени была связана с тем, что флаг с изображением волка стал мощным этническим мобилизатором. Эта функция национального символа продолжает сохраняться. Некоторые представители гагаузской общественной и научной интеллигенции выступают за включение его в государственную символику Гагаузии.

Гагаузские общественные и этнокультурные движения за пределами Гагаузии используют разные символы на своих эмблемах. Для гагаузов Приднестровья по-прежнему сохраняет свою актуальность образ волка, что вполне понятно, учитывая нестабильную политическую ситуацию и взаимоотношения этого региона с молдавским правительством. Принятая гагаузским обществом Украины атрибутика выдержана в традициях украинской символики и желто-голубой цветовой гамме. Преемником символа петуха на эмблеме стало Гагаузское общественное движение в Республике Молдова, возглавляемое Н. П. Терзи.

Значение образа волка в народных воззрениях и в фольклоре, а также акцент на этом образе в литературе и в художественном творчестве современных гагаузских поэтов и художников дает основание рассматривать культ волка как значимый для гагаузов этнокультурный маркер, уходящий своими корнями в далекое прошлое народа. Значение, придававшееся гагаузской

политической и творческой элитой образу волка как национальному символу на рубеже столетий, имело вполне конкретные задачи – манифестация принадлежности гагаузов к тюркскому миру, которая способствовала росту этнической мобилизации. Ее целью является сохранение своей государственности и права народа на самоопределение. Таким образом, если религиозная идентичность оказалась решающим историческим фактором на Балканах в период формирования гагаузского этноса, то языковая идентичность, подпитываемая тюркскими символами (в первую очередь образом волка), вполне успешно выполняла свою историческую миссию в современный период. В настоящее время приоритетность, которая придается Гагаузией языковой идентичности, соответственно и символу волка, вполне оправдана, поскольку это позволяет сохранять не только особенности этнокультурного образа гагаузов, но и в немалой степени способствует сохранению существования самого этноса, его государственного устройства.

Символ волка у гагаузов выступает как знак, как язык культуры, как носитель специфических черт национальной ментальности. Посредством этого образа глубинные смыслы связываются и отражаются в сегодняшних значениях, направленных на этноконсолидацию.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

С глубокой древности у многих народов Евразии огромное значение придавалось зооморфным символам, среди которых волк является одним из наиболее мифологизированных персонажей. Образ волка тесно связан со многими социальными институтами и представлениями, а также с институтом мужских сообществ, волчья символика которого была широко распространена у этих народов. Живучесть мифологических представлений, с одной стороны, и сходство их у разных народов, с другой, позволяет предположить, что в основе этих представлений лежит способ восприятия человеком природы и придававшееся им значение. Однако у некоторых из них символ волка обрел особую семантическую значимость и смысловую наполненность.

Практика показывает, что в современный период у тюркоязычных народов, в том числе у гагаузов, символ волка получил новые смысловые потенции. Это, в свою очередь, потребовало изучения и понимания содержания и символики образа волка у гагаузов в прошлом, а также анализа его роли и значимости в настоящее время в свете современных этнополитических реалий.

В данной монографии автор исследовал культ волка у гагаузов в системе традиционного мировоззрения, а также через призму их этнокультурных символов. Изучение этой области культуры является важным для раскрытия и объяснения существующих в гагаузской истории лакун. На формирование и развитие представлений предков гагаузов об окружающем мире, об их месте и роли в этом мире значительное влияние оказывала специфика хозяйственной жизни. На протяжении многих веков ими были выработаны социокультурные механизмы, позволявшие сохранять традиционное мировоззрение, основы кочевого хозяйства, социальные институты.

На Балканах, оказавшись в полиэтничном окружении и в условиях необходимости перехода к иному хозяйственно-культурному типу (приобщение к миру земледельца), а также в результате принятия ими христианства прежние механизмы сохранения культуры оказались существенно ослабленными. В ходе влияния иных культур и мифологических систем на традиционную культуру предков гагаузов шел процесс эволюции

и трансформации различных мифологических образов, а также традиций. Народные воззрения гагаузов, в основе своей христианские, сохраняют следы иных мифологических систем. Что касается вопроса бытования и развития образа волка в традиционной культуре и мировоззрении гагаузов, то следует отметить, что он является одним из наиболее сложных и многозначных, так как неразрывно связан с историческими процессами их этнической истории, с проблемой становления собственной государственности.

Анализ изменений, имевших место в мировоззрении гагаузов, позволяет говорить о том, что более всего этой трансформации подвергся именно образ волка. Поэтому в данной работе автор исходил из того, что важным является не только выявление корней, содержания и сохранности того или иного народного обряда, этнокультурного символа и т. д., но и объяснение причин того, почему именно тот, а не иной символ стал у гагаузов приоритетным, доминирующим. В связи с этим нами были рассмотрены и проанализированы конкретные исторические условия, оказавшие влияние на его реанимацию, точнее на актуализацию.

При анализе культа волка у гагаузов автором были четко обозначены те элементы, которые характерны для гагаузской обрядности и мировоззрения, и те, которые не характерны для гагаузов, но составляют основу культа волка у других тюркских народов. Это позволило не только выявить степень сохранности и трансформации обрядности и мировоззрения у гагаузов, связанного с образом волка, но и рассмотреть типологическое сходство и корни данного явления. Если тезисно обозначить ***содержание народной обрядности и традиционных представлений, отражающих культ волка у гагаузов и сближающих его с культом волка у других тюркских народов***, то их можно сгруппировать следующим образом:

1. Сохранение представителями старшего поколения содержания обрядности и функциональной значимости «Волчьих праздников», занимающих важное место в гагаузском народном календаре:

- Соблюдение ритуальных запретов на работу с шерстью, использование острых предметов, употребление скоромной (жирной) пищи, интимные отношения и т. д.
- Совершение ритуального одаривания (лепешкой, смазанной медом; тарелкой муки и др.) с целью задобрить Хромого волка.
- Посвящение волкам не только определенных дней, но и целого месяца (ноябрь в народном календаре называется *Canavar ayı* / «Волчий месяц»).

2. Представления о сакральности волка, сохранившиеся в гагаузских народных воззрениях и мифологии (почитание волка как божества, как священного животного):

- Связь волка с Богом проявляется в мифологических представлениях гагаузов, согласно которым Бог заботится о волках и сам лично распределяет для них пищу, то есть волк находится под покровительством Всевышнего.
- Волку традиционно приписывались функции посредника между Богом и людьми. В легенде и некоторых сказках он представлен как существо, имеющее божественное происхождение, в руках которого находятся невидимые рычаги для поддержания миропорядка и справедливости среди людей. Данная функция образа волка выражена также с помощью символизма гагаузского языка через такую параллель, как волк – молния, что проявляется, например, в имевшей место традиции клясться и проклинать именем волка (*Canavar ursun! Ko seni yabani ursun!* / «Пусть тебя покарает волк!»; букв. «Пусть тебя ударит волк!»). Здесь волк выполняет своего рода функцию посланника небесного божества, наказывающего и уничтожающего тех людей, которые нарушили установленный Богом закон, запрещающий работать в «волчьи дни», резать скотину и т. д. То есть волк и молния выполняли одну и ту же функцию, характерную для бога-громовержца, правда, в народных представлениях эта связь с образом волка уже не осознавалась.

- Воззрения о связи волка с небесными явлениями. На существование в прошлом подобных воззрений указывают и бытующие у гагаузов представления о месте образа волка в небесных явлениях, в частности на связь его с луной (например, «половинный месяц» назывался также *ay dalantisi*, то есть «откушенная луна»; если месяц был красным, то в народе говорили, что его кусают волки; такой вид месяца считался плохим предзнаменованием: либо град пойдет, либо случится убийство или какое-нибудь другое несчастье).
- В гагаузской мифологии волк наделялся сверхъестественными качествами – даром всевидения и прорицания.
- В прежние времена существовал запрет убивать волков, о чем имеется указание в легенде и о чем свидетельствует широко распространенная у гагаузов традиция особой конной охоты (во время которой хищников не убивали, а загоняли до смерти).
- Традиция давать детям «волчьи» имена, происхождение которых восходит к древнетюркскому слову «*kurt*», сохранилась у гагаузов вплоть до второй половины XIX в., о чем свидетельствуют данные Национального архива Республики Молдова. До нас они дошли через сохранившиеся «волчьи» фамилии (Курти, Куртев, Курдогло, Курдов и др.). Такие имена носили магиго-охранительный характер. Древнейший пласт этих имен связан с тотемическими представлениями, со стремлением уберечь детей при помощи тотемного животного, выступающего в качестве духа-покровителя и т. д.
- Соблюдение табу на употребление имени волка (слова «*kurt*» в значении ‘волк’), что можно рассматривать как следствие сакрализации этого животного. В настоящее время слово *kurt* употребляется бессарабскими гагаузами только в значении ‘червь’, а у гагаузов Болгарии оно используется для обозначения волка. Однако, в связи с распространенной у ряда тюркских народов тотемической легендой о волке-спасителе или волке-путеводителе, указав-

шем племени путь и выведшим его из пустыни, хотелось бы обратить внимание на следующий момент, который не без оснований можно рассматривать как недостающий фрагмент в гагаузской мифологии, отражающий образ волка как спасителя. Так, отметим, что в гагаузском языке основу ряда лексем, связанных с религиозными воззрениями и понятием «спаситель», составляет термин *kurt*: *Kurtarıcı* («Спаситель» / «Господь»), *kurtarma* («спасать»), *kurtulma* («спастись») и др.

- Восприятие образа волка как символа доброго предзнаменования (примета о встрече с волком по дороге на поле перед началом посева).

Вместе с тем, следует отметить **характерные черты формы и содержания культа волка у гагаузов, отличающие его от культа волка у других тюркских народов:**

1. Культ волка у гагаузов не подкреплен этногенетическими легендами и мифами (где бы волк выступал в качестве родоначальника племени и т. д.), которые, в свою очередь, составляют основу культа волка у других тюркских народов. Вместе с тем, у гагаузов встречаются расплывчатые сведения о восприятии волка как родственника (например, в одной из сказок волк выступает в роли посаженного отца / *saadıç*, что перекликается с одним из использовавшихся по отношению к нему эвфемизмов – серый кум / *bozkumi*).

2. Основу «Волчьих праздников» у гагаузов составляет предохранительная магия, что свидетельствует о восприятии образа волка с отрицательной семантикой, в то время как религиозно-магические представления о волке как священном животном во многом утрачены. В образе волка и в семантике слова *yabanı*, использовавшегося гагаузами для обозначения волка, явно проступают признаки, отражающие понятия «чужой», «дикий», «злой», «инородец».

3. В народной медицине гагаузов не зафиксировано каких-либо элементов, связанных с использованием частей тела волка для лечения или ношения в качестве амулетов, в то время как эта

составляющая является значимой частью культа волка у других тюркских народов. В большинстве гагаузских народных способов лечения отражается православная идентичность.

4. Если в древних легендах волк выступает как священное животное, окружен почитанием, считается сильным, изворотливым, то в сказках он глуп, ограничен, неуклюж. Данная трансформация является результатом влияния христианства на народное мировосприятие.

Таким образом, можно говорить о том, что у гагаузов на определенном этапе истории отношение к волку из разряда комплекса религиозных верований перешло к мировосприятию, впитав в себя все предыдущие представления об образе волка и, под влиянием христианства, кардинально трансформировав их. Несмотря на это, образ волка у гагаузов окончательно не потерял своей сакральности и продолжает занимать особое место в религиозных представлениях. На вопрос о причинах столь значительной трансформации формы и содержания культа волка у гагаузов, нередко приобретающей трудно объяснимые очертания, нельзя ответить однозначно. Этим и объясняется сохраняющаяся дискуссионность данной темы.

На основе проведенного в работе анализа формы и содержания культа волка у гагаузов в сравнении с балканскими народами (болгарами, румынами и др.) автор пришел к выводу о том, что для них характерна общая хронология «волчьих праздников», тематика обрядовых действий и ритуальных запретов, а также мифологические представления. Многие из элементов, составляющих культ волка у гагаузов, имеют место у болгар, а также у румын, сербов и других балканских этносов, например: празднование определенного количества дней в честь волка, совершение разнообразных магических действий предохранительного характера и соблюдение многочисленных запретов, табу на упоминание имени волка, пищевое табу, следы отношения к волку как к божеству (у населения Северо-Восточной Болгарии) и др. При этом некоторые отсутствующие у гагаузов элементы следует, по-видимому, рассматривать как утраченные, например: от-

дельные запреты в «Волчьих праздники», имеющие место в ряде областей Болгарии, поверья об оборотнях, связанные с образом волка (в «Поганые дни», в Тодорову неделю), и др. В целом же все зафиксированные у гагаузов поверья и приметы о волке демонстрируют значительное сходство с аналогичными поверьями народов Балкано-Дунайского ареала, что позволяет говорить об общих для них элементах культа волка.

Принимая во внимание эти данные, очевидно, что сравнение формы и содержания «волчьих праздников» у гагаузов следует осуществлять в первую очередь с обрядностью народов Балкано-Дунайского ареала, прежде всего с теми, с кем они в течение многих веков проживали по соседству. Это методически оправдано, тем более при учете общих природно-географических условий, хозяйственной деятельности, а также единой конфессиональной принадлежности (православие), оказавшей значительное влияние на народную обрядность и мировосприятие. Так, во многих местах Священного Писания волк рассматривается как символ дьявола, поскольку он по своей природе воспринимался как жестокое, злобное, хитроумное и изобретательное животное. Поэтому степень сохранности и трансформации у гагаузов культа волка нужно, в первую очередь, рассматривать через призму влияния христианства.

Обобщая все вышеизложенное, можно заключить, что зафиксированные у гагаузов обычаи, обряды и верования, связанные с культом волка, не позволяют квалифицировать их как этноспецифические черты, свойственные в большей степени гагаузам, чем болгарам, румынам или сербам. В противном случае это неоправданно уменьшало бы значение аналогичных элементов в традиционной обрядности народов Балканского региона, у которых основа «волчьих праздников» является общей.

Выявленное сходство, по нашему убеждению, лишний раз подтверждает необходимость исследования вопроса об этнокультурном влиянии средневековых тюркских народов на формирование ментальности различных балканских народов, в том числе болгарского, поскольку на протяжении длительного исто-

рического периода различные кочевые тюркоязычные народы, неоднократно переселявшиеся из южнорусских степей на Балканский полуостров, принесли с собой культ волка, трансформировавшийся на Балканах с учетом местных реалий.

После оседания на территории Балканского полуострова предки гагаузов, перейдя к земледелию (но при сохранении значимости скотоводческой деятельности) и приняв христианство, впитали в себя обычаи и традиции, характерные для балканских народов, в связи с чем культ волка приобрел у них характерные для этого региона черты. На общность этих представлений мощное влияние оказали также единые природно-географические условия, в которых проживали эти народы. Вследствие этого становится понятно, что мир земледельцев, с его традиционным мировоззрением и социокультурным механизмом, оказался в меньшей степени способным к сохранению элементов, связанных с культом волка, чем мир кочевников. Ввиду довольно ранней христианизации мифология гагаузов сохранила значительно меньше общетюркских элементов, древних верований, чем другие тюркские народы. Например, не сохранилось представлений о Тенгри (Верховное божество, небо), об Умай (богине плодородия, олицетворявшей женское начало) и т. д. Изменился «языческий» характер гагаузской традиционной обрядности и представлений, которые во многом приобрели черты, характерные для мифологий других европейских христианских народов.

Ретроспективный взгляд на историю гагаузов позволяет увидеть, что в зависимости от исторических условий их предки использовали различные этнокультурные символы, отражавшие в тот или иной период их устремления и внутренний дух. Поэтому, когда встал вопрос о выборе символики для национального флага (процесс геральдического творчества, имевший место в период национального движения за создание Гагаузской автономии), предпочтение было отдано одновременно двум зооморфным символам – волку и петуху (голова волка анфас в центре флага, а по периметру петухи). Они символизировали основные этнокультурные ценности гагаузов – причастность к тюркскому сообще-

ству и, одновременно, к православному миру. Новое наполнение образа волка связано с тем, что он был призван не только продемонстрировать значимость для гагаузов тюркской идентичности, но и объединить их усилия в борьбе за свою автономию и свободу. При этом волк ассоциировался с мифическим покровителем, а не с прародителем народа. (Символические различия между гагаузским и общетюркским пониманием образа волка в определенной мере нашли свое отражение в геральдике: на гагаузском национальном флаге – голова волка изображена анфас, а на флагах других тюркских народов – фигура волка в профиль.)

Что касается изображения петухов (по периметру) на первом гагаузском национальном флаге, то их представленность там являлась не только данью памяти истории, зафиксировавшей факт создания в прошлом на Балканах средневековой гагаузской государственности (*Узи эялет*), но и символом исторической преемственности создаваемой гагаузской государственности, веским аргументом для обоснования ее законности. Кроме того, этот символ выражал православную идентичность гагаузов (ввиду связи образа петуха с христианством). Это значит, что на первом национальном флаге были отражены два основных компонента гагаузской этнической идентичности – тюркоязычные и православные. Однако позже изображение петухов с гагаузского флага исчезло. Это связано, по-видимому, с тем, что мнение гагаузской политической элиты оказалось решающим в вопросе конструирования и придания значимости тем или иным национальным символам.

Для активизировавшихся в конце 80-х – начале 90-х гг. XX в. на постсоветском пространстве национальных движений характерны типичные способы борьбы за право собственного народа на самоопределение. Гагаузская интеллигенция поставила перед собой довольно радикальные цели – признание собственной государственности в виде автономии. Для достижения данной цели были задействованы все рычаги, одним из которых стала национальная символика. Этим и объясняется повышенное внимание к этноисторическим мифам, благодаря которым не только

обосновывался выбор символов, но с их помощью формировалась и поддерживалась коллективная этническая идентичность. Несомненно, что выбранный символ волка и сопровождавшие его мифы являлись одним из надежных способов воздействия на эмоции, на активизацию национальных чувств. Все это способствовало формированию коллективной идентичности, закреплявшей этнические символы, ценности и нормы. Данный процесс сопровождался включением этнической символики и мифов в систему национальных ценностей.

Опрос гагаузской политической элиты (осуществленный автором данной монографии в форме углубленного интервью), а также анализ общественно-политической ситуации в Республике Молдова в указанный период способствовали пониманию причин приоритетности образа волка у гагаузской интеллигенции. Рассмотрение данного вопроса под таким углом зрения позволило нам провести нить от культа волка у гагаузов, отраженного в трансформированной и усеченной форме в традиционной обрядности и фольклоре, к образу волка на гагаузском национальном флаге, к той функции, которая была на него возложена в конкретно-исторических условиях формирования гагаузской государственности в рамках Республики Молдова.

Следует подчеркнуть, что образ волка никогда не воспринимался гагаузами как символ стремления к сепаратизму. Он был призван выполнять этноконсолидирующую функцию, являющуюся одной из наиболее важных в период утверждения Гагаузской автономии. Таким образом, то, что символ волка стал для гагаузской национальной элиты приоритетным, показывает, что на том историческом этапе «ставка» была сделана на значимость для гагаузов этноязыковой идентичности, демонстрирующей их этнокультурную особенность – народ тюркского происхождения. Это, с одной стороны, должно было подчеркнуть отличие гагаузов от всех других соседних православных народов Республики Молдова, а с другой – задействовать и активизировать внутренний механизм этнической мобилизации (единение соотечественников с целью борьбы за признание своей государственности).

Уже прошло более 20 лет с тех пор, как образ волка был включен в гагаузскую национальную геральдику. Подводя итоги, отметим, что он не только оказал влияние на формирование и поддержание гагаузской коллективной идентичности, но и стал неотъемлемой частью их национальных ценностей. Можно, видимо, говорить о том, что появление и «актуализация» гагаузами символа волка объясняется содержанием этого образа, которое отложилось в их «архетипе», аккумулированном в коллективном подсознании культурного опыта их предков на протяжении веков.

Показательным с точки зрения значимости данного символа в культуре и менталитете народа является то, что при столь значительном сходстве формы и содержания обрядности «Волчьих праздников» у гагаузов и болгар, тем не менее, данный образ вряд ли мог быть выбран болгарями в качестве этнокультурного символа, в то время как у гагаузов он, будучи приоритетным, стал частью их национальной геральдики. Это можно объяснить тем, что гагаузы, ввиду их сопричастности к тюркоязычному миру, считают себя своего рода «обладателями наследственного права» на использование данного общетюркского символа, в отличие от болгар, являющихся славянами. В этой связи образ волка у гагаузов выступает в качестве символа принадлежности к тюркскому миру, символа тюркского единства и этногенетической общности.

В результате поиска гагаузской творческой интеллигенцией и политической элитой национального символа, наиболее значимого и эффективного с точки зрения ресурса этнической мобилизации, акцент был сделан на историческом прошлом, отражающем, в первую очередь, традиционную культуру тюркских народов. Гагаузскими учеными был сформулирован и обоснован обобщающий образ прошлого, трансляция которого была призвана консолидировать гагаузов и включить их в тюркоязычное сообщество. В результате трансляции интеллигенцией образа волка он, как ярко выраженный этнокультурный символ, гармонично вписался в гагаузскую национальную геральдику.

Приоритет именно данного символа у гагаузов в немалой степени объясняется тем, что образ волка выражал призыв быть единым целым – «объединиться, как волчий род». Для гагаузов Республики Молдова, составляющих менее 4% населения, этот принцип был основополагающим для сохранения своего этноса и борьбы за свою автономию. Несмотря на их малочисленность (около 150 тыс.), для них характерна высокая степень этнической консолидации.

У гагаузов образ волка актуализировался в конце 80-х – начале 90-х гг. XX в., то есть тогда, когда возникли вызовы, затрагивающие интересы всего этноса. Включение данного символа в национальную геральдику в определенной степени являлось ответом на этот вызов. Однако для того чтобы он стал национальным символом, нужно было не только его провозгласить, но и найти понимание и поддержку у активной части гагаузской общественности. Ввиду того, что образ волка по своим качествам (символ свободы, независимости, бесстрашия) был близок устремлениям гагаузов, боровшихся за свою государственность, а также ввиду происхождения данного образа (общетюркский символ), он как нельзя более соответствовал и духу времени, и менталитету гагаузов. Что касается двух других зооморфных образов – символов петуха и коня, то они оказались непривлекательными для национальной символики ввиду своих характерных особенностей («потенциальные жертвы»). Для гагаузов же жертвенность не характерна.

