

С. С. КУРОГЛО

СЕМЕЙНАЯ  
ОБРЯДНОСТЬ ГАГАУЗОВ  
В XIX – НАЧАЛЕ XX В.



АКАДЕМИЯ НАУК МОЛДАВСКОЙ ССР  
ОТДЕЛ ЭТНОГРАФИИ И ИСКУССТВОВЕДЕНИЯ

С. С. КУРОГЛО

СЕМЕЙНАЯ  
ОБРЯДНОСТЬ ГАГАУЗОВ  
В XIX—НАЧАЛЕ XX В.

Ответственный редактор  
кандидат исторических наук  
*В. С. Зеленчук*

АРХИВ  
СТЕПАНА КУРОГЛО

КИШИНЕВ «ПТИИИЦА» 1980

На основе обширных экспедиционных материалов, архивных и литературных источников в монографии анализируются возникновение и развитие семейной обрядности гагаузов, раскрываются ее сущность и содержание, выявляются общиe с соседними народами и самобытные черты в духовной культуре народа.

Исследование способствует расширению знаний по истории и этногенезу гагаузов, выявлению и осмыслению традиционного обрядового наследия народа.

Книга рассчитана на этнографов, преподавателей школ, студентов гуманитарных вузов, всех, интересующихся обрядовой жизнью народов нашей многонациональной страны.

Рецензирована  
и рекомендована к печати  
кандидатами исторических наук  
*С. З. Новаковым и М. В. Маруневич.*

## ВВЕДЕНИЕ

Гагаузы — тюркоязычная народность, живущая на территории СССР в южных районах Молдавской ССР, в Одесской и Запорожской областях УССР, в некоторых районах Казахстана и Узбекистана, на Северном Кавказе. Согласно данным Всесоюзной переписи населения на 17 января 1979 г. в пределах СССР их насчитывалось 173 тыс.<sup>1</sup> За пределами СССР гагаузы живут в Народной Республике Болгарии, в юго-восточной части Социалистической Республики Румынии, в ряде сел Греции и Турции<sup>2</sup>. До переселения в нашу страну они расселялись в основном на территории Болгарии. Отдельные группы гагаузов, именуемых окружающим населением суручами или сургучами, встречались также в Македонии, в местечке Зеляхово, вблизи г. Сер<sup>3</sup>. В конце XVIII — начале XIX в. в результате жесточайшего гнета со стороны турок-осман подавляющее большинство гагаузского населения вместе с другими поработченными народами Балкан переселяется в южную часть Бессарабии, называемую Буджаком.

Гагаузы, пожалуй, одна из немногих народностей, чья история на протяжении последних двух столетий была связана с проживанием в разных по этническому составу областях, отличающихся природно-климатическими и хозяйственно-экономическими условиями, общественно-политическим устройством и отдаленных друг от друга. Область их расселения до переезда в Буджак была известна как место проживания различных оседлых славянских, романских народов, греков и др. В период раннего средневековья здесь начали оседать различные тюркские племена: узы, печенегы, половцы и др. С завоеванием турками Балканского полуострова в крае появляются также турецкие села. Эти факторы определили разноэтничность, многоязыковость состав народов, населявших данную территорию.

Как в Болгарии, так и в Бессарабии гагаузы жили на территории со смешанным этническим составом. На протяжении многих веков их соседями были болгары, греки, турки, татары, валахи, молдаване и другие народы. Длительные тесные контакты с ними содействовали формированию у гагаузов общности черт

**GAGAUZ MILLI ARHIVI**  
375  
**STIINTIFICE AL GAGAUZIEI**  
**НИЦ ГАГАУЗИИ**  
**им. М.В. МАРУНЕВИЧ**



та и культуры, свойственных этническим общностям этого ареала.

Происхождение и история гагаузов слабо изучены. Еще в начале XX в. было насчитано более 19 гипотез об этногенезе и этническом наименовании этого народа<sup>4</sup>. Отдельные из них находят приверженцев по сей день.

Согласно одной из гипотез гагаузы — это отуреченные болгары. Эта гипотеза получила поддержку молдавского историка И. И. Мещеряка и болгарского этнографа В. Маринова. Согласно другой гипотезе гагаузы являются потомками кочевых тюркоязычных племен начала II тысячелетия нашей эры, в состав которых вошла и часть тюркизированных болгар<sup>5</sup>. Данной гипотезы придерживаются многие советские ученые: Г. Е. Марков, Л. А. Покровская, Н. А. Баскаков, М. Н. Губогло и др. Выводы ученых основывались в основном на результатах изучения языка гагаузов, антропологии и отдельных сторон их материальной и духовной культуры. Но неясность происхождения гагаузов, своеобразие их этнического склада, почти полное отсутствие исторических источников ограничивали возможности изучения учеными вопросов, связанных с историей народа и его этногенезом. В более предпочтительном положении находятся этнографы. Исследуя определенные стороны народной культуры, выявляя в ней наиболее древние пласты и наслоения последующих эпох, определяя источники возникновения и пути эволюционного развития основных ее элементов, этнограф воссоздает картину исторического развития народа во всей сложности.

Составной частью культуры народа, как известно, являются обычаи и обряды. Они отражают важнейшие этапы деятельности людей. С изменением условий жизни и потребностей людей возникают новые обряды, которые не всегда бывают качественно новыми явлениями. Чаще всего они наслаиваются на старые обряды, переплетаясь с ними и видоизменяя их. В результате обрядность выступает как сложный комплекс обычаев, ритуалов и представлений, отражающих разные эпохи. Их изучение позволяет воссоздать отдельные аспекты национального облика народа, определить характерные черты его культуры, выяснить ряд вопросов, связанных с этнокультурными контактами в прошлом и с этногенезом.

Важно исследование семейной обрядности и с практической точки зрения. Интересы коммунистического строительства в нашей стране требуют тщательного изучения традиционного культурного наследия народов и выявления в нем лучших, прогрессивных традиций, которые можно использовать в работе по идейно-политическому воспитанию трудящихся. В. И. Ленин учил отбирать и беречь в народных праздниках и обрядах наиболее ценные традиции, которые накопило общество в процессе многовекового исторического развития. Необходимы «не выдумка новой пролеткультуры, — писал он. — а развитие лучших

образцов, традиций, результатов *сущест в у ю щ е й* культуры с точки зрения мирозерцания марксизма и условий жизни и борьбы пролетариата в эпоху его диктатуры»<sup>6</sup>.

Исследование гагаузской семейной обрядности, являющейся составной частью культуры народа, чрезвычайно актуально, так как способствует опровержению различного рода фальсификаций истории и культуры гагаузов.

### Историография проблемы

Научное изучение проблем истории, языка и культуры гагаузов началось сравнительно недавно. Разрозненные упоминания по этой тематике, встречавшиеся на страницах дореволюционных русских и зарубежных изданий, носили в основном бессистемный характер.

Первое упоминание о гагаузах как отдельном народе встречается в 1837 г. в «Статистическом обозрении колоний Бессарабской области», составленном чиновником годепартамента Министерства внутренних дел России И. Толстым<sup>7</sup>. Дело в том, что вплоть до середины XIX в. в литературе и государственных статистических сборниках гагаузов не выделяли из общей массы дунайских переселенцев. В них усматривали болгар, говорящих по-турецки. Поэтому трудность, с которой встречается исследователь при изучении литературных данных и источников, относящихся к первой половине XIX в., связана с отсутствием в них сведений о национальной принадлежности гагаузов, которых причисляли к болгарским переселенцам. Тем не менее игнорировать эти источники нельзя. Выявив этнический состав сел Бессарабии в XIX в., автор отбирал этнографические материалы, которые предположительно могут быть отнесены к гагаузам,

Учитывая сказанное, интерес представляет статья П. Э. Здр-кого (видимо, Задерацкого)<sup>8</sup>, в которой освещены занятия, нравы и обычаи болгар. Отдельные элементы свадебной обрядности, описанные в ней, имели аналогии в гагаузском быту конца XIX—начала XX в., поэтому используются как фактографический материал для реконструкции свадебного обряда начала XIX в.