Таким образом, *предпочтение, отданное гагаузской политической элитой символу волка на национальном флаге объясняется тем, что он отражает и питает этноязыковую идентичность гагаузов, которая, в свою очередь, является основополагающей в вопросе сохранения и развития этноса.* И поэтому в современный период, при угрозе утраты своей государственности – автономии, гагаузской политической элитой акцент будет вполне обоснованно делаться на языковой идентичности, а это значит, что именно *образ волка хранит в себе мощный этномобилизационный потенциал.*

В период сохраняющейся политической нестабильности в Республике Молдова образ волка на национальном флаге остается актуальным для гагаузов как символ свободы и независимости. Он выступает в качестве значимого этноконсолидирующего символа и, одновременно, призван демонстрировать проживающим по соседству народам этнокультурную особенность гагаузов. ***Манифестация своей этнокультурной особенности, в том числе через символы, является одним из рычагов воздействия на этническое самосознание гагаузов, своего рода механизмом самосохранения этноса.***

Использование образа, подчеркивающего принадлежность к тюркоязычному миру и значимость языковой идентичности, дополняется символами, указывающими на особую роль в этнокультурном коде гагаузов православной идентичности. Так, например, на медали, выпущенной в честь 20-летия создания Гагаузской Республики, по центру изображена фигура волка, а внизу, как бы в ее основании, – православный крест. В сознании гагаузской общественности эти символы (тюркоязычный и православный) являются частью системы национальных ценностей и связывают древнее сообщество с современным.

ЛИТЕРАТУРА

Абибуллаева. Абибуллаева С. «Кодекс Куманикус» – Памятник тюркских языков конца XIII – начала XIV веков. С. 9-11. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://dspace.nbu.gov.ua/bitstream/handle/123456789/36685/02-Abibullaeva.pdf?sequence=1>.

Абрамзон, 1990. Абрамзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Фрунзе: Кыргызстан, 1990. 478 с.

Аверинцев, 2005. Аверинцев С. С. Собрание сочинений / под ред. Н. П. Аверинцевой, К. Б. Сигова. София-Логос. Словарь. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. 902 с. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://issuu.com/duh-i-litera/docs/averintsev_sophia-logos_otryvok/5.

Агаджанов, 1971. Агаджанов С. Г. Огузские племена Средней Азии IX–XIII вв. (Историко-этнографический очерк) // Страны и народы Востока. в 10 т. М., 1971.

Акишев, 1978. Акишев А. К. Идеология саков Семиречья (по материалам кургана Иссык) // КСИА, М., 1978. Вып. 154.

Аксёнов, 2006. Аксёнов А. А. Территориальные гербы, символы и эмблемы в истории Хабаровского края (конец XVIII – начало XXI вв.) / Автореферат дисс. ... канд. истор. наук. Комсомольск-на-Амуре, 2006. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.dissercat.com/content/territorialnye-gerby-simvol-y-i-emblem-y-v-istorii-khabarovskogo-kрая-kon-xviii-nach-xxi-vv>.

Ал-Кашгари, 2005. Ал-Кашгари М. Диван Лугат ат-Турк. Алматы, 2005.

Алексеев, 1980. Алексеев Н. А. Ранние формы религии у тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980.

Аманбаева. Аманбаева З. С. Значение культа коня в башкирском фольклоре. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.rusnauka.com/27_SSN_2012/Istoria/4_117519.doc.htm.

Аннаклычев, 1970. Аннаклычев Ш. Мотивы выбора имен у туркмен // Личные имена в прошлом, настоящем и будущем. М., 1970.

Ангели, 2007. Ангели Ф. Очерки истории гагаузов – потомков Огузов (середина VIII – начало XXI вв.). Кишинев: Tip. Centrală, 2007. 640 с.

Арнаудов, 1972. Арнаудов М. Студии върху българските обреди и легенди. Т. II. София, 1972.

Архив Института археологии и этнографии Академии наук Молдовы (АИАЭ), ф. 24, оп. 2, д. 34, л. 229 (эспедиционный отчет за 1984 г.).

Атанасов, 2009. Атанасов Г. Добруджанското деспотство. Велико Търново, 2009. 496 с.

Атанасов, 2010. Атанасов Г. Этногенез гагаузов Добруджи – теории, гипотезы и реальность // Курсом развивающейся Молдовы. Том 9. История в культуре и культура в истории. М., 2010. С. 20-71.

- Афанасьев, 1865–1869.** Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865–1869. Т. 1–3.
- Ахметшин, 1976.** Ахметшин Б. Г. К вопросу об изучении этногенетических преданий-легенд башкир // Фольклор народов РСФСР. Вып. 3. Уфа, 1976.
- Байбурин, 1993.** Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993.
- Байрамов и др., 1997.** Байрамов А., Каиргали Ш., Назарбаева А., Шаймерденов Е. Государственные символы тюркоязычных стран (Азербайджан, Казахстан, Кыргызстан, Туркменистан, Турция, Узбекистан). Алматы, 1997. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://ebooks.preslib.az/pdfbooks/rubooks/qossim.pdf>.
- Балушок, 1996.** Балушок В. Г. Древнеславянские молодежные союзы и обряды инициации // Этнографическое обозрение. № 3. 1996. С. 92-98.
- Басилов, 1970.** Басилов В. Н. Мифы народов мира. Краткая энциклопедия символов. [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.symbolarium.ru/.../Тюркских_народов_мифология.
- Басилов, 1970.** Басилов В. Н. Культ святых в исламе. М., 1970.
- Баскаков, 1969.** Баскаков Н. А. Введение в изучение тюркских языков. М., 1969.
- Баскаков, 1975.** Баскаков Н. А. Пережитки табу и тотемизма в языках народов Алтая // СТ, 1975. № 2. С. 3-7.
- Бедненко.** Бедненко Г. Образ Волка у индоевропейцев. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://nentis.itersuum.ru/mythology/wolf.html>; <http://ec-dejavu.ru/w/Wolf.html>.
- Безертинов, 2001.** Безертинов Р. Н. Татары, тюрки – потрясатели вселенной (История Великих империй). Новосибирск, 2001. 733 с.
- Березин, 1868.** Березин И. Н. Сборник летописей. История монголов. История Чингисхана до вшествия его на престол. Сочинения Рашид-Эддина. Русский перевод с предисловием и примечаниями И. Н. Березина // Труды Восточного отделения Русского Археологического общества. 1868. Т. XIII.
- Бедошвили, 1970.** Бедошвили Г. В. О грузинских фамилиях // Антропонирика. М., 1970.
- Бидерманн.** Бидерманн Ганс. Петух // Энциклопедия символов. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.e-reading.by/djvureader.php/138817/203/Bidermann_-_Enciklopediya_simvolov.html.
- Бичурин, 1950-1953.** Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1–3. М.–Л., 1950–1953.
- БСЭ, 1975.** Большая Советская энциклопедия. Т. XXII. М., 1975.
- Большой словарь иностранных слов.** Издательство «ИДДК», 2007.
- БТФС.** Большой толково-фразеологический словарь Михельсона. [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL: Dic.academic.ru/Michelson_old/8010/.
- Брем.** Брем А. Жизнь животных. Волк (Canis lupus). [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://mar4586.narod.ru/animals/mammals/wolf.html>.

Брэди, 1999. Бернадет Брэди. Неподвижные звезды. М.: ЦАИ, 1999.

Будагов, 1958. Будагов Р. А. Введение в науку о языке М.: Учпедгиз, 1958. 432 с.

Булгар, 1990а. Булгар С. С. Жанавар йортулары. Аннатмаклар. (Волчи праздники). Рассказы. Кишинев: Литература артистикэ, 1990. 317 с.

Булгар, 1990б. Булгар С. С. Дев адамын оолу: Масаллар. Кишинев, 1990.

Булгар, 2008. Булгар С. С. История города Комрата. Кишинэу, 2008. 308 с.

Буряк. Буряк Н. Ю. Языковая культура в этнической мобилизации современного общества. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.teoria-practica.ru/-4-2011/culture/buryak.pdf>.

Булатова, 1988. Булатова А. Г. Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана в XIX – начале XX в. Л., 1988.

Български пословици и поговорки, 2011. [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL: www.dosc.doc.com.

Българско народно творчество, 1962. Българско народно творчество / Отобр. и ред. М. Арнаудов, Х. Вакарелски. Т. V. София, 1962.

Валгина, 2003. Валгина Н. С. Теория текста. М.: Логос, 2003. 173 с.

Василева, 1985а. Василева М. Календарни празници и обичаи // Этнография на България. Т. III. София, 1985. С. 89-139.

Василева, 1985б. Василева М. Календарни празници и обичаи // Капанци. Бит и култура на старото българско население в Североизточна България. (Этнографски и езикови проучвания). София, 1985.

Васильева, 1971. Васильева Г. П. О некоторых общих элементах в культуре туркмен и башкир в связи с их этногенезом // Археология и этнография Башкирии. Т. IV. Уфа, 1971.

Валиханов, 1984. Валиханов Ч. Ч. Предания и легенды Большой киргизкайсацкой орды // Собр. соч. в 5 тт. Алма Ата: Гл. ред. Казах. совет. энциклопедии, 1984. Т. 1. С. 273-276.

Вилинбахов. Вилинбахов Г. Герб и флаг должны быть историческими // Библиотеки и патриотическое воспитание. С. 5-10. [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.nbdrx.ru/chit/ros/dajjest.doc.

Вахушти Багратиони, 1997. Вахушти Багратиони. Атлас Грузии (XVIII век). Тбилиси, 1997.

Вексиллология. Вексиллология. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://geraldika.com.ua/veksillologiya.html>.

Веселовский, 1993. Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха / Сборник отделения русского языка и словесности. Собр. соч. Т. XXXII. СПб., 1883.

Вилинбахов, 2001. Вилинбахов Г. В. Понятие геральдики // Очерки по философии и культуре. К 60-летию профессора Юрия Никифоровича Соломина. Серия «Мыслители». Выпуск 5. СПб.: Санкт-Петербургское философ-

ское общество, 2001. С. 14-24. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://anthropology.ru/ru/texts/vilimb/misc_03.html.

Воин и Волк-Пёс. Воин и Волк-Пёс. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.berl.ru/article/2z2/4nog/mifolo/voyn_i_volkpec.htm.

Волк. Волк. Энциклопедия мифологии. Энциклопедии & Словари. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://enc-dic.com/enc_myth/Volk-1162.html.

Волк. Волк // Мифы народов мира. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_myphology/2048/%D0%92%D0%9E%D0%9B%D0%9A.

Волк. [Электронный ресурс]. Режим доступа. URL: pagan.ru/slower/w/wolk1php.

Волк. [Электронный ресурс]. Режим доступа. URL: <http://shkolazhizni.ru/archive/O/n-18617>.

Волк. [Электронный ресурс]. Режим доступа. URL: dal.sci-lib.com/worddo3540.htm. Словарь В. Даля.

Волк в мифологии... Волк в мифологии разных народов. [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL:www.berl.ru/article/2z2/4nog/mifolo/wolk_v_mifologii_raznyh_narodov.htm.

Волки. [Электронный ресурс]. Режим доступа. URL: www.witch.mirror.ru/Mif/zveri/wolf_mael.htm.

Гагаузская Республика., 2010. Гагаузская Республика. АТО Гагаузия (Gagauz Yeri). 20 лет истории. 1990–2010 (книга-фотоальбом). Комрат, 2010. 328 с.

Гагаузские сказки, 1958. Гагаузские сказки. Собрали и обработали Ю. Лопатков и А. Тукан. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1958.

Гагаузите в България, 2007. Гагаузите в България. Записки от терена / Сост. Ж. Стаменова. София, 2007.

Гаджиев, 1991. Гаджиев Г. А. Доисламские верования и обряды народов горного Дагестана. М., 1991.

Галданова, 1981. Галданова Г. Р. Почитание животных у бурят // Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии. Новосибирск: Наука, 1981.

Гасанов, 2002. Гасанов Р. Б. Исконная лексика азербайджанского и турецкого языков в сравнительно-историческом освещении / Автореф. дисс. канд. филол. наук. Махачкала, 2002. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.dissercat.com/content/iskonnaya-leksika-azerbaidzhanskogo-i-turetskogo-yazykov-v-sravnitelno-istoricheskom-osveshchc#ixzz2oBjA1zxW>; <http://www.nauka-shop.com/mod/shop/productID/16927/>.

Георгиева, 1983. Георгиева И. Българска народна митология. София: Наука и изкуство, 1983.

Геральдика... Геральдика. Словари и энциклопедии на Академикe. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://dic.academic.ru/dic.nsf/dic_fwds/14281/.

- Гордлевский, 1947.** Гордлевский В. А. Что такое «босый волк»? (К толкованию «Слова о полку Игореве») // Известия АН СССР. 1947. Т. VI. Вып. 4. С. 317-337.
- Гордлевский, 1961.** Гордлевский В. А. Что такое «босый волк»? // Гордлевский В. А. Избранные произведения. М.: Восточная литература, 1961. Т. 2. С. 482-504.
- Гордлевский, 1962а.** Гордлевский В. А. Народный календарь. Изб. соч. Т. III. М., 1962. С. 58-65.
- Гордлевский, 1962б.** Гордлевский В. А. Из османской демонологии // Избранные сочинения. История и культура. М., 1962. Т. III. С. 299-325.
- Гордлевский, 1968а.** Гордлевский В. А. Османские суеверия о зверях. Материалы для османского народного календаря. Избр. соч. Т. IV. М., 1968. С. 88-91.
- Гордлевский, 1968б.** Гордлевский В.А. Быт османца в суевериях, приметах и обрядах (Материалы) // Избранные сочинения. Этнография, история востоковедения, рецензии. М., 1968. Т. IV. С. 76-84.
- Гордеев, 1971.** Гордеев Ф. И. О происхождении этнонима «башкир» // Археология и этнография Башкирии. Т. IV. Уфа, 1971.
- Гребенарова, 1996.** Гребенарова С. Календарни обичаи и обреди // Странджа. Материална и духовна култура. София, 1996. С. 305-350.
- Грек, 2006.** Грек И. Гюльям–Дюльмен–Яровое. Кишинев, 2006. 264 с.
- Греков, Якубовский, 1950.** Греков Б. Д., Якубовский А. Ю. Золотая Орда и ее падение. М.– Л., 1950. 480 с.
- Грушко, Медведев, 1996.** Грушко Е. А., Медведев Ю. М. Словарь славянской мифологии. Нижний Новгород, 1996.
- Губогло, 1967.** Губогло М. Н. Малые тюркоязычные народы Балканского полуострова (К вопросу о происхождении гагаузов). Автореф. дисс... канд. истор. наук. М., 1967.
- Губогло, 1968.** Губогло М. Н. Этнокультурные данные о кочевом прошлом гагаузов // Археология, этнография и искусствоведение Молдавии (Материалы и исследования). Кишинев, 1968.
- Губогло, 1969.** Губогло М. Н. Гагаузы // Наука и жизнь. М., 1969. № 10. С. 99-103.
- Губогло, 1971.** Губогло М. Н. Гагаузская терминология по скотоводству // Тюркская лексикология и лексикография. М., 1971. С. 217-236.
- Губогло, 1973.** Губогло М. Н. Гагаузская антропонимия как этнографический источник // Советская тюркология. 1973. № 2.
- Губогло, 1998.** Губогло М. Н. Языки этнической мобилизации. М., 1998.
- Губогло, 2004.** Губогло М. Н. Русский язык в этнополитической истории гагаузов. М., 2004.
- Губогло, 2005а.** Губогло М. Н. Культ волка в евразийском пространстве.

Эксклюзивы и универсалии в этногенезе гагаузов // VI конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы. 28 июня – 2 июля. СПб., 2005. С. 94.

Губогло, 2005б. Губогло М. Н. Культ волка у гагаузов. Этнокультурные параллели в тюркском мире // Русский язык в тюрко-славянских этнокультурных взаимодействиях (Этнологические очерки). М., 2005. С. 408-446.

Губогло, 2006. Губогло М. Н. Именем языка. Очерки этнокультурной и этнополитической истории гагаузов. М.: Наука, 2006. 498 с.

Губогло, 2010. Губогло М. Н. Воображаемая вероятность: новейшие размышления о происхождении гагаузов. М.: ИЭА РАН, 2010.

Губогло, 2011. Губогло М. Н. Культурная система // Гагаузы. Серия «Народы и культуры». Отв. ред. М. Н. Губогло, Е. Н. Квилинкова. М.: Наука, 2011. С. 445-467.

Губогло, 2012. Губогло М. Н. Пантеон культов // Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. II. Мир гагаузов. Комрат–Кишинев, 2012. С. 496-535.

Гумилев, 1990. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. Л., 1990.

Гумилев, 1993. Гумилев Л. Н. Древние тюрки. М., 1967; 1993.

Гура, 1995а. Гура А. В. Волк // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 тт. М.: Международные отношения, 1995. Т. 1: А-Г. С. 411-418.

Гура, 1995б. Гура А. В. Волк // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М.: Эллис лак, 1995. С. 103-104.

Гура, 1997. Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

Гура, Левкиевская, 1995. Гура А. В., Левкиевская Е. Е. Волколак // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 тт. М.: Международные отношения, 1995. Т. 1: А-Г. С. 418-420.

Гуревич, 2004. Гуревич П. С. Философия культуры. Психоанализ: феномен первобытной культуры. М.: Волтерс клувер, 2004. 312 с.

Гуцалов. Гуцалов С. Ю. Волчье Племя. Волк в мифологии различных народов. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://wolfs.roadworlds.ru/index.php?showtopic=282>.

Давлетшин, 2004. Давлетшин Г. Очерки по истории духовной культуры предков татарского народа. Казань. 2004.

Давыдова, 2006. Давыдова О. Символ и символическая реальность как основа поэтического мира Ф. И. Тютчева. (Доклад) 2006. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/tiutcheviana/publications/davydova.html>.

Дамьянова, 2013. Дамьянова Х. Д. О символике волка в русской и болгарской фразеологии и паремологии. Материалы международной заочной научно-практической конференции «Наука и искусство: вопросы филологии, искусствоведения и культурологии». г. Новосибирск, 21 января 2013 г. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://sibac.info/index.php/2009-07-01-10-21-16/6052-o>.

Дардабекова, 1970. Дардабекова В. П. Этнографический аспект изучения антропонимов калмыков // Личные имена в прошлом, настоящем и будущем. М., 1970.

Демидов, 1962. Демидов С. М. К вопросу о некоторых пережитках домусльманских обрядов и верований юго-западных туркмен // Труды Института истории, археологии и этнографии АН ТССР. Т. VI. 1962.

Денисов, 1959. Денисов П. В. Религиозные верования чуваш. Чебоксары, 1959.

Денисов, 1969. Денисов П. В. Этнокультурные параллели дунайских болгар и чувашей. Чебоксары, 1969.

Дергачев, 2007. Дергачев В. А. О скипетрах, о лошадях, о войне. Этюды в защиту миграционной концепции М. Гимбатас. СПб.: Нестор-история, 2007. 488 с.

Державин, 1914. Державин Н. С. Болгарские колонии в России. Таврическая, Херсонская и Бессарабская губернии. София, 1914.

Джуртубаев, 1991. Джуртубаев М. Древние религиозные верования балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 1991.

Добруджа, 1974. Добруджа. Этнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974.

Древне-тюркские имена... Древне-тюркские имена, имеющие отношение к тотемным верованиям (Перевел на русский язык Нургаяз Гарипов). [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.bastanovo.ru/2012/05/imena/>.

Дрон, 2001. Дрон И. «Комрат» – этнопоним ногайского происхождения // Studii și cercetări. Chișinău, 2001. С. 152-158.

Егорова 1. Егорова Л. И. [Электронный ресурс]. Режим доступа: vk.com/doc-54175676_188532891?dl=28aabb49a7217e1962.

Егорова 2. Егорова Л. И. Образ волка в мифологии славян и якутов. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.aymakh.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=223%3A2010-01-22-06-34-32&catid=5%3A2009-12-22-00-42-35&Itemid=7&lang=ru.

Егорова, 2000. Егорова Л. И. Этимология якутского обозначения волка бёрё // Материалы XXXVIII международной научной конференции "Студент и научно-технический прогресс". Новосибирск, 2000.

Ерасов, 1994. Ерасов Б. С. Социальная культурология. Ч. 1. М.: Аспект Пресс, 1994.

Еремеев, 1969. Еремеев Д. Е. Юрюки (Турецкие кочевники и полукочевники). М., 1969.

Еремеев, 1999. Еремеев Д. Е. «Тюрк» этноним иранского происхождения (к проблеме этногенеза древних тюрков) // СЭ, 1999. № 3.

Ермолов, 1905. Ермолов А. С. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. Т. III. Животный мир в воззрениях народа. СПб., 1905.

Есбергенов, 1971. Есбергенов Х. Е. О близости пережитков доисламских верований в обычаях каракалпаков и башкир // Археология и этнография Башкирии. Т. IV. Уфа, 1971.

Этнография на България, 1985. Этнография на България. Духовна култура. Т. III. София, 1985.

Жанузаков, 1970. Жанузаков Т. Социально-бытовые мотивы в казахской антропонимии // Личные имена в прошлом, настоящем и будущем. М., 1970.

Жамбалова, 1991. Жамбалова С. Г. Традиционная охота бурят. Новосибирск: Наука, 1991. 172 с.

Жирмунский, 1962. Жирмунский В. М. Огузский героический эпос и «Книга Коркута». Приложение к «Книге моего деда Коркута». М.–Л., 1962. С. 131-258.

Закиев, Кузьмин-Юманеди, 1993. Закиев М. З., Кузьмин-Юманеди Я. Ф. Волжские булгары и их потомки. М.: ИНСАН, Российский фонд культуры, 1993. 160 с. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://xn--80ad7bbk5c.xn--p1ai/ru/content/volzhskie-bulgary-i-ih-potomki-0>.

Зеленин, 1929. Зеленин Д. К. Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии. Ч. II. // Сборник музея антропологии и этнографии. М., 1929.

Зеленин, 1991. Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991.

Зеленчук, 1979. Зеленчук В. С. Население Бессарабии и Поднепровья в XIX в. Кишинев, 1979.

Знаки и символы в культуре. Знаки и символы в культуре. Символическая природа культуры. [Электронный ресурс]. Режим доступа: rtext.blogspot.com/2011/12/blog-post_3900.html.

Золоторев, 1934. Золоторев А. М. Пережитки тотемизма у народов Сибири. Л.: Изд-во Ин-та народов Севера ЦИК СССР, 1934.

Иванов, 1975. Иванов В. В. Реконструкция индоевропейских слов и текстов, отражающих культ волка // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. 1975. Т. 34. № 5. С. 399-408.

Иванов, 1977. Иванов В. В. Древнебалканский и общеиндоевропейский текст мифа о герое-убийце Пса и евразийские параллели // Славянское и балканское языкознание. в 4 т. М., 1977. С. 181-213.

Иванов, 1980. Иванов В. В. Сходные черты в культе волка на Кавказе, в древней Малой Азии и на Балканах // Кавказ и Средиземноморье. Тбилиси: Изд-во Тбилисского госуниверситета. 1980. С. 57-64.

Иванов, 1991. Иванов В. В. Волк. Волкодлак // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х тт. Т. I. М.: Советская Энциклопедия, 1991. С. 242-243.

Иванов. Иванов В. В. Балканские имена «вурдалака» и их происхождение. [Электронный ресурс]. Режим доступа: kogni.narod.ru/vurdalak.pdf.

Иванов, Топоров, 1974. Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М.: Наука, 1974.

Иванов Т., 1982. Иванов Т. Тракийски бронзов релеф // Изкуство. 1982. Бр. 3. С. 33-35.

Иванова, 2012. Иванова В. В. Волк охраняющий и волк нападающий // Бестиарий II. Зооморфизмы Азии: движение во времени. СПб., 2012. С. 91-98. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-182-4/978-5-88431-182-4_08.pdf.

Иванчик, 1988. Иванчик А. И. Воины-псы. Мужские союзы и скифские вторжения в Переднюю Азию // СЭ, 1988. № 5.

Илимбетов, 1971. Илимбетов Ф. Ф. Культ волка у башкир (к этимологизации этнонима «башкорт») // АЭБ. Т. IV. Уфа, 1971. С. 224-227.

Илимбетов, 1972. Илимбетов Ф. Ф. О некоторых обрядах и поверьях башкирских пчеловодов // Материалы третьей научной конференции молодых ученых Башкирского филиала АН СССР. Уфа, 1972.

Илимбетов, 1973. Илимбетов Ф. Ф. Личные имена как источник при изучении древних верований башкир // Ономастика Поволжья. Т. III. Материалы III конференции по ономастике Поволжья. Уфа, 1973.

Илимбетова, 1999а. Илимбетова А. Ф. Культ волка у башкир, 1999 // Общественно-политический, научно-популярный и художественный журнал «Ватандаш». [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://vatandash.ru/index.php?article=1243>.

Илимбетова, 1999б. Илимбетова А. Ф. О пережитках культа собаки у башкир // Бельские просторы. 1999. № 10.

Илимбетова, 2004. Илимбетова А. Ф. Культ коня у башкир // Материалы II международной фольклорной конференции «Ortaq Türk Keçmişinden Ortaq Türk Sələsəyinə» II Uluslararası Folklor konfransinin materialları. Bakı, 2004. С. 394-403.

Илимбетова, 2005. Илимбетова А. Ф. Пережитки культа волка в мифологии, в обрядах и обычаях башкир // Русский язык в тюрко-славянских этнокультурных взаимодействиях. (Этнологические очерки). М., 2005. С. 379-380.

Илимбетова, 2006. Илимбетова А. Ф. Культ животных у башкир / Автореф. дисс... канд. историч. наук. Уфа, 2006. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.dissercat.com/content/kult-zhivotnykh-u-bashkir>.

Илиева. Илиева А. Вълче време – народни вярвания за вълците. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://bnr.bg/sites/radiobulgaria/Lifestyle/Folklore/Pages/230113_Valche_vreme.aspx.

Исалабдуллаев, 2006. Исалабдуллаев М. А. Мифология народов Кавказа. Махачкала: КСИ, 2006.

Кавалов, 2010. Кавалов А. «Волчы празници» у бессарабских болгар // Курсом развивающей Молдовы. Т. 10. Личность и группа: векторы трансформационных изменений. М.: Старый сад, 2010. С. 373-383.

Казанаклий, 1873. Казанаклий П. Твардица // КЕВ, 1873. № 18. С. 664-669; № 19. С. 662-702; № 20. С. 731-735.

Календарни празници..., 2000. Календарни празници и обичаи на българите. Энциклопедия. София, 2000.

Календарные обычаи и обряды.., 1973. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. М., 1973.

Календарные обычаи и обряды.., 1977. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977.

Календарные обычаи и обряды.., 1978. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Летне-осенние праздники. М., 1978.

Календарные обычаи и обряды.., 1983. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983.

Календарь и календарная обрядность.., 1987. Календарь и календарная обрядность народов Дагестана / (Сб. ст.). Махачкала, 1987.

Календарные обычаи и обряды.., 1989. Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. М., 1989.

Калиева, 2014. Калиева О. М. Символика и ее значение при формировании положительного имиджа города [Текст] / О. М. Калиева, И. В. Вакунова, А. А. Чарикова // Молодой ученый. 2014. № 4. С. 526-529. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.moluch.ru/archive/63/9985/>.

Калмыкова, 2001. Калмыкова Л. В. Образ волка в индоевропейской и северокавказской традиции / Северный Кавказ: геополитика, история, культура // Материалы всероссийской научной конференции. Москва-Ставрополь, 2001. Ч. 2.

Каракетов, 2000. Каракетов М. Д. Миф и функционирование религиозного культа в заговорно-заклинательном ритуале карачаевцев и балкарцев. М., 2000.

Карамия, Орган, 2009. Карамия М., Орган С. Чишмикёй. Материалы по истории села (1809–2009). Кишинев, 2009. 644 с.

Каранфил. Каранфил Г. Горькие «плоды» гагаузской автономии. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://vfokuse.md/news/index.php?newsid=885>.

Кармышева Б., 1986. Кармышева Б. Х. Архаическая символика в погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы // Древние обряды, верования и культуры народов Средней Азии. М., 1986.

Кармышева Дж., 1986. Кармышева Дж. Х. Земледельческая обрядность у казахов // Древние обряды, верования и культуры народов Средней Азии. М., 1986.

Карпов, 1929. Карпов Г. Родословные туркмен // Туркменоведение. 1929. № 1.

Карпов, 1996. Карпов Ю. Ю. Джигит и волк. Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. СПб., 1996.

Кацев, 1977. Кацев А. М. Эвфемизмы в современном английском языке: опыт социолингвистического описания / Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Л., 1977. 22 с.

Кацев, 1988. Кацев А. М. Языковое табу и эвфемия: учебное пособие к спецкурсу. Л.: ЛГПИ им. А. И. Герцена, 1988. 80 с.

Квилинкова, 1992. Квилинкова Е. Н. Теория «культурно-национальной автономии» в контексте современных проблем этнокультурного развития народов // *Етнографічна спадщина і національне відродження. Тези доповідей та повідомлень міжнародної наукової конференції.* Київ, 1992. С. 52-53.

Квилинкова, 1995. Квилинкова Е. Н. Гагаузский религиозный деятель Д. Чакир: жизнь и деятельность // *Știința. Chișinău*, 1995. № 12. С. 6.

Квилинкова, 1997. Квилинкова Е. Н. Гагаузский курбан: общее и особенное // *Știința, Chișinău*, 1997. № 1–2. С. 15.

Квилинкова, 1999. Квилинкова Е. Н. «Пипируда» – гагаузский обряд вызывания дождя // *Сборник научных трудов. Т. 2. История. Этнография. Образование. Культура.* Комрат: Изд-во Комратского гос. унив-та, 1999. С. 99-107.

Квилинкова, 2000а. Квилинкова Е. Н. Культ волка у гагаузов // *Мысль.* Кишинев, 2000. № 2. С. 83-85.

Квилинкова, 2000б. Квилинкова Е. Н. Тодоров день – гагаузский обряд // *Мысль.* Кишинев, 2000. № 1. С. 95-96.

Квилинкова, 2000в. Квилинкова Е. Н. Специфика гагаузской новогодней обрядности // *ЕИМИ*, 2000. Т. I. С. 97-101.

Квилинкова, 2000г. Квилинкова Е. Н. Гагаузско-славянско-молдавские общности в русальной обрядности // *Unitatea poporului Republicii Moldova și problema identității etnice: Materiale conferinței din 4–5 mai 1999. Raporturi și comunicări.* Chișinău, 2000. P. 136-139.

Квилинкова, 2001а. Квилинкова Е. Н. Гагаузско-белорусские параллели в новогодней обрядности // *Белорусы в Молдове. Материалы Междунар. научно-практ. конф.* Кишинев, 6–8 октября 2001 г. Минск: ИСПИ, 2001. С. 116-122.

Квилинкова, 2001б. Квилинкова Е. Н. Весенние девичьи обычаи у гагаузов // *Materialele conferinței științifice anuale a profesorilor IRI «Perspectiva».* Chișinău, 2000–2001. С. 39-40.

Квилинкова, 2001в. Квилинкова Е. Н. Общее и особенное в гагаузско-славянской русальной обрядности // *ВСУ, Вып. 5.* Кишинев, 2001. С. 222-234.

Квилинкова, 2001г. Квилинкова Е. Н. Гагаузские календарные обычаи и обряды как форма регуляции хозяйственной, социальной и семейной жизни в конце XIX – начале XX века // *ЕИМИ*, 2001. Т. II. С. 92-95.

Квилинкова, 2002а. Квилинкова Е. Н. Гагаузский народный календарь. Изд. 1. Chișinău: Pontos, 2002. 184 с. (Изд. 2. Кишинев: Парагон, 2002. 184 с.).

Квилинкова, 2002б. Квилинкова Е. Н. Русали. Русалки. Пери // *Музей. Традиции. Этничность. XX–XXI вв. Мат-лы Межд. науч. конф., посвященной 100-летию Российского Этнографического музея.* Санкт-Петербург–Кишинев: Nestor-Historia, 2002. С. 294-297.

Квилинкова, 2002в. Квилинкова Е. Н. Празднование Масленицы у гагаузов // *ВСУ*, 2002. Вып. 6. С. 101-106.

Квилинкова, 2002г. Квилинкова Е. Н. Роль масок, ряженя, одариваний и жертвований в гагаузской календарной обрядности // *ЕИМИ*, 2002. Т. III. С. 85-

90 (см. также: Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології (Збірник наукових праць). Т. 1 (19). Чернівці, 2005. С. 46-53).

Квилинкова, 2002д. Квилинкова Е. Н. Этническая специфика гагаузской календарной обрядности // ВСУ, 2002. Вып. 7. С. 70-82.

Квилинкова, 2002е. Квилинкова Е. Н. Календарная обрядность гагаузов в конце XIX – начале XX вв. / Автореф. дисс... канд. истор. наук. М., 2002. 28 с.

Квилинкова, 2003а. Квилинкова Е. Н. От составителя // Moldova gagauzların halk türküleri. Kişinöv: Инесса, 2003. С. 4-14.

Квилинкова, 2003б. Квилинкова Е. Н. Общие и региональные особенности гагаузской терминологии родства // ЕИМИ, 2003б. Т. IV. С. 118-124.

Квилинкова, 2003в. Квилинкова Е. Н. Гагаузские обычаи и обряды, связанные с животноводством // ВСУ, 2003. Вып. 10. С. 67-75.

Квилинкова, 2003г. Квилинкова Е. Н. Генезис гагаузского народного календаря // ВСУ, 2003. Вып. 8. С. 121-130 (см. также: Археологія та етнологія східної Європи: Матеріали і дослідження. Одеса: Друк, 2002. С. 310-311).

Квилинкова, 2003д. Квилинкова Е. Н. Пространственно-временные представления гагаузов // Материалы Междунар. научно-практ. конф., посвященной 7-ой годовщине Гагауз Ери (Гагаузии). Т. I. Комрат: Комрат. гос. ун-т, 2003. С. 149-151.

Квилинкова, 2003е. Квилинкова Е. Н. Гагаузско-белорусские этнокультурные связи // «Беларусь – Молдова: На путях дружбы и сотрудничества». Мат-лы Междунар. науч.-практ. конференции г. Кишинев, 19 ноября 2002 г. Минск–Кишинев: ИСПИ, 2003. С. 111-117.

Квилинкова, 2004а. Квилинкова Е. Н. Общественная жизнь гагаузского села в XIX – первой половине XX в., отраженная в источниках // Этнографический источник. Материалы III Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб.: РГПУ им. А. И. Герцена, 2004. С. 73-81.

Квилинкова, 2004б. Квилинкова Е. Н. Праздничный досуг // Беларусь – Молдова: взгляд молодежи в третье тысячелетие. Мат-лы междунар. науч.-практ. конференции. 28–29 апреля. Кишинев: Vector, 2004. С. 206-213.

Квилинкова, 2005а. Квилинкова Е. Н. Гагаузы Молдовы и Болгарии (Сравнительное исследование календарной обрядности, терминов родства и фольклора). Chişinău: Pontos, 2005. 308 с.

Квилинкова 2005б. Квилинкова Е. Н. Усыновление и опекуновство в социо-нормативной культуре гагаузов // ЗЖ, 2005. № 4 (161). С. 54-56.

Квилинкова, 2005в. Квилинкова Е. Н. О новых направлениях исследований в гагаузской этнографии // Р. Ф. Кайндль. Вікно в Європейську науку. Матеріали II Міжнародного наукового семінару «Кайндльівські читання». Чернівці. 28–29 травня 2005 р. Чернівці: Прут, 2005. С. 227-234.

Квилинкова, 2005г. Квилинкова Е. Н. Некоторые элементы обычного права гагаузов, связанные с семейно-брачными отношениями // ЗЖ, 2005. № 8 (165). С. 55-58.

Квилинкова, 2005д. Квилинкова Е. Н. О регламентации положения женщины в обычном праве гагаузов // ЗЖ, 2005. № 9 (166). С. 27-31.

Квилинкова, 2005е. Квилинкова Е. Н. Славянские термины родства в гагаузском языке // Славянские чтения. (Выпуск 3). Материалы науч.-теор. конф. Кишинев: Слав. универс., 2005. С. 42-50.

Квилинкова, 2005ж. Квилинкова Е. Н. Календарная обрядность в системе жизнедеятельности и фольклоре гагаузов // VI Конгресс этнографов и антропологов России. СПб., 28 июня – 2 июля 2005 г. Тезисы. СПб., 2005. С. 96-97.

Квилинкова, 2005з. Квилинкова Е. Н. Роль государства в культурном развитии трансформирующихся обществ // *Administrarea publică în statele aflate în tranziție în contextul proceselor de globalizare și integrare. Materiale ale conferinței internaționale teoretico-practice din 5 aprilie 2005.* Chișinău: AAP, 2005. P. 143-150.

Квилинкова, 2005и. Квилинкова Е. Н. Формы наказания в Бессарабии в XIX в. за различные виды преступлений // ЗЖ, 2005. № 7 (164). С. 51-53.

Квилинкова, 2005к. Квилинкова Е. Н. Отражение элементов обычного права в гагаузском фольклоре // ЗЖ, 2005. № 11 (168). С. 48-52.

Квилинкова, 2005л. Квилинкова Е. Н. Обычаи и обряды гагаузов, связанные с сохранением потомства // *Buletin științific. Etnografie, științele naturii și muzeologie.* Nr. 3 (16). Serie nouă. Chișinău, 2005. P. 98-104.

Квилинкова, 2006а. Квилинкова Е. Н. Некоторые вопросы идентификации и идентичности гагаузов // ЕИМИ, 2006. Т. VI. С. 98-103.

Квилинкова, 2006б. Квилинкова Е. Н. Роль семьи и сельской общины в сохранении народных традиций // ЗЖ, 2006. № 1 (170). С. 52-53.

Квилинкова, 2006в. Квилинкова Е. Н. Обычай наследования у гагаузов // ЗЖ, 2006. № 6 (175). С. 54-57.

Квилинкова, 2006г. Квилинкова Е. Н. Разновидности наказаний за преступления и проступки согласно обычному праву гагаузов // ЗЖ, 2006. № 7 (176). С. 41-43.

Квилинкова, 2006д. Квилинкова Е. Н. Цикл «Волчьих праздников» у гагаузов в сравнении с другими народами // *Этнографические исследования в Республике Молдова. История и современность.* Кишинев: Business-Elita, 2006. С. 364-412.

Квилинкова, 2006е. Квилинкова Е. Н. Религиозность гагаузов и формы проявления религиозной идентичности (по этнографическим и архивным материалам XIX – первой половины XX в.) // *Этнографические исследования в Республике Молдова. История и современность.* Кишинев: Business-Elita, 2006. С. 341-363.

Квилинкова, 2006ж. Квилинкова Е. Н. Народные и православные календарные праздники // *История и культура гагаузов. Очерки.* Комрат–Кишинэу: Pontos, 2006. С. 629-683.

Квилинкова, 2006з. Квилинкова Е. Н. О некоторых особенностях терминов родства и народных песен гагаузов Молдовы и Болгарии // *Етнологията*

вчера, днес и утре (Изследвания, посветени на 65-годишния юбилей на доц. д-р Николай Иванов Колев). Университетско издателство «Св. св. Кирил и Методий». Велико Търново, 2006. С. 413-436.

Квилинкова, 2006и. Квилинкова Е. Н. Гагаузские календарные обычаи и обряды, связанные с водой, растительностью и огнем // На перехрестях світової науки. Матеріали III Міжнародної наукової конференції «Вікно в Європейську науку», присвяченої 140-річчю від дня народження Р. Ф. Кайндля. Черновці: Прут, 2006. С. 82-84.

Квилинкова, 2006к. Квилинкова Е. Н. Методы и методика сбора полевого материала по традиционной культуре // Anuar științific. Institutul de stat de relații internaționale din Moldova. Vol. IV. Chișinău, 2006. P. 91-97.

Квилинкова, 2006л. Квилинкова Е. Н. Типы семьи у гагаузов в XIX – первой половине XX в. // ЗЖ, 2006. № 10 (179). С. 50-55.

Квилинкова, 2006м. Квилинкова Е. Н. О принципе двойной самоидентификации гагаузов в прошлом и настоящем // Курсом изменяющейся Молдовы / Материалы I Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного 40-летию этносоциологических исследований. 25–26 сентября 2006. г. Комрат. М., 2006. С. 264-283 (см. также: ЗЖ, 2006. № 11 (180). С. 36-44).

Квилинкова, 2006н. Квилинкова Е. Н. Образ волка и волчьи праздники – символ гагаузской этничности или общебалканское явление (К вопросу о классификации элементов культа волка у гагаузов) // Проблемы классификации, типологии, систематизации в этнографической науке: Материалы Пятых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб.: РГПУ им. А. И. Герцена, 2006. С. 98-102.

Квилинкова, 2006о. Квилинкова Е. Н. Гагаузские песни религиозного содержания как источник знания по истории христианства // Етнос, культура, духовность. Матеріали III Міжнародної науково-практичної конференції «Інноваційні моделі розвитку туристичної інфраструктури України. Буковинське та світове старообрядництво: історія, культура, туризм». Чернівці, 23–24 вересня 2006 р. Частина 2. Чернівці: Прут, 2006. С. 84-88.

Квилинкова, 2006п. Квилинкова Е. Н. Страницы ветхозаветной истории в гагаузских народных песнях // Buletin științific. Revistă de Etnografie, Științele Naturii și Muzeologie. Vol. 5 (18). Chișinău, 2006. P. 142-153.

Квилинкова, 2006р. Квилинкова Е. Н. О языковой и этнической идентификации гагаузов Греции // Revista de etnologie și culturologie. Chișinău, 2006. P. 279-290.

Квилинкова 2006с. Квилинкова Е. Н. Методы и методика сбора полевого материала по календарной обрядности // Иван Франко і Буковина. Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції, присвяченої 150-річчю від дня народження Іван Франка. Черновці: Прут, 2006. С. 243-248.

Квилинкова, 2007а. Квилинкова Е. Н. Традиционная духовная культура гагаузов: этнорегиональные особенности. Кишинев: Business-Elita, 2007. 840 с.

Квилинкова, 2007б. Квилинкова Е. Н. Праздник «Hederlez» у гагаузов и обряд жертвоприношения животного (kurban) // Наука и общество. Кишинев: Парагон, 2007. С. 105-107.

Квилинкова, 2007в. Квилинкова Е. Н. Гагаузская календарная обрядность: межэтнические языковые влияния (По материалам рождественского и Новогоднего фольклора) // Наука и общество. Кишинев: Парагон, 2007. С. 108-111.

Квилинкова, 2007г. Квилинкова Е. Н. Роль религиозного и языкового факторов в сохранении этничности // Человек в истории и культуре. Сборник научных работ в честь 70-летия лауреата Государственной премии Украины, академика РАЕН, профессора, доктора исторических наук Владимира Никифоровича Станко. Одесса–Терновка: Друк, 2007. С. 327-331.

Квилинкова, 2007д. Квилинкова Е. Н. Обычное право гагаузов XIX – первая половина XX в. // Русин. Международный исторический журнал. Кишинев: «ELENA-V.I.», 2007. № 1 (7). С. 51-59.

Квилинкова, 2007е. Квилинкова Е. Н. Общие черты и региональные особенности гагаузской календарной обрядности // Българи и гагаузи заедно през годините: Материали от петата и от шестата международни научни конференции на тема «Функционирането на българския и другите езици и литератури в контекста на езиковата ситуация в Република Молдова» (11 май 2005 г., 11 май 2006 г.) Комрат: Знак'94, 2007. С. 85-98.

Квилинкова, 2007ж. Квилинкова Е. Н. Этнорегиональные особенности обряда «курбан» у гагаузов // VII Конгресс этнографов и антропологов России. Доклады и выступления. Саранск, 9–14 июля 2007 г. Саранск, 2007. С. 258-259.

Квилинкова, 2007з. Квилинкова Е. Н. Отражение этнокультурных взаимодействий в гагаузском песенном фольклоре // VII Конгресс этнографов и антропологов России. Доклады и выступления. Саранск, 9–14 июля 2007 г. Саранск, 2007. С. 358-359.

Квилинкова, 2007и. Квилинкова Е. Н. Традиционная соционормативная культура гагаузов в XIX – первой половине XX в. // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 2. Материалы II Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова», посвященного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации». 20 апреля 2007 г. Комрат. М.: Старый сад, 2007. С. 341-401.

Квилинкова, 2007к. Квилинкова Е. Н. Гагаузский народный календарь: генезис и этнокультурные влияния // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 2. Материалы II Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова», посвященного проблеме «Адаптация культу-

ры и культура адаптации». 20 апреля 2007 г. Комрат. М.: Старый сад, 2007. С. 419-438.

Квилинкова, 2007л. Квилинкова Е. Н. Социорегулятивные функции гагаузских и болгарских общесельских и межсельских праздников и их сохраненность во времени // *Diversitatea expresiilor culturale ale habitatului tradițional din Republica Moldova. Materialele Conferinței Internaționale. Chișinău, 2–4 august, 2007.* Chișinău: Cartdidact, 2007. С. 304-324.

Квилинкова, 2007м. Квилинкова Е. Н. Народные песни как исторический источник (по материалам гагаузского песенного фольклора) // *Беларусь – Молдова: 15 лет дипломатических отношений. Международная научно-практическая конференция. Кишинев, 16 ноября. 2007 г.* Кишинев: СЕР USM, 2007. С. 213-222.

Квилинкова, 2007н. Квилинкова Е. Н. Факторы, повлиявшие на процесс сохранения и/или утраты гагаузами традиционной обрядности // *Курсом развивающейся Молдовы. Т. 3. Материалы II Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации».* 20–21 апреля 2007 г. Комрат. М.: Старый сад, 2007. С. 195-212.

Квилинкова, 2007о. Квилинкова Е. Н. Приметы и гадания в гагаузском народном календаре // *Revista de etnologie și culturologie. Vol. 2. Chișinău, 2007.* P. 100-104.

Квилинкова, 2008а. Квилинкова Е. Н. Украинское влияние в рождественско-новогодней обрядности гагаузов Приазовья // *Видатни науковци Черновицкого університету: А. Ф. Кайндль. Матеріали 5 Міжнародної наукової конференції Кайндлевские читання. 16-17 травня, 2008. Частина 1.* Черновцы, 2008. С. 69-71.