В 1854 г. академик П. Кепшен<sup>9</sup> впервые выделил гагаузов среди болгар как этническую общность. В его статье указываются численность болгарских колоний Бессарабии, их национальный состав и количество семей в них.

В третьей четверти XIX в. на страницах «Кишиневских епархиальных ведомостей» появляются отдельные описания быта и нравов гагаузов. Составляли их обычно священники, обслуживающие церковные приходы. Священнослужитель К. Малай описал гагаузские календарные обряды, свадьбу, похороны, поминальную обрядность<sup>10</sup>. Несмотря на сословно-классовую огра-

ниченность взглядов автора, усматривающего невежество прихожан в отказе от «исповедания грехов» и в «уклонении от таинства покаяния», его сведения об уплате за невесту обговоренной суммы (*боба хаки*), об исполнении обряда *емши*, об отдельных элементах семейной обрядности представляют научный интерес.

Аналогичное описание оставил священник И. Козак<sup>11</sup>. Обряды гагаузов нашли в нем меньшее отражение, однако сведения о взаимоотношениях в семье, возрасте вступающих в брак, уровне культурного обслуживания населения весьма интересны.

Перу священника Д. Чакира принадлежит очерк о семейной жизни династии священнослужителей, работавших в гагаузской среде<sup>12</sup>. При критическом отношении к этому богословскому сочинению, написанному в духе любви к самодержавию и восхваления религиозной нравственности прихожан, можно отобрать из него ряд сведений о характерных чертах семейного быта гагаузов, элементах атеизма в народе, о личных именах.

Завершая анализ литературы, созданной церковнослужителями, можно упомянуть также описание Н. Стойковым обычаев, обрядов и верований болгар, в котором встречаются материалы о развитии просвещения в гагаузских селах, о поминальных обрядах<sup>13</sup>.

Новый этап в развитии этнографических знаний о гагаузах связан с именем В. А. Мошкова — этнографа, лингвиста, исследователя народного творчества гагаузов, члена географического общества, издававшего труды «по народной музыке... по народной медицине, по сравнению сказок, по народному убранству, по народным верованиям и обрядам, по специальному изучению быта и языка гагаузов...»<sup>14</sup> В 90-е гг. XIX в. В. А. Мошков дважды выезжал в гагаузские села Бессарабии, пробыв в них более года. В результате было собрано «кроме этнографического материала 200 сказок, более 100 песен, коллекция пословиц, поговорок и загадок»<sup>15</sup>. Материалы фольклора были изданы в много-томном сборнике «Образцы народной литературы тюркских племен»<sup>16</sup>, а этнографические исследования нашли отражение в работах «Гагаузы Бендерского уезда»<sup>17</sup>, «Турецкие племена на Балканском полуострове»<sup>18</sup>.

Заслуга В. А. Мошкова заключается не только в описании различных сторон материальной и духовной культуры гагаузов, но и в попытке исследовать их этническую историю и этногенез. Семейная обрядность гагаузов описана В. А. Мошковым весьма подробно. Соответствующие разделы его работы «Гагаузы Бендерского уезда» раскрывают обычай родни, свадебные и похоронно-поминальные обряды. Описывая обряд, автор приводит данные о народных верованиях, использует материалы фольклора. Описание почти всегда сопровождается социальной характеристикой. Исследуя свадебный обряд, В. А. Мошков раскрывает роль экономических факторов в решении вопросов о браке, в

выборе формы заключения брака, показывает влияние экономических факторов на сокращение традиционного свадебного ритуала. Этнографические материалы снабжены примечаниями, которые дают возможность почерпнуть массу сравнительно-исторических сведений.