Квилинкова, 2008б. Квилинкова Е. Н. Идентичность гагаузов в прошлом и настоящем // *Традиционная культура.* № 1. М., 2008. С. 87-98.

Квилинкова, 2008в. Квилинкова Е. Н. Идентификация своего языка различными группами гагаузов и становление названия «гагаузский язык» (по архивным, историографическим и этнографическим данным) // *Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья.* Вып. 2. Одесса: Паллада, 2008. С. 80-94.

Квилинкова, 2008г. Квилинкова Е. Н. Традиционные способы выявления и наказания виновных у гагаузов // *ЗЖ, 2008.* № 10. С. 48-53.

Квилинкова, 2008д. Квилинкова Е. Н. Магия и колдовство у гагаузов // *Этносоциология и этносоциологи. Исследования, поиски, воспоминания.* М.: Старый сад, 2008. С. 215-227.

Квилинкова, 2008е. Квилинкова Е. Н. Гагаузские религиозные песни как одна из разновидностей народных молитв // *Revista de etnologie și culturologie. Vol. 3. Chișinău, 2008.* P. 122-128.

Квилинкова, 2008ж. Квилинкова Е. Н. Сакральные места в жилище гагаузов, связанные с лечебной магией // *Жилище и одежда как феномен этниче-*

ской культуры. Материалы VII Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2008. С. 80-84.

Квилинкова, 2008з. Квилинкова Е. Н. Магия, заговоры, заклинания и обереги у гагаузов // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 4. Материалы к III Российско-Молдавскому симпозиуму «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов». М.: Старый сад, 2008. С. 339-372.

Квилинкова, 2008и. Квилинкова Е. Н. Этнокультурные влияния в календарной обрядности и в фольклоре гагаузов // От языкового многообразия к полиэтническому и мультикультурному образованию. Материалы международной конференции, 5–6 декабря 2006 года. Кишинэу: Vector, 2008. С. 191-201.

Квилинкова, 2008к. Квилинкова Е. Н. Исторические и этнографические источники по традиционной духовной культуре гагаузов // Revista de istorie a Moldovei. Chişinău, 2008. № 1. P. 53-62.

Квилинкова, 2008л. Квилинкова Е. Н. Региональные особенности традиционной духовной культуры гагаузов / Автореф. дисс... докт. хаб. истории. Кишинев, 2008. 46 с.

Квилинкова, 2008м. Квилинкова Е. Н. Традиционная культура в условиях трансформирующегося общества: народные способы лечения у гагаузов // Этнорегиональные модели адаптации (постсоветские практики). М.: Типогр. ООО Интер-принт, 2008. С. 406-443.

Квилинкова, 2008н. Квилинкова Е. Н. Южнославянское влияние в гагаузском песенном фольклоре // Българският език в Молдова. Комрат, 2008. С. 102-108.

Квилинкова, 2009а. Квилинкова Е. Н. Сохранность традиционных знаний гагаузов о целебных растениях // Материалы конференции «Сохранение культурного наследия». Кишинев, 25–26 сентября 2008 г. Chişinău, 2009. С. 239-243.

Квилинкова, 2009б. Квилинкова Е. Н. Обереги в календарной обрядности и в народной медицине гагаузов // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 5. Материалы III Российско-Молдавского симпозиума «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов». М.: Старый сад, 2009. С. 291-309.

Квилинкова, 2009в. Квилинкова Е. Н. Отражение различных аспектов соционормативной культуры гагаузов в архивных источниках // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 5. Материалы III Российско-Молдавского симпозиума «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов». М.: Старый сад, 2009. С. 347-376.

Квилинкова, 2009г. Квилинкова Е. Н. Видображення традиційних норм і цінностей в гагаузькому фольклорі // Тези доповідей VII Міжнародної наукової конференції «Українська культура в історичному розвитку та державотворенні», присвяченої 170-річчю від дня народження Павла Чубинського. Київ: «Київський Університет», 2009. С. 71-72.

Квилинкова, 2009д. Квилинкова Е. Н. О значимости изучения региональных особенностей при выявлении этнической специфики (в связи с исследованием традиционной духовной культуры гагаузов) // Полевые этнографические исследования. Материалы Восьмых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2009. С. 281-285.

Квилинкова, 2009е. Квилинкова Е. Н. Архивные и историографические данные в связи с гипотезой о гагаузско-болгарском билингвизме гагаузов // Revista moldovenească de drept internațional și relații internaționale. Chișinău, 2009. № 1. С. 100-111.

Квилинкова, 2009ж. Квилинкова Е. Н. Гагаузские заговоры и лечебная магия: векторы этнокультурных параллелей // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 6. Культурное наследие и его социальные добродетели. М.: Старый сад, 2009. С. 375-408.

Квилинкова, 2009з. Квилинкова Е. Н. Институт крестного родства у гагаузов Молдовы и Болгарии // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 7. Гостеприимство и ярмарки как институты соционормативной культуры М.: Старый сад, 2009. С. 469-479.

Квилинкова, 2009и. Квилинкова Е. Н. Особенности форм усыновления в обычном праве гагаузов Молдовы и Болгарии // VIII Конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы докладов. Оренбург, 1–5 июля 2009 г. Оренбург, 2009. С. 490-491.

Квилинкова, 2009к. Квилинкова Е. Н. Институт знахарства и сохранность знаний народной медицины у гагаузов в настоящем // VIII Конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы докладов. Оренбург, 1–5 июля 2009 г. Оренбург, 2009. С. 561.

Квилинкова, 2009л. Квилинкова Е. Н. Традиционные знания гагаузов о целебных растениях и народные способы лечения болезней // Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. Вып. 3. Одесса: Паллада, 2009. С. 82-97.

Квилинкова, 2009м. Квилинкова Е. Н. Віддзеркалення традиційних норм і цінностей в гагаузькому фольклорі // Література. Фольклор. Проблеми поетики. Присвячений 170-річчю від дня народження Павла Чубинського. Київ, Київський університет, 2009. С. 184-191.

Квилинкова, 2009н. Квилинкова Е. Н. Гагаузо-славянские этнокультурные параллели в русальной обрядности // Матеріали до української етнології: Щорічник. Збірник наукових праць. Вип. 8 (11). Київ, 2009. С. 244-251.

Квилинкова, 2009о. Квилинкова Е. Н. Традиционные формы усыновления у гагаузов в контексте обрядности балканских народов // Българска Бесарабия. Вип. 5. Ч. 1. Болград: «СМИЛ», 2009. С. 89-101.

Квилинкова, 2010а. Квилинкова Е. Н. Заговоры, магия и обереги в народной медицине гагаузов. Кишинев: Elan Inc, 2010. 390 с.

Квилинкова, 2010б. Квилинкова Е. Н. Гагаузские заговоры в контексте балканской традиции заговаривания в народной медицине // Материалы международной научной конференции «Пруто-Днестровский регион. Диалог культур», посвященной 650-летию молдавской государственности и 300-летию со дня рождения Антиоха Кантемира. СПб., 2010. С. 110-115.

Квилинкова, 2010в. Квилинкова Е. Н. Особенности обряда «курбан» у гагаузов в сравнении с балканскими и тюркскими народами // Българите в Северо-Причерноморие. Изследвания и материали. Том десети. Одесса-Велико-Търново: Фабер, 2010. 419-430.

Квилинкова, 2010г. Квилинкова Е. Н. Гагаузская традиционная народно-медицинская практика // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 9. История в культуре и культура в истории. М.: Старый сад, 2010. С. 210-243.

Квилинкова, 2010д. Квилинкова Е. Н. Библиографический указатель литературы для изучения этногенеза, истории и культуры гагаузов // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 9. История в культуре и культура в истории. М.: Старый сад, 2010. С. 395-460.

Квилинкова, 2010е. Квилинкова Е. Н. Гагаузская религиозная рукописная традиция // Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. Вып. 4. Одесса: Паллада, 2010. С. 59-71.

Квилинкова, 2010ж. Квилинкова Е. Н. Обычное право гагаузов (вторая половина XIX – конец XX вв.) // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 10. Личность и группа: векторы трансформационных изменений. М.: Старый сад, 2010. С. 117-140.

Квилинкова, 2010з. Квилинкова Е. Н. Семья и семейная обрядность гагаузов // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 10. Личность и группа: векторы трансформационных изменений. М.: Старый сад, 2010. С. 348-358.

Квилинкова, 2010и. Квилинкова Е. Н. Народные способы лечения детских болезней у гагаузов // Revista de etnologie și culturologie. Vol. 5. Chișinău, 2010. P. 65-70.

Квилинкова, 2010й. Квилинкова Е. Н. О состоянии и перспективах развития гагаузоведения в Республике Молдова // Gagauz yerinin 15-ci yıldönümünä baalı «Gagauzologiyanın ilerlemesi: dil, kultura, istoriya, literature» Halklararası bilim-praktika konferenşyasının. Materialları. 22.12.2009. Komrat. 2010. С. 3-31.

Квилинкова, 2010к. Квилинкова Е. Н. Положение гагаузской женщины: история и современность // Femeile din Moldova. Coferinşa Republicană ştiinşifico-practică. Chişinău, 2010. P. 51-54.

Квилинкова, 2010л. Квилинкова Е. Н. Заговоры и заклинания во врачевательной магии гагаузов // Проблемы исторической регионалистики. Материалы Международной научно-практической конференции. Ч. 2. Чебоксары, 2010. С. 129-145.

Квилинкова, 2010м. Квилинкова Е. Н. Отражение хозяйственно-культурного типа в гагаузском народном календаре // Традиционное хозяйство в си-

стеме культуры этноса: материалы Девярых Санкт-Петербургских этнографических чтений, СПб., 2010. С. 276-281.

Квилинкова, 2011а. Квилинкова Е. Н. Гагаузский песенный фольклор – «Грамматика жизни». Кишинев: Elan Inc, 2011. 568 с.

Квилинкова, 2011б. Квилинкова Е. Н. Варианты «эпистоллий» о воскресном дне, зафиксированные в гагаузских селах юга Молдовы // Старый Боровск. Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы. М.: Боровск, 2011. С. 230-253. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.borovskold.ru>.

Квилинкова, 2011в. Квилинкова Е. Н. «Святые письма» в гагаузской религиозной рукописной традиции // Revista de etnologie și culturologie. Nr. 9-10. Chișinău, 2011. С. 42-48.

Квилинкова, 2011г. Квилинкова Е. Н. Народные песни религиозного содержания – составная часть духовного наследия гагаузов // Эпохи. Историческое списание. № 1–2. Година XVI. 2008. Велико Търново, 2011. С. 111-125.

Квилинкова, 2011д. Квилинкова Е. Н. Традиционная духовная культура гагаузов через призму региональных особенностей – одного из важных критериев определения ее устойчивости/изменчивости // IX конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы докладов. 4–8 июля. Петрозаводск, 2011. Петрозаводск, 2011. С. 325.

Квилинкова, 2011е. Квилинкова Е. Н. Реликты культа воробья в гагаузской календарной обрядности // Праздники и обряды как феномен этнической культуры. Материалы Десятых Санкт-Петербургских этнографических чтений. Отв. Науч. Ред. В. М. Грусман, Е. Е. Герасименко. СПб., 2011. С. 133-135.

Квилинкова, 2011ж. Квилинкова Е. Н. Молдавское этнокультурное влияние в традиционной духовной культуре гагаузов // Evoluția Identității naționale și politică moldovenești: Esenția și caracterul percepției interne și externe. Materialele Conferinței științifice internaționale, Chișinău, 15-16 aprilie, 2011. Chișinău: IRIM, 2011. (Tip. „Prin-Caro” SRL) С. 139-153.

Квилинкова, 2011з. Квилинкова Е. Н. Славянское апокрифическое наследие в письменной традиции гагаузов // Славянский мир. Диалог культур. Сборник научных статей. Ч. 1. Кемерово-Омск, 2011. С. 410-422.

Квилинкова, 2011к. Квилинкова Е. Н. Календарные обычаи и обрядность // Гагаузы. Отв. ред. М. Н. Губогло, Е. Н. Квилинкова. Серия «Народы и культуры». М., 2011. С. 352-367.

Квилинкова, 2011л. Квилинкова Е. Н. Гагаузы в Болгарии: расселение и региональные особенности традиционной духовной культуры // Гагаузы. Серия «Народы и культуры». Отв. ред. М. Н. Губогло, Е. Н. Квилинкова. М., 2011. С. 206-215 (а также в: Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. I. Гагаузы в мире. Кишинев, 2012. С. 402-412).

Квилинкова, 2011н. Квилинкова Е. Н. Формирование самосознания гагаузов // Гагаузы. Отв. ред. М. Н. Губогло, Е. Н. Квилинкова. Серия «Народы и

культуры». М., 2011. С. 126-139 (а также в: Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. I. Гагаузы в мире. Кишинев, 2012. С. 337-350).

Квилинкова, 2011о. Квилинкова Е. Н. Народно-медицинская практика // Гагаузы. Отв. ред. М. Н. Губогло, Е. Н. Квилинкова. Серия «Народы и культуры». М., 2011. С. 502-518.

Квилинкова, 2011п. Квилинкова Е. Н. Письменные источники по традиционной духовной культуре гагаузов // Гагаузы. Отв. ред. М. Н. Губогло, Е. Н. Квилинкова. Серия «Народы и культуры». М., 2011. С. 44-57.

Квилинкова, 2011р. Квилинкова Е. Н. Гагаузоведение в Республике Молдова: историография вопроса // Гагаузы. Отв. ред. М. Н. Губогло, Е. Н. Квилинкова. Серия «Народы и культуры». М., 2011. С. 22-25.

Квилинкова, 2011с. Квилинкова Е. Н. От болгарской общности и принципа двойной самоидентификации к этнониму «гагауз» // Болгары и гагаузы в многонациональной Молдове. Материалы международной научно-практической конференции. 25 февраля, 2010 г. Варна, 2011. С. 49-57.

Квилинкова, 2011т. Квилинкова Е. Н. О значимости изучения фольклора в связи с проблемой этногенеза гагаузов // Наука і освіта: крок у майбутнє. Матеріали 6 Міжнародної наукової конференції «Кайднлівський читання», присвяченої 145-річчю від дня народження Р. Ф. Кайднля. Чернівці, 2011. С. 213-216.

Квилинкова, 2011у. Квилинкова Е. Н. Региональные особенности процесса трансформации традиционной обрядности гагаузов // Чувашская диаспора: история, современность, перспективы. Чебоксары, 2011. С. 86-100.

Квилинкова, 2011ф. Квилинкова Е. Н. Гагаузский язык сквозь призму динамики этнической идентичности гагаузов // Феномен идентичности в современном гуманитарном знании: К 70-летию академика В. А. Тишкова / сост. М. Н. Губогло, Н. А. Дубова. М.: Наука, 2011. С. 600-616.

Квилинкова, 2011ч. Квилинкова Е. Ступінь збереження гагаузами Приазов'я традиційної духовної культури у зв'язку з особливостями процесу етнічної та мовної ідентифікації // Наукові записки. Збірник праць молодих вчених та аспірантів Інституту української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України. Т. 22. Киев, 2011.

Квилинкова, 2011ш. Квилинкова Е. Н. Внешние формы религиозной идентичности у бессарабских гагаузов и болгар (XIX – начало XX в.) // Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. Вып. 5. Одесса: Паллада, 2011. С. 27-36.

Квилинкова, 2012а. Квилинкова Е. Н. Апокрифы в зеркале народной культуры гагаузов. Кишинев-Благоевград: Tip. Centrală, 2012. 600 с.

Квилинкова, 2012б. Квилинкова Е. Н. Состояние религиозности гагаузов в исторической ретроспективе (по архивным, историографическим и этнографическим данным). Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. I. Гагаузы в мире. Комрат–Кишинев, 2012. С. 351-365.

Квилинкова, 2012в. Квилинкова Е. Н. Архивные и историографические данные по общественной жизни и традиционной культуре гагаузов // Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. I. Гагаузы в мире. Комрат–Кишинев, 2012. С. 174-183.

Квилинкова, 2012г. Квилинкова Е. Н. Молдавская историография гагаузоведения // Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. I. Гагаузы в мире. Комрат–Кишинев, 2012. С. 235-250.

Квилинкова, 2012д. Квилинкова Е. Н. Особенности идентификации своего языка у различных групп гагаузов и становление глоттонима «гагаузский язык» // Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. I. Гагаузы в мире. Комрат–Кишинев, 2012. С. 551-567.

Квилинкова, 2012е. Квилинкова Е. Н. Обычное право и повседневность // Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. II. Мир гагаузов. Комрат–Кишинев, 2012. С. 283-303.

Квилинкова, 2012ж. Квилинкова Е. Н. Семья и семейная обрядность // Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. II. Мир гагаузов. Комрат–Кишинев, 2012. С. 304-319.

Квилинкова, 2012з. Квилинкова Е. Н. Гагаузские календарные праздники и обрядность // Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. II. Мир гагаузов. Комрат–Кишинев, 2012. С. 343-378.

Квилинкова, 2012и. Квилинкова Е. Н. Народная метеорология. Приметы и гадания // Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. II. Мир гагаузов. Комрат–Кишинев, 2012. С. 680-692.

Квилинкова, 2012й. Квилинкова Е. Н. Народная медицина // Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. II. Мир гагаузов. Комрат–Кишинев, 2012. С. 658-679.

Квилинкова, Губогло, 2012к. Губогло М. Н., Квилинкова Е. Н. Источники // Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. II. Мир гагаузов. Комрат–Кишинев, 2012. С. 850-851.

Квилинкова, 2012л. Квилинкова Е. Н. Гендерная тематика через призму соционормативной культуры и песенного фольклора гагаузов // *Factorul feminin în istorie. Culegere de studii și documente.* Chișinău, 2012. P. 55-72.

Квилинкова, 2012м. Квилинкова Е. Н. Процесс межэтнического взаимодействия как один из критериев адаптации: бессарабский пласт в культуре гагаузов // Этнические меньшинства Молдовы. Республиканская научная конференция. Кишинев, 2012. С. 76-81.

Квилинкова, 2012н. Квилинкова Е. Н. Архивные и историографические данные о религиозности и о православной идентичности бессарабских гагаузов и болгар // *Stratum Plus.* № 6. 2012. С. 301-326.

Квилинкова, 2012о. Квилинкова Е. Н. Элементы материальной культуры через призму гагаузского песенного фольклора. Фольклор как историко-этнографический источник // *Эпохи.* Велико Тырново, 2012. Кн. 1.

Квилинкова, 2012п. Квилинкова Е. Н. Представления о болезнях и лечебная магия в народной медицине гагаузов в сравнении с народами Балкано-

Дунайского региона // Българите в Северното Причерноморие. Изследвания и материали. Том десети. Одесса–Велико-Търново, 2012. С. 293-324.

Квилинкова, 2012р. Квилинкова Е. Н. Система наказаний за девиантно поведение в обычном праве гагаузов // Феномен социализации в этнической культуре: материалы Одиннадцатых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2012. С. 50-53.

Квилинкова, 2013а. Квилинкова Е. Н. Православие – стержень гагаузской этничности. Комрат–София, 2013. Tip. Centrală, 2013. 872 с.

Квилинкова, 2013б. Квилинкова Е. Н. Культ огня у гагаузов в связи с празднованием дня весеннего равноденствия // Новруз – праздник мира и добра. Материалы Международной конференции (21 марта 2013 года). Aşgabat-Yiım, 2013. С. 383-385.

Квилинкова, 2013в. Квилинкова Е. Н. Русский язык в контексте гагаузской рукописной традиции // Славянские чтения. Научно-теоретический журнал. Вып. 7. Кишинев, 2013. С. 78-90.

Квилинкова, 2013г. Квилинкова Е. Н. Эпизоды истории российской империи, отраженные в гагаузском песенном фольклоре // Славянские чтения. Научно-теоретический журнал. Вып. 2/8. Кишинев, 2013. С. 26-36.

Квилинкова, 2013д. Квилинкова Е. Н. О традиции и инновации в гагаузской духовной культуре в связи с трансформационными процессами // Международная научно-практическая конференция «Инновационное развитие Республики Молдова: национальные задачи и мировые тенденции». Комрат, 2013. С. 467-472.

Квилинкова, 2013е. Квилинкова Е. Н. Народное православие в контексте гагаузской этнокультурной идентичности (вторая половина XX – начало XXI вв.) // Постфактум: історико-антропологічні студії. № 2. Одесса, 2013. С. 13-28.

Квилинкова, 2013ж. Квилинкова Е. Н. Архивные и историографические сведения о распространении апокрифических текстов у бессарабских болгар и гагаузов // България: метрополия и диаспора. Сборник по случай 65-годишната на д.и.н. Николай Червенков. Chisinau.: «S.Ş.B», 2013. С. 159-171.

Квилинкова, 2013з. Квилинкова Е. Н. Процесс культурной динамики и проблема взаимовлияния культур // Социум. Культура. Личность. Досуг: социальные практики культурогенеза: материалы IV Международной научно-практической конференции, 26–27 сентября 2013. Тюмень: РИЦ ТГАКИИСТ, 2013. С. 23-26.

Квилинкова, 2013и. Квилинкова Е. Н. О русском духовном наследии в гагаузской религиозной рукописной традиции // X конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы докладов. 4–8 июля. Москва, 2013. М., 2013. С. 157-158.

Квилинкова, 2013к. Квилинкова Е. Н. Об особенностях языковой идентификации гагаузов Греции и их песенном фольклоре // *Tehlikedeki Diller Dergisi – Türk dilleri. Cilt / Vol. 2, sayı 3, 2013. S. 29-46.*

Квилинкова, 2013л. Квилинкова Е. Н. Об особенностях сказочного фольклора гагаузов Греции // *Tehlikedeki Diller Dergisi – Türk dilleri. Cilt / Vol. 2, sayı 3, 2013. S. 47-56.*

Квилинкова, 2014а. Квилинкова Е. Н. К вопросу об изображении образа волка в геральдике тюркских народов // *Материалы Международной научно-практической конференции «VI Оразбаевские чтения» по теме: «Проблема преемственности культур в археологии и этнологии», приуроченной к 80-десятилетию КазНУ имени аль-Фараби. 25 апреля 2014 г. Алматы: Казак университеті, 2014. С. 36-43.*

Квилинкова, 2014б. Квилинкова Е. Н. Культ коня у туркмен и гагаузов через призму этнокультурных параллелей // *Материалы Международной научной конференции «Наследие юго-восточного Туркменистана в системе древних и средневековых культур Евразии» (11–14 марта 2014 года). Aşgabat-Yiym, 2014. С. 515-517.*

Квилинкова, 2014в. Квилинкова Е. Н. О татарском роднике в Буджаке в контексте вопроса о культе источника у гагаузов // *Восток – Запад: Диалог цивилизаций Евразии. Вып. 13. Проблемы истории и археологии. „Человек и природа в Восточном Татарстане. Азнакаевский регион: проблемы истории и культуры“.* Под ред А. А. Бурханова. Казань, 2014. С. 64-70.