В. А. Мошков не ограничивался только фиксированием этнографических факторов. Он стремился в ряде случаев объяснить их генезис и эволюцию, показать влияние соседних народов на культуру гагаузов. Описывая пережиточные формы быта, униженные обряды, В. А. Мошков дает им критическую оценку, что свидетельствует о прогрессивных, реалистических тенденциях в его творчестве. Однако, как представитель привилегированных слоев русского общества, В. А. Мошков все-таки выражал интересы господствующего класса, что в целом сказывалось на оценке им ряда явлений гагаузской действительности. Работы В. А. Мошкова, устаревшие в методологическом отношении, представляют огромный интерес благодаря фактографической основе.

Как видим, в дореволюционной России изучением семейных обрядов гагаузов занимались немногие. Изданные материалы носили в основном описательный характер, за исключением работ В. А. Мошкова, где сделаны отдельные попытки исследовать народные обряды.

Определенный интерес представляют также статьи священника М. Чакира по истории и свадебным обрядам гагаузов, изданные в 30-х гг. XX в. В работе «История гагаузов»<sup>19</sup> находим отрывочные сведения о семейных обрядах, связанных с земледельческим бытом, атеистических тенденциях в мировоззрении гагаузских крестьян, о некоторых играх, имитирующих свадьбу, и т. д. В статье «Свадебные обычаи гагаузов»<sup>20</sup> описан свадебный ритуал начала XX в., что позволяет проследить эволюцию обрядов свадьбы, первые описания которой встречались в третьей четверти XIX в. Отмечая фактографическую ценность материалов М. Чакира, нельзя забывать о тенденциозности автора в объяснении некоторых вопросов. Будучи по взглядам клерикалом, М. Чакир атеизм крестьян рассматривает как временное вероотступничество, восхваляет религиозный фанатизм, призывает к покорности царю. Эти стороны мировоззрения автора требуют критического подхода к его наследию.

Семейная обрядность гагаузов нашла отражение и в зарубежной литературе. В 90-х гг. XIX в. появляется ряд статей, в которых встречаются отрывочные сведения о семейных обрядах гагаузов. Из многих работ чешского историка К. Иречека, в которых содержатся определенные материалы по истории гагаузов, интерес представляет статья о расселении гагаузов в Болгарии, их нравах и послесвадебных обычаях<sup>21</sup>. В статье Карла Пееза<sup>22</sup> описаны свадебные и родинные обряды гагаузов Болгарии, позволяющие провести некоторые аналогии с обрядностью бессараб-

ских гагаузов, выявить традиционную конструкцию свадебного обряда.

В начале XX в. в болгарской этнографии усиливается интерес к проблемам истории и этногенеза гагаузов. Появляется ряд работ<sup>23</sup>, в которых, однако, отсутствуют материалы по изучаемой теме. Только в исследовании И. Титорова<sup>24</sup> даны краткие сведения о семейных обрядах гагаузов и их поселениях в Южной Бессарабии. Фрагментарное описание свадебного обряда болгарских гагаузов встречается в статьях Е. М. Хоппе<sup>25</sup>. Разносторонний этнографический материал о гагаузах, в том числе характеристика гагаузских народных верований, свадебных и похоронно-поминальных обрядов и т. д., содержится в книге болгарского автора А. И. Манова<sup>26</sup>.

В послевоенный период в зарубежной науке интерес к гагаузоведению не ослабевал. Появляются новые статьи по гагаузской проблематике болгарских, польских, немецких и румынских ученых. В них в основном излагаются теории о происхождении гагаузов, причем приводятся общезвестные данные<sup>27</sup>, разрабатываются проблемы лингвистики<sup>28</sup>, публикуется фольклор болгарских гагаузов<sup>29</sup>. Отдельные сведения из фольклорных сборников были почерпнуты нами при анализе семейной обрядности гагаузов. Специальных работ по теме не встречается.

Комплексное изучение истории, материальной и духовной культуры гагаузов осознается учеными как одна из важных и неотложных задач. «...Необходимо предпринять систематические исследования истории этого загадочного народа. Для этой цели надо объединить усилия историков, этнографов, лингвистов, антропологов и других представителей науки...», — заключает польский ученый В. Зайончковский<sup>30</sup>.