Квилинкова, 2014г. Квилинкова Е. Н. О сохранности традиционной обрядности у бессарабских гагаузов и болгар через призму связи времен // *История и современность. № 1 (19). Волгоград: «Учитель», 2014. С. 182-199.*

Квилинкова, 2014д. Квилинкова Е. Н. Народная медицина гагаузов и ее сохраняемость во времени: традиция и практика // *Материалы Международной научно-теоретической конференции «Традиция и современная этнология Казахстана», приуроченной к 80-десятилетию КазНУ им аль-Фараби и 60-десятилетию А. Б. Калыша. 29 марта, 2014 г. Алматы: Казак университеті, 2014. С. 267-271.*

Квилинкова, 2014е. Квилинкова Е. Н. Радикализм священника с. Чумлеикой Стефана Киранова в борьбе с остатками язычества у населения колоний болгарского водворения (на основе архивных и историографических материалов) // *Бесарабските българи: история, култура и език (25-годишнина на групата «Етнология на българите» в Центъра по етнология на Института за културно наследство, АМН и 20-годишнина на Научното дружество на българистите в Република Молдова). Кишинев: «S.Ş.B.», 2014. С. 167-176.*

Квилинкова, Сакович, 2004. Квилинкова Е. Н., Сакович В. А. Диалог культур в условиях глобализации и интеграции // *Беларусь – Молдова: взгляд молодежи в третье тысячелетие. Материалы междунар. науч.-практ. конф. 28–29 апреля. Кишинев: Vector, 2004. С. 106-119.*

Квилянкова, Сакович, 2005. Квилянкова Е. Н., Сакович В. А. Национальная культура и глобализация // Славянские чтения. Вып. 3. Материалы науч.-теор. конференции. Кишинев, 2005. С. 61-70.

Квилянкова, Сакович, 2006. Квилянкова Е. Н., Сакович В. А. Проблема сохранения культурного своеобразия // На перекрестках світової науки. Матеріали III Міжнародної наукової конференції «Вікно в Європейську науку», присвяченої 140-річчю від дня народження Р. Ф. Кайндля. Черновці: Прут, 2006. С. 144-147.

Квилянкова, Сакович, 2007. Квилянкова Е. Н., Сакович В. А. О сохранении традиционной народной обрядности в современный период (к вопросу о феномене устойчивости народной культуры) // Revista de istorie a Moldovei. Chişinău, 2007. № 3. Р. 63-67.

Квилянкова, Сакович, 2011. Квилянкова Е. Н., Сакович В. А. Национальная культура в условиях глобализации // Веснік Нацыянальнай Акадэміі Беларусі. № 2. 2011. С. 9-15.

КЕВ – Кишиневские Епархиальные ведомости.

Киранов, 1875. Киранов С. Борьба приходского священника с предрасудками и суевериями прихожан-болгар // КЕВ, 1875. № 21. С. 770-788; № 22. С. 818-823.

Киреев, 1970. Киреев А. Н. Башкирский народный героический эпос. Уфа, 1970.

Киссе, 2006. Киссе А. Возрождение болгар Украины. Одесса, 2006.

Кляшторный, 1964. Кляшторный С. Г. Древнетюркские рунические памятники. М., 1964.

Книга моего деда Коркута..., 1962. Книга моего деда Коркута. Огузский героический эпос. Перевод акад. В. В. Бартольда, издание В. М. Жирмунского и А. Н. Кононова. М.–Л., 1962.

Ковшова, 2007. Ковшова М. Л. Семантика и прагматика эвфемизмов. Краткий тематический словарь современных русских эвфемизмов. М.: Гнозис, 2007. 320 с.

Коновалов, 1993. Коновалов П. Б. К истокам этнической истории тюрков и монголов // Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск: Наука, 1993. С. 5-29.

Коновалов, 1999. Коновалов П. Б. Этнические аспекты истории Центральной Азии (древность и средневековье). Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. 214 с.

Колева, 1978. Колева Т. А. Георгиев день у южных славян // СЭ, 1978. № 2. С. 25-38.

Кони и лошади... Кони и лошади – мифология и символика образа. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://p-i-f.livejournal.com/561815.html>.

Кононец. Кононец А. А. «Животные на гербах России». Проектно-исследовательская работа. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://nsportal.ru/ap/ap/drugoe/zhivotnye-na-gerbakh-rossii-0>.

Короглы, 1976. Короглы Х. Огузский героический эпос. М., 1976.

Короглы, 1988. Короглы Х. К тюркско-венгерским фольклорным связям // СТ, 1988. № 3. С. 24-29.

Краткая энциклопедия символов. [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL:www.symbolarium.ru/index.php/Волк.

Краткая энциклопедия.., 2001. Краткая энциклопедия славянской мифологии. Шапарова Н. С. Издательства: «АСТ», «Астрель», «Русские словари». М., 2001.

Кубарев, Черемисин, 1987. Кубарев В. Д., Черемисин Д. В. Волк в искусстве и верованиях кочевников Центральной Азии // Традиционные верования и быт народов Сибири. Новосибирск, 1987.

Кудряшов, 1961. Кудряшов Г. Е. Пережитки религиозных верований чуваш и их преодоление. Чебоксары, 1961.

Кузеев, 1957. Кузеев Р. Г. Очерки исторической этнографии башкир. Ч. I. Уфа, 1957.

Кузеев, 1974. Кузеев Р. Г. Происхождение башкирского народа. Этнический состав, история расселения. М., 1974.

Кузнецова, 2011. Кузнецова И. В. Персонажи демонологии в славянских устойчивых сравнениях // Вестник Орловского государственного университета, 2011. С. 143-146. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://phraseoseminar.slovo-spb.ru/kuznetsova_i_v_demonolodija.pdf.

Кузьмина, 1986. Кузьмина Е. Е. Древнейшие скотоводы от Урала до Тянь-Шаня. Фрунзе, 1986. С. 53.

Кулькатов. Кулькатов Ж. Б. Ногаи и их роль в этнических процессах на постзолотоордынском евразийском пространстве. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [www.rgazu.ru/db/vestnic/2013\(2\)/gum/Kulkatov.pdf](http://www.rgazu.ru/db/vestnic/2013(2)/gum/Kulkatov.pdf); [www.rgazu.ru/db/vestnic/2013\(2\)/gum/Кулькатов.doc](http://www.rgazu.ru/db/vestnic/2013(2)/gum/Кулькатов.doc).

Культура древнего.., 1985. Рима Культура древнего Рима. М., 1985. Т. 1.

Култ волка.., 1. Култ волка в мифологии древних тюрков. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://nomad-kazakhstan.kazakh.ru/nomad-kazakhstan/590.php.f>

Култ волка.., 2. Култ волка. Славянская культура. [Электронный ресурс]. Режим доступа. <http://www.slavyanskaya-kultura.ru/slavic/gods/kult-volka.html>.

Культура чувашского края, 1995. Культура чувашского края. Ч. I. Чебоксары, 1995.

Курогло, 1987. Курогло С. С. Личные имена у гагаузов // Историческая ономастика. М., 1987. С. 180-188.

Курогло, 1988. Курогло С. С. Родословное древо. Кишинев, 1988.

Кусимова, 1970. Кусимова Т. Х. Из истории личных имен башкир // Личные имена в прошлом, настоящем и будущем. М., 1970.

Лавренов. Лавренов В. И. Вексиллология. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.aha.ru/~heraldik/vexill.htm>.

Ларин, 1977. Ларин Б. А. Об эвфемизмах // История русского языка и общее языкознание. М.: Просвещение, 1977. С. 101-114.

Леви-Стросс. Леви-Стросс К. Тотемизм сегодня. [Электронный ресурс]. Режим доступа: nlenskaia.narod.ru/totem_today.doc.

Леви-Стросс, 1994. Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М., 1994. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Lev-Str/04.php.

Левкиевская, 2005. Левкиевская Е. Мифы русского народа. М.: Астрель, АСТ, 2005.

Левингтон, 1991. Левингтон Г. А. Инициации и миф // Мифы народов мира. М., 1991. Т. 1. С. 545.

Липец, 1981. Липец Р. С. «Лицо волка благословенно...» (Стадиальные изменения образа волка в тюрко-монгольском эпосе и генеалогических сказаниях) // СЭ, 1981. № 1. С. 120-133.

Лосев, 1990. А. Ф. Диалектика мифа. М., 1990.

Лосев, 1991. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: Мысль, 1991. 527 с.

Лотман, 1992. Лотман Ю. М. Символ в системе культуры / Ю. М. Лотман // Избранные статьи в трех томах / Статьи по семиотике и топологии культуры. Таллин: Александра, 1992. Т. I. С. 191-199.

Лотман, 2000а. Лотман Ю. М. Альтернативный вариант: бесписьменная культура, или культура до культуры? // Семиосфера. Санкт-Петербург: «Искусство-СПБ», 2000. С. 363-370.

Лотман, 2000б. Лотман Ю. М. Возможна ли историческая наука и в чем ее функция в системе культуры // Семиосфера. Санкт-Петербург: «Искусство-СПБ», 2000. С. 385-388.

Лотман, 2000в. Лотман Ю. М. О роли типологических символов в истории культуры // Семиосфера. Санкт-Петербург: «Искусство-СПБ», 2000. С. 371-384.

Лотман, 2002. Лотман Ю. М. Статьи по семиотике искусства. СПб., 2002.

Лукьянов, Архипов, 1970. Лукьянов Д. Л., Архипов Г. А. Фамилии удмуртов южных районов Удмуртской АССР // Антропонимика. М., 1970.

Лурье, 1998. Лурье С. В. Историческая этнология. М.: Аспект Пресс, 1998. 448 с.

Лурье. Лурье С. В. Двойное дно этничности (Теоретические подходы к исследованию). [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://svlourie.narod.ru/metamorphoses/etnity.htm>.

Льюис, 2004. Льюис Р. Османская Турция. М., 2004.

Мадарский всадник. [Електронный ресурс]. Режим доступа: <http://s30983408019.mirtesen.ru/blog/43756525498/Madarskiy-vsadnik>.

Малов 1951. Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования, М–Л., 1951. 374 с.

Манов, 1938. Манов А. Потеклото на гагаузите: техните обичаи и нрави. В две части. Варна, 1938. 183 с.

Маразов. Маразов И. Вълчата маска в Тракия. Съставител и редактор доц. д-р Ирена Бокова. [Електронный ресурс]. Режим доступа: <http://ebox.nbu.bg/apl2010/index.php?p=10>.

Маразов, 1992. Маразов И. Мит, ритуал и изкуство в древна Тракия. София. Унив. Изд. «Кл. Охридски», 1992.

Маразов, 1994. Маразов И. Митология на траките. София: Секор, 1994.

Маразов, 1999. Маразов И. Кентаври, сфинксове, амазонки, негри. За семантиката на «чуждия» в образната програма на Панагюрските съдове. Анали. 1-4. 1999. С. 35-45.

Маразов, 2000. Маразов И. Маската Баубо в балкански контекст. Български фолклор. 2000. № 4. С. 9-31.

Маразов, 2003. Маразов И. Ловът като ценностно изпитание в митичната биография на тракийския владетел // Анали. 2003. № 1. С. 44-57.

Маразов, 2007. Маразов И. «Полумаска» в обряда захоронения девних фракийцев // Труды по русской истории. Сборник статей в память о 60-летию И. В. Дубова. СПб., 2007. С. 216-232.

Маразов, 2008а. Маразов И. Златна пластинка за покриване на уста // Годишник на РИМ Сливен. 2008. С. 13-25.

Маразов, 2008b. Маразов И. Песента на сирената или изпитание със слава // Тракия и околният свят (=МИФ 14). 2008. С. 114-157.

Маразов, 2008с. Маразов И. Гарнитура към конска сбруя от «Колекция В. Божков» // А. Калоянов (ред.) Светът на гетите. ИРИМ Русе. 2008. С. 56-88.

Маразов, 2009а. Маразов И. «Храни куче да те лае» // Д. Радойнова (ред.) Диалози за човека и човешкото. Сб. Т. Ив. Живков. Бургас. Бряг, 2009. С. 27-42.

Маразов, 2009b. Маразов И. Кабири и маски // Маскарадът и времето. Перник. Аргус, 2009. С. 13-34.

Маразов, 2010. Маразов И. Парадните наколенници в древна Тракия // Судии културно наследство. 2010. № 2.

Маразов, Шалганова, 2005. Маразов И., Шалганова Т. 2005. Скално тракийско светилище в местността Беглик Таш // *Stephanos Archaeologicos in honorem Pr. L. Getov.* (=Studia Archaeologica Universitatis Serdicencis Suppl. IV). 2005. С. 482-496.

Маринов В., 1956. Маринов В. Принос към изучаването на бита и културата на турците и гагаузите във Североизточна България. София, 1956.

Маринов Д., 1981. Маринов Д. Избрани произведения. Народна вяра и религиозни народни обичаи. Т. I. София, 1981.

Маруневич, 2003. Маруневич М. В. История гагаузского народа (Учебное пособие). Комрат, 2003. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://dimpro67.narod.ru/knigi/Istoria_Marunevici.pdf.

Маслова. Маслова Г. Орнамент русской народной вышивки. [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.booksite.ru/fulltext/mas/lova/5.htm.

Мелетинский, 1976. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976.

Мелетинский, 1998. Мелетинский Е. М. Общее понятие мифа и мифологии // Мифология. Большой энциклопедический словарь / гл. ред. Е. М. Мелетинский. М., 1998.

Меметов. Меметов И. А. Сравнительное исследование названий животных в турецком и крымско-татарском языках. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://uchebilka.ru/biolog/135720/index.html>.

Мечковская, 1998. Мечковская Н. Б. Язык и религия: пособие для студентов гуманитарных вузов. М.: Агентство «ФАИР», 1998. 350 с. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/mechk01/txt01.htm>.

Мещеряк, 1970. Мещеряк И. И. Социально-экономическое развитие болгарских и гагаузских сел в Южной Бессарабии (1808–1856). Кишинев, 1970.

Мифы народов мира, 1991. Мифы народов мира. Энциклопедия / Под ред. Токарева С. А. Т. 1. М., 1991.

Мифологический словарь, 1990. Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. М.: Советская энциклопедия, 1990. 672 с. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.bibliotekar.ru/mif/54.htm>; <http://www.bestiary.us/karakondzhaly>.

Мозоль, 2008. Мозоль Е. В. Сравнительный анализ культов волка и медведя в древнерусской языческой традиции. Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, 2008. № 63-1. С. 210-213. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/sravnitelnyy-analiz-kultov-volka-i-medvedya-v-drevnerusskoy-yazycheskoy-traditsii#ixzz2qkMKbui>.

Молдаване, 1977. Молдаване. Очерки истории, этнографии, искусствоведения. Кишинев, 1977.

Молдова – галерея изображений. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://images.vector-images.com/r/moldova/?lng=ru>.

Мошков, 1900–1902. Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда. Этнографические очерки и материалы // ЭО, 1900. № 1. С. 1-34; 1900. № 2. С. 44-48; 1901. № 2. С. 1-44; 1901. № 4. С. 1-80; 1902. № 3. С. 1-63; 1902. № 4. С. 1-91.

Мошков, 1904а. Мошков В. А. Наречия бессарабских гагаузов // Образцы народной литературы тюркских племен, изд. В. Радловым. Ч. X. СПб., 1904.

Мошков, 1904б. Мошков В. А. Турецкие племена на Балканском полуострове // Известия русского географического общества. Т. 40. Вып. 3. М., 1904.

Мошков, 1965. Мошков В. А. Наречия бессарабских гагаузов // Образцы народной литературы тюркских племен, изд. В. Радловым. Ч. X. Перевод. Leipzig, 1965. 346 с.

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

Мухаметшина, 2001. Мухаметшина Н. «Русский» дискурс // Этноконфессиональная ситуация в Приволжском Федеральном округе. Сеть этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. М., 2001. Бюллетень № 25. С. 21-24.

Мухаметшина, 2004. Мухаметшина Н. С. Основные элементы националистической идеологии. Социология и социальная работа 2004 г. (1). [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://vestnik-samgu.samsu.ru/gum/2004web1/soci/200410702.html>.

Назаров и др., 2005. Назаров Р. Р., Алиева В. Р., Юнусова Д. М. Образ волка в тюркской мифологии // Русский язык в тюрко-славянских этнокультурных взаимодействиях. М., 2005. С. 389-404.

Намазов, 1992. Намазов Э. А. Реконструкция обряда совершеннолетия юношей у огузов // Традиционное мировоззрение у народов Передней Азии. М., 1992. С. 95-101.

Народные русские сказки, 1957–1958. Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: В 3 т. / Подготовка текста, предисловие и примечания В. Я. Проппа. М.: Гослитиздат, 1957–1958.

Народы нашей страны..., 1982. Народы нашей страны в «Истории» Геродота. М., 1982.

Народы Средней Азии..., 1962–1963. Народы Средней Азии и Казахстана. Т. 1. М., 1962; Т. 2. М., 1963.

Народы Поволжья..., 1985. Народы Поволжья и Приуралья. М., 1985.

Негматов, Соколовский, 1976. Негматов Н. Н., Соколовский В. М. «Капитолийская волчица» в Таджикистане и легенды Евразии // Памятники культуры. Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология. Ежегодник, 1974. М., 1976.

Нестеров, 1990. Нестеров С. П. Конь в культурах тюркоязычных племен Центральной Азии в эпоху средневековья. Новосибирск: Наука, 1990. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.docme.ru/doc/51996/nesterov-s.p.-kon._-v-kul._tah-tyurkoyazychnyh-plemen-central.

Николова, 1973. Николова М. «Обичаят Петльовден» // ИНМВ, 1973. Кн. IX (XXIV). С. 153-181.

Никогло, 2007. Никогло Д. Е. Этническая специфика традиционной культуры гагаузов (по материалам исследователей второй половины XIX – начала XXI вв.). Историографический обзор // Revista de etnologie și culturologie». Vol. 2. Chișinău, 2007. С. 92-99.

Никогло, 2009. Никогло Д. Е. Этноисторические мифы у гагаузов // газета «Столица», 11 мая, 2009 г., № 9 (107) (а также в: Этноисторические мифы у гагаузов (к постановке проблемы). [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://gua.convdocs.org/docs/155/index-195053.html>).

Никогло, 2010. Никогло Д. Е. К вопросу о формировании этнических мифов и символов у гагаузов // Этносоциологические и этнопсихологические практики: методологические подходы и комментарии (учебно-методическое пособие для высшей школы). Кишинев-Комрат, 2010. С. 50-81.

Николаева, Сафронов, 1999. Николаева Н. А., Сафронов В. А. Истоки славянской и евразийской мифологии. М.: Белый волк, 1999. 311 с.

Нікольскі, 1933. Нікольскі Н. М. Жывёлы у звычайя і абрадах. Менск, 1933.

Новаков, 2004. Новаков С. З. Социально-экономическое развитие болгарских и гагаузских сел Южной Бессарабии (1857–1918). Кишинэу, 2004.

Новаков, 2011. Новаков С. З. Основные занятия // Гагаузы. Отв. ред. М. Н. Губогло, Е. Н. Квилинкова. Серия «Народы и культуры». М., 2011. С. 221-267.

Новые археологические... Новые археологические находки в Туркменистане. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.12news.uz/news/2013/06/14>.

Оглан., 1990. Оглан хем Мари-кыз. Киев, 1990.

Ожегов, Шведова, 1992. Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка, 1992. [Электронный ресурс]. Режим доступа. URL: <http://www.classes.ru/all-russian/russian-dictionary-Ozhegov-term-19559.htm>.

Орузбаева, 1980. Орузбаева Б. О. О собственных именах в эпосе «Манас» // Ономастика Средней Азии. Фрунзе, 1980. Вып. 2. С. 67-80.

О культуре волка... О культуре волка у тюркских народов. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://turan1.mylivepage.ru/wiki/854/399>.

Очерки истории..., 2005. Очерки истории и культуры крымских татар. Под ред. Чубарова Э. Симферополь: Крымское учебно-педагогическое государственное издательство, 2005. 208 с.

Панкрухин. Панкрухин А. Маркетинг города. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.marketologi.ru/publikatsii/stati/marketing-goroda/>.

Папцова. Папцова А. К. Мифологическая система гагаузов. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://serin.su/index/papcova_ak_mifologicheskaja_sistema_gagauzov_prodlzhenie/0-7.

Папцова, 2003. 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.

Папцова, 2013. Папцова А. К. Феномен религиозности на современном этапе развития общества (конкретная ситуация) / Дисс. ... канд. философ. наук. Кишинев, 2013. 212 с. [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.cnaa.md/files/theses/2013/25642/alla_paptova_thesis.

Петрунин, 2010. Петрунин В. В. Христианство и ислам в Европе: от конфликта к возможным союзам // Будущее религии в Европе. СПб.: Алетейя, 2010. С.137-145.

Петух... Петух (символ). Мегаэнциклопедия Кирилла и Мефодия. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://megabook.ru/article>.

Петух... Петух // Энциклопедия символики и гердалики. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.symbolarium.ru/index.php/%D0%9F%D0%B5%D1%82%D1%83%D1%85>.

Першиц, Монгайт, Алексеев, 1982. Першиц А. И., Монгайт А. Л., Алексеев В. П. История первобытного общества. М., 1982.

Петров, 2001. Петров Д. Превъплъщенията на вълка-пазител. София: «З. Стоянов». 2001.

Петров, 1958. Петров П. А. Към вопроса за наказателно запрягане у българите и у соседни тям народи // Известия на етнографския институт с музей. София, 1958. Книга трета. С. 179-236.

Плетнева, 1975. Плетнева С. А. Половецкая земля // Древнерусские княжества X–XIII вв. М.: Наука, 1975.

Плетнева, 1990. Плетнева С. А. Половцы. М.: Наука, 1990.

Повесть временных лет. (ПВЛ I, II). Ч. I-II. Подготовка текста, статьи и комментарии Д. С. Лихачева. М.–Л.: Издательство АН СССР. 1950.

Поздняков, 2013. Поздняков А. А. К происхождению названия волка в индоевропейских языках // Acta linguistica. № 7. 2013. С. 87-97. [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.actalinguistica.com/journal/index.php/al/article/download/32/73.

Покшишевский, 1955. Покшишевский В. В. Гагаузы юга Молдавской ССР // Памяти академика Л. С. Берга. М.–Л., 1955.

Покровская, 1961. Покровская Л. А. Термины родства в тюркских языках // Историческое развитие лексики тюркских языков. М., 1961.

Полевые материалы автора (ПМА) – Е. Н. Квилинковой, собранные в 1994–2014 гг. в гагаузских населенных пунктах Республики Молдова (с. Гайдары, с. Казаклия, с. Бешгиоз, с. Баурчи, с. Джолтай, с. Копчак, г. Чадыр-Лунга, г. Комрат, с. Бешалма, с. Чок-Майдан, с. Дезгинжа, с. Авдарма, с. Конгаз, с. Кирсово и др.), в 2001, 2003 гг. в Северо-Восточной Болгарии (г. Каварна, с. Болгарево, с. Генерал Кантарджиево, с. Кичево, с. Орешак, с. Могилиште и др.), в 1996 г. Одесской области Украины (с. Димитровка, с. Виноградовка (бывш. с. Курчи), с. Котловина (бывш. с. Балбока).

Попов, 1989. Попов Р. Към характеристиката на българските народни вярвания свързани с периодите на преход към зимата и пролетта // Етнографски проблеми на народната духовна култура. София, 1989. С. 52-73.

Попов, 1994. Попов Р. Светци демони // Етнографски проблеми на народната духовна култура. Т. 2. София, 1994. С. 78-100.

Попов, 1999. Попов Р. Календарни празници и обичаи // Ловешки край. Материална и духовна култура. София, 1999. С. 293-320.

Потанин, 1881, 1883, 1884. Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии: Результаты путешествия, исполненного в 1876-1877 гг. Вып. 1. Дневник путешествия и материалы для физической географии и топографии Северо-Западной Монголии. СПб., 1881. 425 с.; Вып. 2. Материалы этнографические. СПб., 1881. 181 с.; Вып. 3. Дневник путешествия и материалы для физической географии и топографии Северо-Западной Монголии. СПб., 1883. 372 с.; Вып. 4. Материалы этнографические. СПб., 1884. 1025 с.

Потапов, 1929. Потапов Л. П. Охотничьи поверья и обряды у алтайских турков // Культура и письменность Востока. Кн. 5. Баку, 1929.

Потапов, 1949. Потапов Л. П. Героический эпос алтайцев // СЭ, 1949. № 1.

Потапов, 1958. Потапов Л. П. Волк в старинных народных поверьях и приметах узбеков // Краткие сообщения Института этнографии. М., 1958. Вып. XXX. С. 135-142.

Потапов, 1977. Потапов Л. П. Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая // Фольклор и этнография: связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1979. С. 164-178.

Потебня, 1865. Потебня А. А. О мифическом значении некоторых поверий и обрядов. М.: Университетская типография, 1865. 419 с.

Похлёбкин. Похлёбкин В. Словарь международной символики и эмблематики. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/pohl/10.php.

Праболгарский календарь. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.astro-cabinet.ru/library/zvdr/zvezdochety-drevnosti51.htm>.

Пропп, 1946. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.

Пропп, 1963. Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963.

Рабинович. Рабинович Р. А. «Волки» русской летописи. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://vesti-kuranti.narod.ru/Volki_Russkoy_letopisi.html.

Рассадин, 2012. Рассадина В. И. Коневодческая терминология в монгольских языках: сравнительный аспект // Историческая и социально-образовательная мысль. 2012. № 6. С. 212-214. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/konevodcheskaya-terminologiya-v-mongolskih-yazykah-sravnitelnyy-aspekt>.

Реальность этнических мифов. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://nationalism.org/library/science/nationalism/reality/reality-of-ethnic-myths.pdf>.

Русско-болгарский фразеологический словарь. М., 1980.

Рыбаков, 1987. Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси. М.: Наука, 1987. 790 с.

Рыбаков. Рыбаков о волках на галицком браслете. Культ волка. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://gioconda.livejournal.com/84157.html>.

Рэдклифф-Браун, 2001. Рэдклифф-Браун А. Р. Структура и функция в примитивном обществе. М.: Восточная литература, 2001. 304 с.

С волком на знамени. 14 Января 2011. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.arhiv.ndelo.ru/one_stat.php?id=4078.

Сакалы, 2013. Сакалы М. П. Кубей: Очерки и материалы по истории села Кубей – Червоноармейское в Бессарабии. Отв. ред. Шабашов А. В. Одесса, 2013. 592 с.

Салмин, 1990. Салмин А. К. Духи требуют жертв. Чебоксары, 1990.

Саттаров, 1969. Саттаров Г. Ф. Сословные титулы и древнетатарские личные имена // Ономастика Поволжья. Т. I. Материалы I Поволжской конференции по ономастике. Ульяновск, 1969.

Сведения о гагаузах... Сведения о гагаузах и краткий экскурс в историю развития гагаузского языка. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.balkaria.info/library/gullu/lexicon03.htm>.

Свешникова, 1979. Свешникова Т. Н. Волки-оборотни у румын // *Balkanica*. Лингвистические исследования. М.: Наука, 1979. С. 208-221.

Свешникова, 1980. Свешникова Т. Н. К структуре одной группы румынских заговоров (заговоры от оборотней) // Структура текста. М.: Наука, 1980. С. 211-227.

Свешникова, 1987а. Свешникова Т. Н. Календарь «волчьих дней» у румын // Античная балканистика. М.: Наука, 1987. С. 105-107.

Свешникова, 1987б. Свешникова Т. Н. Об одном фрагменте народного календаря: «волчи дни» у румын // Исследования по структуре текста. М., 1987.

Свешникова, 1990. Свешникова Т. Н. Волк в контексте румынского погребального обряда // Исследование в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990.

Севортян, 1997. Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на буквы «К» / Авт. сл. статей Л. С. Левитская, А. В. Дыбо, В. И. Рассадин. М., 1997.

Село Гайдар, 2012. Село Гайдар. Сост. П. Чеботарь. Кишинев, 2012. 132 с.

Селяметев, 1980. Селяметев Л. М. Имя и легенда // Ономастика Средней Азии. Фрунзе, 1980. Вып. 2. С. 112-119.

Сеничкина, 2008. Сеничкина Е. П. Словарь эвфемизмов русского языка. М.: Флинта; Наука, 2008. 459 с.

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

Серебрякова, 1980. Серебрякова М. Н. О некоторых представлениях, связанных с семейно-бытовой практикой сельских турок // Символика культов и ритуалов зарубежной Азии. М., 1980. С. 165-177.

Серебрякова, 1992. Серебрякова Н. С. К вопросу об истоках и эволюции традиционного мировоззрения турок // Традиционное мировоззрение у народов Передней Азии. М., 1992. С. 77-80.

Снесарев, 1969. Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.

Снесарев, 1972. Снесарев Г. П. Люди и звери (этнографические поиски в области культа животных) // СЭ, 1972. № 1.

Словарь иностранных слов... 1910. Словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка. Чудинов А.Н. СПб., Издание В. И. Губинского, 1910.

Словарь иностранных слов... Словарь иностранных слов русского языка. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://dic.academic.ru/dic.nsf/dic_synonims.

Словарь синонимов. [Электронный ресурс]. Режим доступа. URL: dic.academic.ru/dic_synonims/268655/волчыи.

Соколов, Топоров. Соколов М. Н., Топоров В. Н. Петух // Энциклопедия мифологии. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_mythology/3538/.

Соколова, 1972. Соколова З. П. Культ животных в религиях. М., 1972.

Стаменова, 1987. Стаменова Ж. Календарни празници и обичаи // Пловдивски край (Етнографски и езикови проучвания). София, 1987. С. 244-283.

Степанов, 2006. Степанов В. С. Очерки болгарской демонологии и народных знаний // Этнографические исследования в Республике Молдова. История и современность. Кишинев, 2006. С. 467-507.

Степанов 2008. Степанов В. С. Дохристианские представления и народные знания украинского населения с. Мусаит в иноэтничном окружении (экспедиционные материалы) // Revista de etnologie și culturologie. Vol. 3. Chișinău, 2008. P. 142-149.

Стойков, 1910–1911. Стойков Н. (священник) Религиозно-нравственное состояние болгарских колоний в Бессарабии со времени их основания до настоящего времени // КЕВ, 1910. № 36. С. 1267-1280; № 37. С. 1307-1311; № 38. С. 1355-1366; № 41. С. 1463-1478; № 42. С. 1510-1516; 1911. № 1–2. С. 5-14; № 4. С. 142-152.

Стойков, 1964. Стойков Р. Селища и демографски облик на северо-източна България и южна Добруджа през втората половина на XVI в. // ИВАД, 1964. Кн. XV. Варна.

Странджа, 1996. Странджа. София, 1996.

Суперанская. Суперанская А. Волчья фамилия. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.rg.ru/2008/02/28/familii.html>.

Сырф, 2000б. Сырф В. И. Некоторые молдавско-гагаузские фольклорные взаимосвязи и параллели (на материале волшебной сказки) // Unitatea poporului Republicii Moldova și problema identității etnice: Materialele conferinței din 4–5 mai 1999, rapoarturi și comunicări. Chișinău, 2000.

Сырф, 2003а. Сырф В. И. Гагаузская мифология и ее турецко-туркменско-азербайджанские параллели // ЕИМИ АНМ. Т. IV. Кишинев, 2003.

Сырф, 2003б. Сырф В. И. Эволюция образа волка в гагаузских сказках // Мат-лы Междунар. научно-практ. конф., посвященной 7-ой годовщине Гагауз Ери (Гагаузии) «О развитии научных исследований в области истории гагаузского народа и проблем экономического становления современной Гагаузии». Т. II. Комрат, 2003.

Сырф, 2004. Сырф В. И. Сказки о животных у гагаузов: Общая характеристика // Anuarul Institutului de Cercetări Interetnice al AȘM. Chișinău, 2004. Vol. V. P. 119-122.

Сырф, 2013. Сырф В. И. Гагаузская народная волшебная сказка. СПб., 2013. 206 с.

Тайлор, 1989. Тайлор Э. Первобытная культура. М.: Издательство политической литературы, 1989.

Тадыкова, Кудачина, 1995. Тадыкова Н. Н., Кудачина А. К. К вопросу об образе волка в тюркоязычных легендах и сказаниях, а также в алтайском фольклоре // Алтай и тюрко-монгольский мир (тезисы, статьи). Горно-Алтайск, 1995.

Тараненко, 2007. Тараненко О. О. Евфемізм // Українська мова: енциклопедія. Редкол.: В. М. Русанівський, О. О. Тараненко (співголова), М. П. Зяблюк та ін. К.: Вид-во «Українська енциклопедія» ім. М. П. Бажана, 2007. С. 173-174.

Текеева. Текеева Л. К. Образ волка в традиционной культуре карачаевцев и балкарцев. 18.04.2008. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.elbrusoid.org/articles/poznat/387271/>.

Текеева, 2012. Текеева Л. К. Культ волка в традиционных представлениях тюркоязычных народов Северного Кавказа // Вестник Пермского Университета. серия: история. 2012. № 3. С. 37-42. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/kult-volka-v-traditsionnyh-predstavleniyah-turkoazychnyh-narodov-severnogo-kavkaza>.

Тодорова, 1987. Тодорова Д. Календарни празници и обичаи на гагаузите във Варненско // ИНМВ, 1987. Кн. 23 (38).

Тодорова-Пиргова, 2003. Тодорова-Пиргова И. Баяния и магии. София, 2003.

Токарев, 1947. Токарев С. А. Пережитки родового культа у алтайцев // Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Т. 1. М., 1947.

Токарев, 1957. Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX века. М.–Л., 1957.

Токарев, 1990. Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1990.

Токарев, Мелетинский, 2003. Токарев В. А., Мелетинский Е. М. Мифология [Текст] / Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. Т. 1 М., 2003.

Толеубаев, 1991. Толеубаев А. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов. Алма-Ата, 1991.

Толково-фразеологический словарь Михельсона. [Электронный ресурс]. Режим доступа. URL: [www.enc-dis.com/word/g/Gde-volghi- rot- a — gde — lisi — hvost — 3072.html](http://www.enc-dis.com/word/g/Gde-volghi-rot-a—gde—lisi—hvost—3072.html).

Толковый словарь Ожегова. [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL: ozhegov-dictionary.info/Словарь_Ожегова/10011/Зверский.

Толстов, 1931а. Толстов С. П. Проблемы родового общества // СЭ, 1931. № 3–4. С. 69-103.

Толстов, 1931б. Толстов С. П. Религия народов Средней Азии // Религиозные верования народов СССР. Т. I. 1931.

Толстов, 1935. Толстов С. П. Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен // Проблемы истории докапиталистических обществ. 1935. № 9–10.

Томпсон, 2001. Томпсон М. Философия религии. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. 384 с.

Топоров, 1992. Топоров В. Н. Петух // МНМ. Т. 2. М., 1992. С. 309-310.

Традиционное мировоззрение., 1988. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988.

Традиционное мировоззрение., 1989. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек и общество. Новосибирск, 1989.

Трубачев, 1958. Трубачев О. Н. Из истории табуирующих названий // Вопросы языкознания. М., 1958. № 3. С. 120-127.

Тэрнер, 1980. Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1980.

Тюркские народы Крыма., 2003. Тюркские народы Крыма: Караимы. Крымские татары. Крымчаки. Отв. ред. С. Я. Козлов, Л. В. Чижова. М.: Наука, 2003. 459 с.

Тюркских народов мифология. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.symbolarium.ru/index.php/>.

Тыдыкова, Кудачина, 1995. Тыдыкова Н. Н., Кудачина А. К вопросу об образе волка в тюркоязычных легендах и сказаниях, а также в алтайском фольклоре // Алтай и тюрко-монгольский мир. Горно-Алтайск: Изд-во Горно-Алтайского института гуманитарных исследований, 1995.

Уарзиати, Галиев, 2006. Уарзиати В. С., Галиев А. А. Символы и знаки Великой степи. Алматы, КазАТиСО, 2006. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://centralasia.boxmail.biz/cgi-bin/guide.pl?action=article&id_razdel=159065&id_article=214474.

Угринович, 1985. Угринович Д. М. Введение в религиоведение. 2 изд. доп. М.: Мысль, 1985.

Урманчеев, 1978. Урманчеев Ф. По следам Белого Волка // СТ, 1978. № 6. С. 12-23.

Урманчеев, 1987. Урманчеев Ф. Золотая волчья голова на знамени (К вопросу о происхождении образа волка в древнетюркском эпосе) // СТ, 1987. № 3. С. 68-73.

Фалдун, 1991. Фалдун Э. Образ волка, отображенный в фольклоре и декоративно-прикладном искусстве тюркских народов мира // Тюркский мир. 1991. № 1.

Философская энциклопедия, 1964. Философская энциклопедия. М., 1964. Т. 3.

Фрейд, 2011. Фрейд З. Тотем и табу. М.: Астрель, 2011. 316 с.

Фрэзер, 1998. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Исследования магии и религии. М.: Рефл. бук. Ваклер, 1998.

Флоренский, 1930. Флоренский П. А. У водоразделов мысли. М., 1930. Т. 2.

Франгу, Фуртунэ и др., 2012. Франгу Ф., Фуртунэ П., Фуртунэ А. Конгаз. Кишинев, 2012. 396 с.

Фукалов. Фукалов И. А. Символика волка как государственная у тюркских народов Центральной Азии. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.akipress.org/kghistory/news:13574/>.

Хакимов, 2014. Хакимов Р. С. Стая, начавшись как неформальная группа, может превратиться в мощную социальную силу // БИЗНЕС Online. Деловая электронная газета Республики Татарстан. 02. 08. 2014. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.business-gazeta.ru/article/110486/>.

Халаева, 1977. Халаева Н. Д. Культ волка у предков чеченцев и ингушей и его изживание // Археология и вопросы атеизма. Грозный, 1977.

Хангалов, 1960. Хангалов М. Н. Волки // Хангалов М. Н. Собрание сочинений. Т. 3. Улан-Удэ, 1960.

Хангалов, 1992. Хангалов М. Н. Поверья и приметы: Волк // Хангалов М. Н., Серебрякова М. Н. К вопросу об истоках и эволюции традиционного мировоззрения турок // Традиционное мировоззрение народов Передней Азии. М., 1992. С. 61-94.

Харанутова, 2004. Харанутова Е. И. Тотемизм в мифологии народов Восточной Сибири / Атореф. дисс. ... канд. философ. истор. наук. Улан-Удэ, 2004. 161 с. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.lib.ua-ru.net/diss/cont/91533.html>.

Харитонов, 2000. Харитонов М. А. Образ волка в социокультурной традиции народов Центральной Азии / Атореф. ... канд. истор. наук. Улан-Удэ, 2000. 20 с. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.dissercat.com/content/obraz-volka-v-sotsiokulturnoi-traditsii-narodov-tsentralnoi-azii>.

Харитонов, 2001. Харитонов М. А. Социокультурные аспекты зооморфной символики народов Центральной Азии. Улан-Удэ, 2001. 128 с.

Харитонов, 1. Харитонов М. А. Образ волка в традиционных верованиях народов Центральной Азии. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.kaganat.ru/articles/section6/text1077/index.php>.

Харитонов, 1а. Харитонов М. А. Образ волка в раннем искусстве кочевников: его культовая и социальная значимость. § 1. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.kaganat.ru/articles/section6/text1076/index.php>.

Харитонов, 2. Харитонов М. А. Символика образа волка в генеалогических сказаниях народов Центральной Азии. § 2. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.kaganat.ru/articles/section7/text1081/index.php>.

Харитонов, 3. Харитонов М. А. Образ волка в эпической традиции народов Центральной Азии. § 3. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.kaganat.ru/articles/section6/text1079/index.php>.

Чакир, 1899. Чакир Д. Г. Биографический очерк рода и фамилии Чакир. Кишинев, 1899.

Чеботарь, 1990. Чеботарь П. А. Что воскликнул турецкий паша? Кишинев, 1990.

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

Чичеров, 1957. Чичеров В. И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI–XIX вв. (Очерки по истории народных верований). М., 1957.

Чоротегин, 1995. Чоротегин Т. К. Этнические ситуации в тюркских регионах Центральной Азии домонгольского времени. Бишкек, 1995.

Чурсин, 1929. Чурсин Г. Ф. Амулеты и талисманы кавказских народов // Сборник материалов для описания племен и местностей Кавказа. Вып. 4. 1929.

Шабашов, 1999. Шабашов А. В. К проблеме этногенеза гагаузов. Новые подходы // История и культура болгар и гагаузов Молдовы и Украины (Сборник статей к 100-летию со дня рождения И. И. Мещеряка). Кишинев, 1999.

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

Шейн, 1902. Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Игры, верования, обычное право, чародейство, колдовство, знахарство, лечение болезней, средства от напастей, поверья, суеверия, приметы. Т. 3. СПб., 1902.

Шкорпил, 1933. Шкорпил К. Материалы към въпроса за «судбата на прабългарите и на северите» и към въпроса за «происхода на днешните българи» // *Vizantinoslavica*. Т. V. Praha, 1933.

Шнирельман, 1995. Шнирельман В. А. Националистический миф: основные характеристики // *Славяноведение*. 1995. № 6. С. 3-13.

Шнирельман, 2000. Шнирельман В. А. Ценность прошлого: этноцентристские исторические мифы, идентичность и политика // *Реальность этнических мифов. Аналитическая серия*. Вып. 3. Московский Центр Карнеги. М.: Гендальф, 2000. С. 12-33. [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.ukrhistory.narod.ru/texts/shnirelman-1.htm-82.

Шнирельман, 2003. Шнирельман В. А. Войны памяти: мифы, идентичность и политика в Закавказье. М.: Академкнига, 2003. 592 с.

Штернберг, 1936. Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. 237 с.

Щербак, 1959. Щербак А. М. Огуз-наме. М., 1959.

Щербак, 1961. Щербак А. М. Названия домашних и диких животных в тюркских языках // Историческое развитие лексики тюркских языков. М., 1961. С. 82-172.

Элиаде, 1991. Элиаде М. От Залмоксиса до Чингиз-хана // Кодры. 1991. № 7. Кишинев. С. 104-135. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://lib.ru/FILOSOF/ELIADA/zalmoxis.txt_with-big-pictures.html.

Элиаде, 1998. Элиаде М. Шаманизм: Архаические техники экстаза. Киев: «София», 1998. 384 с.

Элиаде, 2000. Элиаде М. Священное и мирское // Элиаде М. Миф о вечном возвращении. М.: «Ладомир», 2000. 414 с.

Этимологический словарь..., 2000. Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на букву «Қ» / Авт. сл. статей Л. С. Левитская, А. В. Дыбо, В. И. Рассадин. М., 2000.

Этнография татарского..., 2004. Этнография татарского народа. Казань: Изд-во «Магариф», 2004. 287 с.

Яблоков, 1982. Яблоков И. Н. Религия: сущность и явление. М., 1982.

Яблоков, 1998. Яблоков И. Н. Религиоведение. Учебное пособие. М., 1998.

Яимова, 1983. Яимова Н. А. Эвфемизмы в названиях медведя и волка в алтайском языке // Исследования по лексике и фразеологии тюркских языков. И., 1983. С. 51-68.

Яимова, 1985. Яимова Н. А. Табуированная лексика и эвфемизмы в алтайском языке / Автореф. дисс... канд. филол. наук. М., 1985.

Ясперс, 1991. Ясперс К. Постигание истории. М.: Наука, 1991.

Ячанова. Ячанова Л. Лошадь в пословицах и поговорках. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://vk.com/topic-39687339_26942935.

Akar sel gücü..., 2013. Akar sel gücü (Şiir toplumu) / Сборник стихов. Ankara, 2013.

Akman, 2007. Akman E. Türk halk hekimliğinde ocaklık geleneği ve Safranbolu'daki ocaklar // Kastamonu Eğitim Dergisi. Mart, 2007. С. 15. No 1. S. 393-400.

And, 2007. And M. Oyun ve büğü. Türk kültüründe oyun kavramı. İstanbul, 2007.

Araz, 1995. Araz R. Harput'ta eski türk inançları ve halk hekimliği. Ankara, 1995.

Beydili, 2005. Beydili C. Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük. Ankara, 2005.

Cvilincova, 2008. Cvilincova E. Moştenirea – în cadrul relațiilor familiale – la găgăuzii din Moldova și Bulgaria la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XIX-lea // Anuarul muzeului etnografic al Moldovei. VIII. Extras. Iași, 2008. P. 201-210.

Cvilincova, 2013. Cvilincova E. Reflectarea cultului Maicii Domnului în ritul tradițional gagauz // Coferința științifică cu participare internațională “Probleme actuale ale arheologiei, etnologiei și studiului artelor” (Editia V-a). Rezumatele comunicărilor. Chișinău, 22-24 mai, 2013. p. 47.

Cvilincova, 2014. Cvilincova E. Tradiția „numelor de lup” la găgăuzi și popoarele turcice ca o modalitate de a păzi copilul // Coferința științifică cu participare internațională “Probleme actuale ale arheologiei, etnologiei și studiului artelor” (Editia V-a). Rezumatele comunicărilor. Chișinău, 22-24 mai, 2014. p. 55.

Çıblak, 2004. Çıblak N. Halk kültüründe nazar, nazarlık inancı ve bunlara bağlı ugulamalar // Türklük Bilimi Araştırmaları. 2004. C. 15. S. 103-125.

Çoruhlu, 2006. Çoruhlu Y. Türk mitolojisinin anahtarları. İstanbul, 2006.

Densusianu, 1915. Densusianu O. Graiul din Țara Hațegului. București, 1915.

Durkheim, 1968. Durkheim E. Les Formes elementaires de la vie religieuse. 5-e ed. Paris, 1968.

Eliade, 1959. Eliade M. Les Daces et les loups // Numen, 1959. VI. № 1. P. 15-31.

Erbek, 2002. Erbek M. Çatalhöyük'ten günümüze Anadolu motifleri. Ankara, 2002.

Eyuboğlu, 2004. Eyuboğlu I. Z. Anadolu büyüleri. İstanbul, 2004.