Планомерное и систематическое изучение проблем гагаузоведения в нашей стране началось после Великой Октябрьской социалистической революции. Академик Н. С. Державин в 1937 г. обратил внимание советских и зарубежных ученых на разработку проблем, связанных с историей и культурой гагаузов<sup>31</sup>. В советской печати выходят отдельные работы по этой проблеме<sup>32</sup>.

В послевоенный период появились публикации по истории, языку, фольклору, антропологии и этнографии гагаузов<sup>33</sup>. Определенная работа по сбору и исследованию материалов о культуре гагаузов велась Институтом языковедения АН СССР, сектором конкретной социологии Института этнографии имени Н. Н. Миклухо-Маклая, кафедрой этнографии при МГУ, Институтом истории, Институтом языка и литературы и Отделом этнографии и искусствоведения АН МССР.

Тем не менее можно назвать очень немного работ, содержащих сведения по семейной обрядности гагаузов и связанным с ней темам. Отдельные элементы семейной обрядности и свадебного фольклора гагаузов освещались в диссертациях Л. А. Покровской<sup>34</sup>, М. Н. Губогло<sup>35</sup>, в статьях ряда авторов<sup>36</sup>.

Семейным обрядам гагаузов посвящены статьи этнографа М. В. Маруневич, в которых рассматриваются сохранившиеся в начале XX в. пережиточные формы заключения брака, описывается традиционный свадебный обряд гагаузов, сделана классификация этапов свадьбы, дается верная интерпретация отдельных элементов обрядности.<sup>37</sup>

Непосредственно изучением семейной обрядности гагаузов занимался и автор настоящей работы.<sup>38</sup>

Определенные сведения по семейным обрядам гагаузов встречаются в фондах архива Музея этнографии народов СССР (г. Ленинград). В них содержатся данные об украшениях гагаузских невест, свадебных и похоронно-поминальных хлебах, о составе приданого, обычае украшения ветки *дал* на похоронах. Они зафиксированы в отчетах П. А. Шуманского, уполномоченного Русского музея в Бессарабии.

В фондах Гагаузского историко-краеведческого музея (с. Бешалма Комратского района МССР) хранятся ценные материалы по семейной обрядности гагаузов: разновидности свадебных венков, украшения для невесты, атрибуты семейной обрядности, фотографии, которые частично использованы в работе.

Как уже упоминалось, в качестве этнографического источника служили фольклорные произведения гагаузов. Наряду с изданными В. А. Мошковым материалами гагаузского фольклора использованы материалы, изданные В. А. Зайончковским<sup>39</sup>, Д. Танасоплу<sup>40</sup>, Н. Бабоглу<sup>41</sup>, неопубликованные этнографические и фольклорные материалы, хранящиеся в Архиве Академии наук МССР, Архиве Отдела этнографии и искусствоведения, в личном архиве автора, где собраны более 80 описаний семейных обрядов гагаузов.

В процессе работы приходилось также прибегать к гагаузским словарям, изданным у нас в стране и за рубежом<sup>42</sup>, словарям соседних народов.

Завершая обзор литературы и источников, необходимо отметить, что основополагающими при работе над монографией служили полевые материалы, собранные автором в гагаузских селах МССР и Одесской области УССР в этнографических экспедициях 1970—1978 гг. В состав этих материалов вошли описания семейных обрядов, магнитофонные записи обрядовых песен и мелодий, зарисовки и фотографии, которые позволили наглядно представить изучаемые явления. Этнографические данные, почерпнутые от информаторов преклонных возрастов, дали возможность ретроспективно восстановить картину традиционной обрядовой жизни народа.

Разумеется, накопленный в процессе работы материал по семейной обрядности гагаузов нуждается в тщательном отборе, систематизации, научном освещении во всей глубине и полноте.