Eyuboğlu, 2007a. Eyuboğlu I. Z. Anadolu inançları. İstanbul, 2007.

Eyuboğlu, 2007b. Eyuboğlu I. Z. Anadolu ilaçları. İstanbul, 2007.

Frazer, 1887. Frazer D. Totemism. Edinburgh: Adam & Charles Black. 1887.

Frazer, 1910. Frazer D. Totemism and Exogamy. 4 vol. London, 1910.

Gennep, 1920. Gennep A. van. L'état actuel du problème totémique. Paris, 1920.

Glazer, Moynihan, 1975. Glazer N., Moynihan D. Introduction // Glazer N. and Moynihan D. (eds.) Ethnicity. Theory and experience. Cambridge, Mass.: Harvard university Press, 1975.

Gökalp, 1995. Gökalp Z. Türk medeniyeti tarihi. İstanbul, 1995.

Guboglu, 1981. Guboglu M. P. Gagauz folklorunun Özellikleri, Önemi ve Canavar (Kurt) Kültü // II Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Program ve Bildiri Özetleri. Ankara, 1981. Bursa, VI. 1981. S. 13.

Guboglu, 1988. Guboglu M. P. Gagauz halk edebiyatı-folklorundan iki tarihsel efsane ve bir demet tarihsel türkü // I Milletlerarası Türk Halk Edebiyatı ve Folklor Kongresi. 11–12 Ekim, 1988. Konya, 1990. S. 137-153.

Güngör, Argunşah, 1991. Güngör N., Argunşah M. Gagauz Türkleri (Tarih – Dil – Folklor ve Halk Edebiyatı). Ankara, 1991.

İnan, 1986. İnan Abdulkadir. Tarihte ve bugün şamanizm. Ankara, 1986.

Karanfil. Karanfil G. Gagauzlarda kurt ve adları. [Электронный ресурс]. Режим доступа: HYPERLINK <https://www.facebook.com/GokboruTurkculerDernegi/posts/582265595195829>.

Karanfil, 2012. Karanfil G. Selam getirdim. Kişinöv, 2012.

Kalafat, 1995. Kalafat Y. Doğu Anadolu'da eski Türk inançlarının izleri. Ankara, 1995.

Kalafat, 2005a. Kalafat Y. Göktürklerden günümüze Türk halk inançlarında kurt // XIV. Türk Tarih Kongresi, Ankara, 9–13 Eylül 2002. Kongreye Sunulan Bildiriler. Ankara, 2005. C. III. S. 461-475.

Kalafat, 2005b. Kalafat Y. Sözlü kültürümüzde Bursa ve yöresi örnekleri ile kurt // II. Bursa Halk Kültürü Sempozyumu Bildirileri. Bursa, 2005. C. II. S. 415-423.

Kalafat, 2006. Kalafat Y. Türk halklarında kurt ağızı bağlama inancı // Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi. Sayı 20, 2006/1. S. 273-280.

Kalafat, 2007. Kalafat Y. Osmanlı'dan günümüze Sivas alev'lerinde kurt kültürlerinde kurt kültürü // Osmanlı'dan Günümüz Osmanlı'dan Günümüze Sivas. Sivas, 2007. [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL: <http://www.haberakademi.net/haberyaz.asp?hbr=3846> (дата обращения: 15.09.2011).

Köprülü, 1920. Köprülü At. F. Türk edebiyatı tarihi. 1, nci, kısım. İstanbul, 1920. 51 p.

Köprülü, 1923. Köprülü At. F. Türkiye tarihi. 1, nci, kısım. İstanbul. 1923. p. 53-61.

Köprülü, 1925. Köprülü At. F. Oguz etnologisine dair tarihi notlar // Turkiyat Mecmuası. I. 1925. S. 1-20.

Köprülü, 1928. Köprülü At. F. Türk edebiyatı tarihi. 1 cilt, kısım, İstanbul, 1928.

Kwilinkowa, 2012a. Kwilinkowa E. Cechy wspólne i różnice regionalne w gąsuskiej obrzędowości kalendarzowej // Między etnicznością a lokalnością. Pogranicze bułgarsko-gąsuskie w Besarabii. Pod red. J. Derlickiego. Warszawa, 2012. S. 145-156.

Kwilinkowa, 2012b. Kwilinkowa E. Wpływ południowosłowiański w gąsuskim folklorze pieśniarskim // Między etnicznością a lokalnością. Pogranicze bułgarsko-gąsuskie w Besarabii. Pod red. J. Derlickiego. Warszawa, 2012. S. 123-128.

Kwilinkowa, 2012c. Kwilinkowa E. Prawo zwyczajowe gąsuzów w XIX i pierwszej połowie XX wieku // Między etnicznością a lokalnością. Pogranicze bułgarsko-gąsuskie w Besarabii. Pod red. J. Derlickiego. Warszawa, 2012. S. 157-167.

Levi-Strauss, 1949. Levi-Strauss C. Les Structures élémentaires de la parenté. Paris, 1949.

Long, 1791. Long J. Voyage and Travels of an Indian Interpreter and Trader. London, 1791.

Manov, 2001. Manov A. Gagauzlar (Hiristiyan Turkler). Ankara, 2001.

Moldova gagauzların halk türküleri.., 2003. Moldova gagauzların halk türküleri / Toplayan hem hazırlayan E. Kwilinkova. Kişinöv: Инесса, 2003. 190 s. (Сборник «Народные песни гагаузов Молдовы» / Собиранель, составитель и автор Предисловия Е. Н. Квилинкова. С. 4-14).

Öge. Öge S. «Ergenekon» Ergenekon'a karşı. [Электронный ресурс]. URL: http://www.haberajanda.com.tr/haber_detay.php?id=820.

Pamfile, 1910. Pamfile T. Sărbătorile de vară la Români. București, 1910.

Pamfile, 1914. Pamfile T. Sărbătorile la români. Sărbătorile de toamnă și postul Crăciunului. București, 1914.

Radcliffe-Brown, 1952a. Radcliffe-Brown A. R. The Sociological Theory of Totemism (1929) // Structure and Function in Primitive Society. Glencoe. Ill. 1952.

Radcliffe-Brown, 1952b. Radcliffe-Brown A. R. (3) Taboo (1939) // Structure and Function in Primitive Society. Glencoe. Ill, 1952.

Revista societății., 1924. Revista societății istorico-arheologice bisericești din Chișinău. Chișinău, 1924. P. 77-80.

Soroçanu, 2006. Soroçanu E. Gagauzların kalendar adetleri. (Etnolingvistik araştırmaları). Kişinöv, 2006.

Sakoğlu, 1985. Sakoğlu S. Anadolu folkloründe Göktürk efsanelerinin izleri // Beşinci Milletler arası Türkoloji Kongresi. İstanbul, 1985. C. 1. S. 256-262.

Türk edebiyatı tarihi, 1920, 1923, 1928. Türk edebiyatı tarihi. 1, nci. Kısım. İstanbul, 1920. pp. 51; 1923. p. 53-61; 1928.

Yazıcı. Yazıcı K. Kurt dede kavramının tarihi ve kültürümüz içindeki yeri. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.gulenkoyu.com/forum/index.php?topic=2364.0;wap2>.

Zanet, 2010. Zanet T. Akar yıldız. Kişinöv, 2010.

УСЛОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- АА** – Архив автора (Квилинковой Е. Н.).
- АИАЭ** – Архив Института археологии и этнографии Академии наук Молдовы.
- АНГИЭМБ** – Архив Национального гагаузского историко-этнографического музея имени Д. Кара Чобана, с. Бешалма (Комратский р-н, Гагаузия).
- БЕ** – Българска етнология. София.
- б.г.и.** – без места и года издания.
- Библ.** – Библия. Изд. «Благая весть». 1991.
- БСП** – Българите в Северното Причерноморие. Велико Търново; Одесса.
- БФ** – Български фолклор. София.
- ВСУ** – Вестник Славянского Ун-та. Кишинев.
- ВФ** – Вопросы философии. М.
- ГРМС** – Гагаузско-русско-молдавский словарь. М., 1973.
- ГРРС** – Гагаузско-русско-румынский словарь. Кишинев, 2002.
- ЕБ** – Етнография на България. София.
- ЕИМИ** – Ежегодник Института межэтнических исследований АНМ. Кишинэу.
- ЗЖ** – Закон и жизнь. Кишинэу.
- ИВАД** – Известия на Варненското Археологическо Дружество. Варна.
- ИЕИМ** – Известия на этнографския институт и музей. София.
- ИНМВ** – Известия на Народния музей Варна.
- ИзвОРЯС** – Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук. СПб.
- КЕВ** – Кишиневские епархиальные ведомости.
- Л.** – Ленинград.
- М.** – Москва.
- М.-Л.** – Москва–Ленинград.
- НАРМ** – Национальный архив Республики Молдова.
- ПМА** – Полевые материалы автора – Е. Н. Квилинковой, собранные в гагаузских селах юга Республики Молдова (1994–2014 гг.), Северо-Восточной Болгарии (2001, 2003 гг.), Одесской и Запорожской областей Украины (1996, 2007 гг.).
- ПВЛ** – Повесть временных лет. М.–Л.
- СПб.** – Санкт-Петербург.
- СБНУН** – Сборник на народни умотворения и народопис, издава Българската Академия на науките в София.
- Сб. ОРЯС** – Сборник Отделения Русского Языка и Словесности Императорской Академии Наук
- СА** – Советская археология. М.
- СТ** – Советская тюркология. М.
- СЭ** – Советская этнография. М.
- ТРС** – Турецко-русский словарь. М, 1972.
- ЭО** – Этнографическое обозрение. М.

Сокращения названий гагаузских сел:

Республика Молдова

- Авд.** – с. Авдарма, Комратского района
Баур. – с. Баурчи, Чадыр-Лунгского района
Беш. – с. Бешалма, Комратского района
Бешг. – с. Бешгиоз, Чадыр-Лунгского района
Вулк. – г. Вулканешты
Гайд. – с. Гайдар, Чадыр-Лунгского района
Дез. – с. Дезгинжа, Комратского района
Дж. – с. Джолтай, Чадыр-Лунгского района
Эт. – с. Этулия, Вулканештского района
Карб. – с. Карбалия
Каз. – с. Казаклия, Чадыр-Лунгского района
Кирс. – с. Кирсово, Комратского района
Комр. – г. Комрат
Конг. – с. Конгаз, Комратского района
Копч. – с. Копчак, Чадыр-Лунгского района
Том. – с. Томай, Чадыр-Лунгского района
Ч.-Л. – г. Чадыр-Лунга
Ч.-М. – с. Чок-Майдан, Комратского района

Украина

- Алекс.** – с. Александровка (бывш. Саталык-Хаджи)
Вин. – с. Виноградовка (Курчи)
Димитр. – с. Димитровка, Болградского р-на
Котл. – с. Котловина (Болбока)

Республика Болгария

- Бож.** – с. Божурец
Болг. – с. Болгарево
Кав. – г. Каварна
Кант. – с. Генерал Кантарджиево
Кич. – с. Кичево
Мог. – с. Могилиште
Ор. – с. Орешак

Другие сокращения

- Быт.** – Ветхий завет. Бытие
Матф. (12: 3) – Новый завет. Евангелие от Матфея; глава 12, строка 3.
Лук. – Новый завет. Евангелие от Луки.
Мк. – Новый завет. Евангелие от Марка.
Ио. – Новый завет. Евангелие от Иоанна.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Список информантов

Гагаузские населенные пункты, входящие в состав Гагаузии – (Gagauz Yeri) Республика Молдова

Населенный пункт Ф.И.О. год рожд.

1. с. Гайдар

ПМА, с. Гайдары,	Б.Х.И.,	1913 гр.	ПМА, с. Гайдары,	Ч.С.Ф.,	1923 гр.
ПМА, с. Гайдары,	Я.С.А.,	1918 гр.	ПМА, с. Гайдары,	Б.Х.И.,	1913 гр.
ПМА, с. Гайдары,	К.Ф.С.,	1941 гр.	ПМА, с. Гайдары,	Г.А.А.,	1941 гр.
ПМА, с. Гайдары,	К.Е.И.,	1930 гр.	ПМА, с. Гайдары,	М.К.Е.,	1923 гр.
ПМА, с. Гайдары,	М.К.Е.,	1923 гр.	ПМА, с. Гайдары,	Г.С.П.,	1923 гр.
ПМА, с. Гайдары,	М.А.И.,	1955 гр.	ПМА, с. Гайдары,	С.М.Д.,	1928 гр.
ПМА, с. Гайдары,	Г.Н.А.,	1941 гр.	ПМА, с. Гайдары,	Б.С.И.,	1938 гр.
ПМА, с. Гайдары,	К.Д.И.,	1941 гр.	(урожд. с. Кирынтя)		
ПМА, с. Гайдары,	М.А.К.,	1936 гр.	ПМА, с. Гайдары,	И.,	1933 гр.
			ПМА, с. Гайдары,	Н.	

2. г. Чадыр-Лунга

ПМА, г. Чадыр-Лунга,	К.Е.Г.,	1924 гр.	ПМА, г. Чадыр-Лунга,	К.И.И.,	1939 гр.
ПМА, г. Чадыр-Лунга,	О.П.Д.,	1930 гр.	ПМА, г. Чадыр-Лунга,	К.М.Н.,	1931 гр.
ПМА, г. Чадыр-Лунга,	Г.М.В.,	1943 гр.	ПМА, г. Чадыр-Лунга,	К.Г.Г.,	1924 гр.
ПМА, г. Чадыр-Лунга,	С.Л.Г.,	1932 гр.	ПМА, г. Чадыр-Лунга,	К.М.Е.,	1936 гр.
ПМА, г. Чадыр-Лунга,	Ж.М.И.,	1945 гр.	(уроженка с. Баурчи)		
ПМА, г. Чадыр-Лунга,	К.Д.Ф.,	1938 гр.	ПМА, г. Чадыр-Лунга,	Л.Е.М.	
ПМА, г. Чадыр-Лунга,	С.В.С.,	1943 гр.	ПМА, г. Чадыр-Лунга,	М.	
ПМА, г. Чадыр-Лунга,	С.Л.Г.,	1932 гр.	ПМА, г. Чадыр-Лунга,	Ф.,	1947 гр.
ПМА, г. Чадыр-Лунга,	П.О.Ф.,	1933 гр.	ПМА, г. Чадыр-Лунга,	С.,	1978 гр.

3. с. Бешгиоз

ПМА, с. Бешгиоз,	Г.П.Г.,	1940 гр.	ПМА, с. Бешгиоз,	К.М.Д.,	1923 гр.
ПМА, с. Бешгиоз,	К.Ф.В.,	1941 гр.	ПМА, с. Бешгиоз,	Д.В.Д.	1958 гр.
ПМА, с. Бешгиоз,	Р.В.В.,	1945 гр.	ПМА, с. Бешгиоз,	Г.Г.Ф.,	1922 гр.
ПМА, с. Бешгиоз,	П.Е.Д.,	1940 гр.	ПМА, с. Бешгиоз,	П.Н.П.,	1936 гр.
ПМА, с. Бешгиоз,	С.Е.С.,	1943 гр.	ПМА, с. Бешгиоз,	Р.Е.Н.,	1929 гр.
ПМА, с. Бешгиоз,	С.Л.А.,	1936 гр.	ПМА, с. Бешгиоз,	П.,	1958 гр.
ПМА, с. Бешгиоз,	К.Е.Д.,	1955 гр.	ПМА, с. Бешгиоз,	Г.А.И.	
ПМА, с. Бешгиоз,	Г.М.Н.,	1958 гр.	ПМА, с. Бешгиоз,	С.И.П.	
ПМА, с. Бешгиоз,	С.М.П.,	1932 гр.			

(уроженка с. Казаклия)

4. с. Казаклия

ПМА, с. Казаклия,	Г.Е.Г.,	1916 г.р.	ПМА, с. Казаклия,	Ч.Ф.Т.,	1932 г.р.
ПМА, с. Казаклия,	У.И.Д.,	1926 г.р.	ПМА, с. Казаклия,	У.Е.В.,	1923 г.р.
ПМА, с. Казаклия,	Ч.А.Н.,	1923 г.р.	ПМА, с. Казаклия,	Б.М.С.,	1858 г.р.
ПМА, с. Казаклия,	Ч.Ф.И.,	1924 г.р.	ПМА, с. Казаклия,	У.А.С.,	1944 г.р.
ПМА, с. Казаклия,	А.А.С.,	1924 г.р.	ПМА, с. Казаклия,	Т.И.Н.,	1919 г.р.
ПМА, с. Казаклия,	Т.А.А.,	1987 г.р.	ПМА, с. Казаклия,	Д.Д.Д.,	1918 г.р.
ПМА, с. Казаклия,	Т.Аф.А.,	1934 г.р.	ПМА, с. Казаклия,	К.Г.Н.,	1930 г.р.
ПМА, с. Казаклия,	А.П.И.,	1923 г.р.	ПМА, с. Казаклия,	Г.Е.Г.,	1916 г.р.
ПМА, с. Казаклия,	Х.М.Д.,	1956 г.р.	ПМА, с. Казаклия,	Н.	

(уроженка г. Чадыр-Лунга)

5. с. Джолтай

ПМА, с. Джолтай,	Д.И.П.,	1956 г.р.	ПМА, с. Джолтай,	К.Ф.К.,	1941 г.р.
ПМА, с. Джолтай,	К.И.И.,	1932 г.р.	ПМА, с. Джолтай,	Г.Ф.Г.,	1940 г.р.
ПМА, с. Джолтай,	К.П.И.,	1953 г.р.	ПМА, с. Джолтай,	И.К.Н.,	1929 г.р.
ПМА, с. Джолтай,	К.Ф.Г.,	1933 г.р.	ПМА, с. Джолтай,	Г.К.М.,	1934 г.р.
ПМА, с. Джолтай,	К.П.Н.,	1928 г.р.	ПМА, с. Джолтай,	К.П.И.	1928 г.р.
ПМА, с. Джолтай,	С.Е.К.,	1929 г.р.	ПМА, с. Джолтай,	Ч.В.В.,	1958 г.р.
ПМА, с. Джолтай,	С.П.Н.,	1950 г.р.			

6. с. Баурчи

ПМА, с. Баурчи,	А.А.Г.,	1930 г.р.	ПМА, с. Баурчи,	Я.К.А.,	1936 г.р.
ПМА, с. Баурчи,	П.М.Д.,	1925 г.р.	ПМА, с. Баурчи,	Я.О.М.,	1936 г.р.
ПМА, с. Баурчи,	Т.М.М.,	1931 г.р.	ПМА, с. Баурчи,	К.Ф.Н.,	1928 г.р.
ПМА, с. Баурчи,	К.А.Н.,	1920 г.р.	ПМА, с. Баурчи,	К.Ф.М.,	1929 г.р.
ПМА, с. Баурчи,	К.М.А.,	1953 г.р.	(уроженка с. Гайдар)		
ПМА, с. Баурчи,	С.В.Д.,	1957 г.р.	ПМА, с. Баурчи,	А.А.Г.,	1930 г.р.
ПМА, с. Баурчи,	К.Е.Д.,	1934 г.р.	ПМА, с. Баурчи,	Т.С.К.,	1939 г.р.
ПМА, с. Баурчи,	К.Х.И.,	1916 г.р.	ПМА, с. Баурчи,	К.М.А.,	1939 г.р.
ПМА, с. Баурчи,	П.Е.И.,	1910 г.р.	ПМА, с. Баурчи,	Б.С.И.,	1932 г.р.

7. с. Томай

ПМА, с. Томай,	Д.А.И.,	1924 г.р.
ПМА, с. Томай,	Т.Н.И.,	1917 г.р.

8. с. Копчак

ПМА, с. Копчак,	К.Ф.А.,	1927 г.р.	ПМА, с. Копчак,	Г.Й.А.,	1921 г.р.
ПМА, с. Копчак,	К.Ф.И.,	1923 г.р.	ПМА, с. Копчак,	К.Е.З.,	1921 г.р.
ПМА, с. Копчак,	Т.В.И.,	1926 г.р.	(урож. с. Червоноармейское (Кубей)		

9. с. Авдарма

ПМА, с. Авдарма,	К.И.Н.,	1915 г.р.	ПМА, с. Авдарма,	Г.М.А.,	1950 г.р.
ПМА, с. Авдарма,	Г.Е.И.,	1922 г.р.	ПМА, с. Авдарма,	К.Е.П.,	1950 г.р.
ПМА, с. Авдарма,	Г.М.Г.,	1923 г.р.	ПМА, с. Авдарма,	К.О.Х.,	1933 г.р.
ПМА, с. Авдарма,	К.Е.П.,	1950 г.р.	ПМА, с. Авдарма,	К.Н.М.,	1922 г.р.
ПМА, с. Авдарма,	К.О.Х.,	1933 г.р.	ПМА, с. Авдарма,	Т.А.Д.,	1967 г.р.
ПМА, с. Авдарма,	Т.Е.М.,	1925 г.р.	ПМА, с. Авдарма,	К.О.Х.,	1933 г.р.
ПМА, с. Авдарма,	Г.Е.И.,	1935 г.р.			

10. г. Комрат¹

ПМА, г. Комрат,	Л.Ф.Ф.,	1929 г.р.	ПМА, г. Комрат,	Д.Н.
ПМА, г. Комрат,	М.М.Д.,	1929 г.р.	ПМА, г. Комрат,	Т.Н.
ПМА, г. Комрат,	Б.И.И.,	1924 г.р.	ПМА, г. Комрат,	Т.С.
ПМА, г. Комрат,	Ф.М.Г.,	1944 г.р.	ПМА, г. Комрат,	С.Н.
ПМА, г. Комрат,	Ф.А.Г.,	1946 г.р.	ПМА, г. Комрат,	Ф.М.
ПМА, г. Комрат,	А.Ф.		ПМА, г. Комрат,	Я.В.
ПМА, г. Комрат,	Б.С.			

11. с. Бешалма

ПМА, с. Бешалма,	В.С.Ф.,	1922 г.р.	ПМА, с. Бешалма,	К.Е.А.,	1938 г.р.
ПМА, с. Бешалма,	В.М.В.,	1923 г.р.	ПМА, с. Бешалма,	И.М.П.,	1944 г.р.
ПМА, с. Бешалма,	В.С.Х.,	1912 г.р.	ПМА, с. Бешалма,	Ч.Е.Г.,	1941 г.р.
ПМА, с. Бешалма,	Т.М.В.,	1921 г.р.	ПМА, с. Бешалма,	В.Е.И.,	1939 г.р.
ПМА, с. Бешалма,	К.А.Ф.,	1949 г.р.	ПМА, с. Бешалма,	И.М.П.,	1944 г.р.
ПМА, с. Бешалма,	И.М.П.,	1944 г.р.	ПМА, с. Бешалма,	К.В.И.,	1947 г.р.
ПМА, с. Бешалма,	Д.П.П.,	1940 г.р.	ПМА, с. Бешалма,	Д.С.Н.,	1941 г.р.