## Задачи и методы исследования

Задачи данного исследования обусловлены малой степенью этнографической изученности гагаузов, неясностью различных сторон этнической и этнокультурной истории народа. Автор ставит перед собой задачу как можно шире описать и дать сравнительно-исторический анализ традиционной семейной обрядности гагаузов, выявляя в ней элементы специфики, степень и характер межнациональных заимствований, уровень устойчивости традиций в новых изменившихся условиях. Пользуясь методом историзма, в процессе исследования автор стремился в зависимости от характера и содержания материала раскрывать происхождение и эволюцию некоторых обрядов, показывать их внутреннюю и внешнюю взаимосвязь, выявлять наряду с общими чертами отдельные локальные варианты.

Поскольку почти полностью отсутствуют сведения о балканском периоде жизни гагаузов, хронологические рамки работы ограничиваются в основном XIX — началом XX в.

Объектом исследования выбрано население тех гагаузских сел, которые входили в указанный период в состав Бессарабии. В настоящее время большинство этих сел входит в состав южных районов МССР, а часть из них — в состав юго-западных районов Одесской области УССР.

При написании работы важнейшим методологическим руководством для автора служили труды классиков марксизма-ленинизма и постановления ЦК КПСС по идеологическим вопросам. Особое значение в связи с избранной темой имели статьи и крупные работы К. Маркса и Ф. Энгельса о роли материального производства в жизни общества, о исторических формах семьи и брака, об истоках религиозных верований, статьи В. И. Ленина о сущности религии и причинах возникновения религиозных верований, о двух национальных культурах в каждой буржуазной национальной культуре, о принципах подхода к обрядовому наследию прошлого.

Руководствуясь положением исторического материализма о первичности бытия и вторичности сознания, автор рассматривает обрядовую жизнь гагаузов на фоне экономического и социального развития народа, оказывающего воздействие на быт семьи, содержание и характер семейной обрядности. Поэтому во введении дается краткая историко-этнографическая справка.

Большое теоретическое значение при освещении проблем, связанных с изучением традиционной культуры народа, имели труды Ю. В. Бромлея<sup>43</sup>, А. Ф. Алисимова<sup>44</sup>, В. И. Чичерова<sup>45</sup>, в которых возникновение обрядности связывается с практической деятельностью людей, работы С. А. Токарева<sup>46</sup>, В. Я. Проппа<sup>47</sup> о причинах возникновения, развития и живучести религиозных обрядов, о связи номинальной обрядности с трудовой деятельностью человека и т. д.

Теоретической основой при изучении свадебной обрядности служили работы Ю. И. Семенова «Происхождение брака и семьи», Н. А. Кислякова «Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана»<sup>48</sup>, В. С. Зеленчука «Очерки молдавской народной обрядности», М. О. Косвена «Очерки истории первобытной культуры»<sup>49</sup> и другие, при изучении похоронной обрядности — работа Ю. И. Семенова «Как возникло человечество», коллективная монография «Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (конец XIX — начало XX в.)»<sup>50</sup> и прочие.

С целью сравнительно-исторического анализа гагаузской семейной обрядности использовались многочисленные материалы по этнографии различных народов Балкано-Дунайского ареала, а также ряда тюркских народов, не входящих в этот регион. Выявляя наиболее типичные элементы в обрядовой жизни народа, автор тщательно отбирал и систематизировал этнографические материалы. При этом учитывались как разнообразные варианты обрядов, так и их единичные проявления. В работе указаны современные названия населенных пунктов. Но для справки отметим здесь некоторые происшедшие по сравнению с исследуемым периодом изменения. Так, в XIX — начале XX в. Старые Троян назывались Ески Троян, Червоноармейское — Кубей, Жовтневое — Каракурт, Александровка — Сатылык-Хаджи, Виногоровка — Курчи, Котловина — Балбока, Новоселовка — Еникиой.

Чтобы облегчить чтение встречающихся в монографии на гагаузском языке текстов и обрядовых терминов, приведем транскрипцию некоторых букв гагаузского алфавита: ä — я, ö — ё, ü — ю, ж — дж.

Автор выражает глубокую благодарность жителям гагаузских сел, оказавшим помощь ценными сведениями и материалами по изучаемой теме.