12. с. Конгаз

ПМА, с. Конгаз,	И.И.Н.,	1914 г.р.	ПМА, с. Конгаз,	П.Е.А.,	1955 г.р.
ПМА, с. Конгаз,	Б.З.Г.,	1924 г.р.	ПМА, с. Конгаз,	Р.М.К.,	1930 г.р.
ПМА, с. Конгаз,	У.В.Ф.,	1931 г.р.	ПМА, с. Конгаз,	Г.М.П.,	1914 г.р.
ПМА, с. Конгаз,	П.М.Д.,	1925 г.р.	ПМА, с. Конгаз,	А.Ф.Г.,	1921 г.р.
ПМА, с. Конгаз,	Д.А.И.,	1953 г.р.	ПМА, с. Конгаз,	А.С.К.,	1924 г.р.
	(урож. с. Дезгинжа)		ПМА, с. Конгаз,	С.Е.И.,	1928 г.р.
ПМА, с. Конгаз,	Н.Н.Д.,	1924, г.р.	ПМА, с. Конгаз,	К.Ф.Г.,	1959 г.р.
ПМА, с. Конгаз,	П.П.Г.,	1910 г.р.	ПМА, с. Конгаз,	И.П.Г.,	1922 г.р.

¹ Для того чтобы изучить вопрос об источниках гагаузской национальной символики, мы провели углубленное интервью с рядом известных гагаузских политиков и общественных деятелей. Их данные включены нами в список информантов г. Комрат. Приводя в тексте отрывки из их ответов, мы, по вполне понятным причинам, делали ссылки на респондентов в усеченном виде, то есть, без указания полных инициалов, населенного пункта их проживания, года рождения и т. д.

13. с. Чок-Майдан

- ПМА, с. Чок-Майдан, Б.К.У., 1928 г.р. ПМА, с. Чок-Майдан, Д.И.Х., 1948 г.р.
 ПМА, с. Чок-Майдан, Я.П.Я., 1920 г.р. ПМА, с. Чок-Майдан, Я.Ф.Д.
 ПМА, с. Чок-Майдан, Н.Д.Г., 1925 г.р. ПМА, с. Чок-Майдан, Д.Д.И., 1929 г.р.
 ПМА, с. Чок-Майдан, Н.И.Н., 1930 г.р.

14. с. Дезгинжа

- ПМА, с. Дезгинжа, К.Д.И., 1912 г.р. ПМА, с. Дезгинжа, Н.Н.Н., 1912 г.р.
 ПМА, с. Дезгинжа, Ч.Ф.Н., 1917 г.р. ПМА, с. Дезгинжа, М.А.В., 1958 г.р.
 ПМА, с. Дезгинжа, Т.А.В., 1944 г.р. ПМА, с. Дезгинжа, В.П., 1983 г.р.

15. с. Кирсово

- ПМА, с. Кирсово, К.Д.К., 1920 г.р.
 ПМА, с. Кирсово, Б.Е.Н., 1935 г.р.
 ПМА, с. Кирсово, Г.

16. г. Вулканешты

- ПМА, г. Вулканешты, И.З.Н., 1932 г.р. ПМА, г. Вулканешты, П.В.Ф., 1924 г.р.
 ПМА, г. Вулканешты, В.А.И., 1929 г.р. ПМА, г. Вулканешты, Р.В.Н., 1943 г.р.
 (урож. с. Виноградова (Курчи) ПМА, г. Вулканешты, К.М.Н., 1958 г.р.

17. с. Карбалия

- ПМА, с. Карбалия, Н.Н.Ф., 1944 г.р. ПМА, с. Карбалия, Г.Е.Д., 1925 г.р.
 ПМА, с. Карбалия, Г.В.И., 1926 г.р. ПМА, с. Карбалия, Я.А.В., 1968 г.р.

**НАСЕЛЕННЫЕ ПУНКТЫ, НАХОДЯЩИЕСЯ НА ТЕРРИТОРИИ
 РЕСПУБЛИКИ УКРАИНА, В КОТОРЫХ ПРОЖИВАЮТ ГАГАУЗЫ**

1. с. Котловина (до 1948 г. – с. Балбока) Ренийского района

- ПМА, с. Котловина, Ч.З.И., 1912 г.р.
 ПМА, с. Котловина, Я.З.Ф., 1924 г.р.

2. с. Димитровка Болградского района

- ПМА, с. Димитровка, М.И.Г., 1919 г.р.
 ПМА, с. Димитровка, Т.Д.Г., 1922 г.р.

3. с. Виноградовка (до 1945 г. – с. Курчи)

- ПМА, Виноградовка, Б.Ф.Г., 1928 г.р.
 ПМА, Виноградовка, Т.Е.Ф., 1919 г.р.

**НАСЕЛЕННЫЕ ПУНКТЫ НА ТЕРРИТОРИИ РЕСПУБЛИКИ БОЛГАРИЯ
С ПРЕОБЛАДАНИЕМ ГАГАУЗСКОГО НАСЕЛЕНИЯ¹****1. г. Каварна**

ПМА, г. Каварна, А.В.П., (урож. с. Болгарево), 1925 г.р.

ПМА, г. Каварна, М.В.П., (урож. с. Болгарево), 1925 г.р.

2. с. Болгарево (Гявур суютчук)

ПМА, с. Болгарево, Х.А.Ш. (урож. с. Болгарево, проживает в г. Варна), 1930 г.р.

ПМА, с. Болгарево, В.П.Р., 1944 г.р.

ПМА, с. Болгарево, Д.Н.М., 1926

ПМА, с. Болгарево, А.С.Д., (урож. г. Каварна), 1956 г.р.

ПМА, с. Болгарево, К.Г.Я., 1930 г.р.

ПМА, с. Болгарево, Д.Г.М., 1914 г.р.

ПМА, с. Болгарево, Я.К.Р., 1937 г.р.

ПМА, с. Болгарево, Д.Я.Г., 1922 г.р.

ПМА, с. Болгарево, С.К.Т., 1936 г.р.

ПМА, с. Болгарево, К.И.Р., 1926 г.р.

ПМА, с. Болгарево, П.Д.С., 1934 г.р.

ПМА, с. Болгарево, Т.Д.М., 1933 г.р.

ПМА, с. Болгарево, С.Д.С., 1917 г.р.

ПМА, с. Болгарево, С.Н.Б., 1927 г.р.

ПМА, с. Болгарево, С.П.Т., 1927 г.р.

ПМА, с. Болгарево, Р.П.Х., 1934 г.р.

3. с. Божурец (Михалбей)

ПМА, с. Божурец, С.Н.Я., 1926 г.р.

ПМА, с. Божурец, Н.И.П.,
(урож. с. Оброчище), 1920 г.р.

ПМА, с. Божурец, Я.Н.К., 1928 г.р.

ПМА, с. Божурец, С.М.К.,
(урож. г. Каварна), 1911 г.р.

ПМА, с. Божурец, М.И.Г., 1942 г.р.

ПМА, с. Божурец, К.Й.Г., (урож. с. Могилиште), 1949 г.р.

4. с. Могилиште (Юзгюбенлик)

ПМА, с. Могилиште, Й.Х.И., 1936 г.р.

ПМА, с. Могилиште, И.С.С., 1919 г.р.

ПМА, с. Могилиште, К.Ж.Т., 1946 г.р.

(урож. с. Могилиште, проживает в г. Каварна),

ПМА, с. Могилиште, Т.А.Т., 1938 г.р.

(урож. с. Могилиште, проживает в г. Каварна),

¹ Официальные названия гагаузских сел Болгарии на 1918 г., приведенные нами в скобках, даны по данным И. Градешлиева (Градешлиев, 1994, 90). В официальных документах информаторы записаны как болгары, хотя устно они называли себя гагаузами и общались на гагаузском (тюркском) языке. Их «паспортные данные» приводятся в том порядке, который более характерен для них, то есть вначале имя и фамилия, а затем отчество.

5. с. Генерал Кантарджиево (Чаушкьой)

- ПМА, с. Генерал Кантарджиево, К.Я.Р., 1941 г.р.
ПМА, с. Генерал Кантарджиево, К.А.С., 1936 г.р.
ПМА, с. Генерал Кантарджиево, Н.С.А., 1925 г.р.
ПМА, с. Генерал Кантарджиево, А.П.Т., 1932 г.р.
ПМА, с. Генерал Кантарджиево, Я.Р.С., 1940 г.р.
ПМА, с. Генерал Кантарджиево, С.А.А., 1931 г.р.
ПМА, с. Генерал Кантарджиево, М.Г.У., 1927 г.р.
ПМА, с. Генерал Кантарджиево, М.Т.Д., 1936 г.р.
ПМА, с. Генерал Кантарджиево, А.А.П., 1933 г.р.
ПМА, с. Генерал Кантарджиево, Ж.Н.С., 1932 г.р.
ПМА, с. Генерал Кантарджиево, К.С.Ш., 1916 г.р.
ПМА, с. Генерал Кантарджиево, Ж.А.Ш., 1943 г.р.
ПМА, с. Генерал Кантарджиево, В.И.В., 1943 г.р.
ПМА, с. Генерал Кантарджиево, М.Д.К., 1933 г.р.
ПМА, с. Генерал Кантарджиево, Р.П.К., 1947 г.р.

6. с. Кичево (Джеферли)

- ПМА, с. Кичево, Н.С.Д., 1924 г.р.
ПМА, с. Кичево, А.Т.Н., 1918 г.р.
ПМА, с. Кичево, И.С.Г., 1935 г.р.
ПМА, с. Кичево, С.С.Ч., 1948 г.р.
ПМА, с. Кичево, Р.А.Т., 1923 г.р.
ПМА, с. Кичево, Д.Д.Т., 1921 г.р.
ПМА, с. Кичево, П.К.Г., 1928 г.р.
ПМА, с. Кичево, А.С.Г., 1942 г.р.
ПМА, с. Кичево, В.И.П., 1925 г.р.
ПМА, с. Кичево, К.Г.И., 1927 г.р.
ПМА, с. Кичево, Д.К.Б., 1915 г.р.
ПМА, с. Кичево, П.К.Т., 1929 г.р.
ПМА, с. Кичево, Г.Т.Д., 1932 г.р.
ПМА, с. Кичево, Н.Я.И., 1922 г.р.

7. с. Орешак (Джевизли)

- ПМА, с. Орешак, М.П.Д., 1920 г.р.
ПМА, с. Орешак, Д.С.Ш., (урож. с. Ген. Кантарджиево), 1927 г.р.
ПМА, с. Орешак, В.Д.П., 1932 г.р.
ПМА, с. Орешак, К.К.Н., 1924 г.р.
ПМА, с. Орешак, К.П.В., 1916 г.р.
ПМА, с. Орешак, К.Ж.К., 1933 г.р.

Abstract

Cvilincova E. N. «The cult of a wolf in the Gagauz tradition in the light of ethnic and cultural symbols»

This monograph explores the Gagauz cult of a wolf in the system of the traditional worldview, as well as through the prism of the Gagauz ethnic and cultural symbols. It for the first time attempts to undertake a comprehensive study (through folklore and traditional rites) of symbolism of the image of a wolf and its evolution in the social and cultural traditions of the Gagauz.

The study of this problems was carried out on the base of field data on the spiritual culture of the Gagauz (on the cult of a wolf, horse, and cock) collected by the author; this material for the first time is so widely introduced into the scientific use in this monograph. Collection of the material, which lasted for 20 years, was carried out in 17 Gagauz localities in the south of Moldova, 7 localities of the Northeast Bulgaria, as well as in three villages located on the territory of Ukraine. The materials presented in this work allowed us not only to identify the semantics of the considered cult, but also to reconstruct archaic stratum of folk beliefs and to determine the state of preservation of “Wolf Holidays” and legends associated with a wolf in modern Gagauz tradition, despite the rapidly ongoing process of the loss of traditional rituals.

The cult of a wolf in the Gagauz tradition is investigated in this monograph in comparative historical perspective in relation to the customs and traditions of the Turkic (Turks, Tatars, Bashkirs, Uzbeks, Chuvash, Yakuts, etc.) and the Balkan peoples (Bulgarians, Romanians, etc.). On the basis of a variety of data showing the areas of calendar rites, of the people’s religious beliefs, folklore, language, and traditional medicine, it is concluded that the Gagauz folk beliefs, basically Christian, retain traces of other mythological systems. The process of evolution and transformation of various mythological images and folk traditions took place during the influence of other cultures and mythological systems on the traditional Gagauz culture.

The author notes that the image of a wolf retains its sacredness and continues to occupy a special place in Gagauz people's beliefs, but the idea of it has radically transformed under the influence of Christianity. Based on a comparison of form and content of the cult of a wolf in the tradition of Gagauz and the peoples of the Balkan-Danube region, it was concluded that they are characterized by a common chronology of "Wolf Holidays", themes of ritual actions and ritual prohibitions, as well as mythological believes.

In connection with the new semantic content of the image of a wolf in the period of approval of the Gagauz national symbols (the end of 1980s – first half of the 1990s), the author reviewed and analyzed the specific historical conditions that influenced its actualization. Based on the data of a survey it was possible to identify the position and attitude of the Gagauz political elite to the image of a wolf (chosen as a symbol for the Gagauz national flag). The results showed that they associate the image of a wolf with the mythical patron, but not the ancestor of the people. As a national symbol, it was designed not only to demonstrate the significance of Turkic identity for the Gagauz, but also to combine their efforts in the struggle for their autonomy.

As a result of scientific research, the authors concluded that the preference given by the Gagauz intellectuals to the symbol of a wolf on the national flag is due to the fact that it reflects and nourishes the ethnolinguistic identity of the Gagauz, which, in its turn, is a fundamental issue in the preservation and development of the ethnic group. The symbol of a wolf and the accompanying myths were one of the reliable ways to influence the emotions, the intensification of national feelings. All this contributed to the formation of collective identity. This process was accompanied by the inclusion of the ethnic symbols and myths in the system of Gagauz national values. There is no doubt that in the modern period of time the image of a wolf keeps a powerful ethno-mobilizing potential.

Резюме

Квилинкова Е. Н. «Культ волка у гагаузов сквозь призму этнокультурных символов»

В настоящей монографии культ волка у гагаузов исследуется в системе традиционного мировоззрения, а также через призму их этнокультурных символов. В ней впервые предпринята попытка комплексного изучения (через фольклор и традиционную обрядность) символики образа волка и ее эволюции в социокультурной традиции гагаузов.

Изучение данной проблематики было проведено на основе собранного автором полевого материала по духовной культуре гагаузов (по культу волка, коня, петуха), впервые столь широко вводимого в настоящей монографии в научный оборот. Сбор материала, продолжавшийся в течение 20 лет, был осуществлен в 17 гагаузских населенных пунктах юга Республики Молдова, 7 населенных пунктах Северо-Восточной Болгарии, а также в трех селах, расположенных на территории Украины. Представленные в этой работе материалы позволили не только выявить семантику рассматриваемого культа, но и в определенной степени реконструировать архаичный пласт народных верований, а также установить состояние сохранности «Волчьих праздников» и связанных с волком преданий у современных гагаузов, несмотря на стремительно происходящий в настоящее время процесс утраты традиционной обрядности.

Культ волка у гагаузов исследуется в данной монографии в сравнительно-историческом аспекте в связи с обычаями и традициями тюркских (турки, татары, башкиры, узбеки, чуваша, якуты и т. д.) и балканских народов (болгары, румыны и др.). На основе использованных в работе разнообразных данных, отражающих области календарной обрядности, народно-религиозных воззрений, фольклора, языка, народной медицины, делается вывод о том, что народные воззрения гагаузов, в основе своей христианские, сохраняют следы иных мифологических систем. В ходе влияния иных культур и мифологических систем на традиционную культуру

гагаузов шел процесс эволюции и трансформации различных мифологических образов и народных традиций. Автор отмечает, что образ волка у гагаузов сохраняет свою сакральность, продолжая занимать особое место в народных воззрениях, но при этом представления о нем, под влиянием христианства, кардинально трансформировались. На основе сравнения формы и содержания культа волка у гагаузов и у народов Балкано-Дунайского региона был сделан вывод о том, что для них характерна общая хронология «Волчьих праздников», тематика обрядовых действий и ритуальных запретов, а также мифологические представления.

В связи с новым смысловым наполнением образа волка в период утверждения гагаузской национальной символики (конец 80-х – первая половина 90-х гг. XX в.) автор рассмотрел и проанализировал конкретные исторические условия, оказавшие влияние на его актуализацию. На основе данных проведенного опроса удалось выявить позицию и отношение гагаузской политической элиты к образу волка (выбранному в качестве символа для гагаузского национального флага). Результаты опроса показали, что образ волка ассоциируется у нее с мифическим покровителем, а не с прародителем народа. В качестве национального символа он был призван не только продемонстрировать значимость тюркской идентичности для гагаузов, но и объединить их усилия в борьбе за свою автономию.

В результате проведенного научного исследования автор сделал вывод о том, что предпочтение, отданное гагаузской интеллигенцией символу волка на национальном флаге, объясняется тем, что он отражает и питает этноязыковую идентичность гагаузов, которая, в свою очередь, является основополагающей в вопросе сохранения и развития этноса. Символ волка и сопровождавшие его мифы являлись одним из надежных способов воздействия на эмоции, на активизацию национальных чувств. Все это способствовало формированию коллективной идентичности. Данный процесс сопровождался у гагаузов включением этнической символики и мифов в систему национальных ценностей. Несомненно, что и в современный период образ волка хранит в себе мощный этномобилизационный потенциал.

Rezumat

Cvilincova E. N. «Cultul lupului la găgăuzi, privit prin prisma simbolurilor etnoculturale»

În prezenta monografie este studiat cultul lupului la găgăuzi, având în vedere sistemul concepțiilor tradiționale asupra lumii și a simbolurilor lor etnoculturale. Aici este întreprinsă încercarea de a face, în baza folclorului și a datinilor, un studiu complex asupra simbolisticii lupului și evoluției acesteia în tradiția socioculturală a găgăuzilor.

Această problematică a fost cercetată în baza unui vast material referitor la cultura spirituală a găgăuzilor (cu privire la cultul lupului, calului, cocoșului), care, în monografia de față, pentru prima dată este introdus în circuitul științific. Colectarea materialului, desfășurată pe parcursul a 20 de ani, a fost efectuată în 17 localități găgăuze de la sudul Republicii Moldova, în 7 localități din nord-estul Bulgariei, precum și în trei sate de pe teritoriul Ucrainei. Materialele incluse în acest studiu au permis nu numai dezvăluirea semanticii cultului cercetat, dar și reconstituirea, într-o anumită măsură, a stratului arhaic al credințelor populare, precum și constatarea gradului de conservare a „Sărbătorilor lupului” și a datinilor legate de lup la găgăuzii de astăzi, cu toate că în prezent se atestă un proces vertiginos de dispariție a obiceiurilor tradiționale.

Cultul lupului la găgăuzi este cercetat sub aspect comparativ-istoric în legătură cu obiceiurile și tradițiile popoarelor turcice (turci, tătari, bașchiri, uzbeki, ciuvași, iacuți etc.) și balcanice (bulgari, români ș.a.). În baza diverselor date prezentate în monografie, date care ilustrează domeniul obiceiurilor calendaristice, credințele religioase populare, folclorul, limba, medicina populară, autorul concluzionează că concepțiile populare ale găgăuzilor, preponderent creștine, păstrează reminiscențe ale altor sisteme mitologice. În procesul influenței altor culturi și sisteme mitologice asupra culturii tradiționale a găgăuzilor s-a produs evoluția și transformarea diverselor reprezentări mitologice și tradiții populare. Autorul menționează că simbolul lupului la găgăuzi

își păstrează sacralitatea, continuând să ocupe un loc semnificativ în concepțiile populare, deși, în același timp, credințele despre el s-au modificat cardinal sub influența creștinismului. Comparând forma și conținutul cultului lupului la găgăuzi și la popoarele din regiunea balcano-danubiană, autorul conchide că la aceste popoare există aceeași cronologie a „Sărbătorilor lupilor”, aceeași tematică a acțiunilor ritualice și aceleași interdicții ritualice, precum și aceleași reprezentări mitologice.

În legătură cu noua valență semantică a reprezentării lupului în perioada elaborării simbolicii naționale găgăuze (sfârșitul anilor '80 – prima jumătate a anilor '90 ai sec. XX), autorul a analizat condițiile istorice concrete, care au exercitat influență asupra actualizării acestei reprezentări. Pe baza datelor obținute după ancheta de opinie efectuată de autor a fost posibilă constatarea poziției și atitudinii elitei politice găgăuze față de imaginea lupului (selectată în calitate de simbol al drapelului național găgăuz). Rezultatele anchetei au demonstrat faptul că reprezentarea lupului este asociată de către politicieni cu un protector mitic, dar nu cu strămoșii găgăuzilor. În calitate de simbol național, această imagine a avut scopul nu doar să demonstreze importanța identității turcice pentru găgăuzi, ci și să-și unească eforturile în lupta pentru autonomie.

Ca rezultat al studiului științific efectuat, autorul conchide că preferința intelectualității găgăuze pentru simbolul lupului pe drapelul național se explică prin faptul că acest simbol reflectă și alimentează identitatea etnoculturală a găgăuzilor, care, la rândul ei, este fundamentală în vederea păstrării și dezvoltării etnosului. Simbolul lupului și miturile care îl însoțesc a fost unul dintre mijloacele sigure de trezire a conștiinței de neam, a spiritului național. Toate acestea au contribuit la formarea identității colective. La găgăuzi acest proces a fost însoțit de introducerea simbolisticii etnice și a miturilor în sistemul de valori naționale. Este neîndoielnic faptul că în perioada contemporană imaginea lupului la găgăuzi comportă un puternic potențial de mobilizare etnică.

ДЛЯ ЗАМЕТОК

Квилинкова Е. Н.

**КУЛЬТ ВОЛКА У ГАГАУЗОВ
СКВОЗЬ ПРИЗМУ
ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ СИМВОЛОВ**

**Научное издание
(монография)**

Descrierea CIP a Camerei Naționale a Cărții

Квилинкова, Е. Н.

Культ волка у гагаузов сквозь призму этнокультурных символов / Е. Н. Квилинкова; Гос. Ин-т междунар. отношений Молдовы, Ин-т истории им. Ш. Марджани Акад. наук Респ. Татарстан. – Кишинев: Б.и., 2014 (Î.S. F.E.-P. „Tipografia Centrală”). – 472 p.

200 ex.

ISBN 978-9975-53-358-4.

Верстка: С. Черсак

Дизайн обложки: В. Лека

На обложке использованы фотографии, взятые из интернет-сайтов:
въезд в с. Бешалма – www.varandej.livejournal.com;
www.gagauzinfo.md; www.aroundnature.ru

Четверостишие, использованное нами в качестве посвящения взято:
http://www.wolfnight.ru/forum/wolf_theme.php?theme=101&page=1

Формат 60×84/16

Тираж 200 экземпляров. Заказ № 3426

Напечатано в типографии И.П.Ф. «Центральная Типография»
МД-2068, Молдова, мун. Кишинев, ул. Флорилор, 1