### **Краткая историко-этнографическая справка**

Ко времени переселения в Бессарабию основная масса гагаузов проживала в Северо-Восточной Болгарии. Тяжелый социально-экономический и национальный гнет, религиозные гонения со стороны турецких поработителей вынуждают гагаузов и другие народы Балканского полуострова в конце XVIII — начале XIX в. переселяться в Россию. Переселение шло различными путями. Основной поток переселенцев направлялся в Валахию и далее к месту перехода через Дунай. Часть переселенцев, в том числе гагаузов, навсегда обосновалась в Добрудже. Переселенцы вступали в тесные контакты с молдаванами и валахами<sup>51</sup>. Перешедшие границу поселяются в Южной Бессарабии на землях молдавских бояр вдоль р. Прут и в татарских селениях<sup>52</sup>. Наиболее

крупное переселение в край состоялось во время русско-турецкой войны 1806—1812 гг. В связи с участвовавшим захватом боярами земель часть переселенцев, попавших под их влияние, направилась на поиски пустующих земель.

Процесс основания гагаузских сел Буджака завершается к 1830 г. В основном они были однородными. Вместе с гагаузами поселились болгары, небольшое количество молдаван и украинцев. В первой четверти XX в. в Бессарабии проживало 101,3 тыс. гагаузов, что составляло 3,5% населения. По уездам гагаузское население распределялось следующим образом: в Кагульском — 17,9%, Четатя-Албэ (Аккерманском) — 2,3, Измаильском — 6,9, Тигинском (Бендерском) — 12,8%<sup>53</sup>.

Характер расселения в определенной степени обуславливал этнические контакты гагаузов с соседними народами. В северной и юго-восточной частях зоны расселения гагаузов наиболее сильны были контакты с молдаванами, в центральной — с болгарями и частично с украинцами и немцами. На процесс межнациональных контактов оказывали решающее влияние система экономических отношений и специфика административного деления сел.

Сенатским указом от 29 декабря 1819 г. и особым актом Министерства внутренних дел от 12 марта 1820 г. определялось положение задунайских переселенцев<sup>54</sup>, села которых были распределены на четыре округа: Прутский, Кагульский, Измаильский, Буджакский. Большинство гагаузских сел вошли в состав Буджакского округа. Управление ими осуществляли попечитель, назначаемый Министерством внутренних дел, и окружные старшины, сельские старосты и другие выборные лица из среды переселенцев. Согласно правительственным указам каждой семье наделялось по 60 десятин земли без права продажи ее и уступки. За пользование землей был определен ежегодный взнос в казну в размере 70 левов. В 1832 г. в связи с переходом в Буджак новой массы переселенцев из Болгарии земельный надел был уменьшен.

Указанные акты определяли и социально-правовое положение переселенцев. Они получали права колонистов и обязывались принести присягу на подданство России. Колонистам предоставлялись права покупки земель у помещиков с обязательством вносить в казну подать в размерах, уплачиваемых прежними владельцами, иметь фабрики, заниматься ремеслами, торговлей. Они освобождались от воинской службы сроком на 50 лет, от воинского постоя и т. д.

Новое правовое положение переселенцев создало благоприятные предпосылки для их социально-экономического развития. Переселенцы занимаются земледелием, животноводством, огородничеством, садоводством, виноградарством и виноделием, ремесленными промыслами. С развитием производительных сил в крае

и торгово-экономических связей отрасли хозяйства переселенцев постепенно принимают товарный характер.

Развитие капиталистических отношений с середины XIX в. привело к улучшению средств сообщения. Увеличилась подвижность населения. Экономическая связь между селами и городами улучшилась. Эти факторы в определенной мере способствовали интернационализации быта народов Южной Бессарабии.

Развитие капиталистических отношений также способствовало дифференциации крестьянства и выделению из его среды группы переселенцев, в хозяйствах которых применялись вольнонаемный труд и машинная техника. Процесс расслоения гагаузского крестьянства, начавшийся задолго до переселения, активизировался. Большое влияние на дальнейшее углубление дифференциации среди переселенцев оказали указ царского правительства от 4 июня 1871 г. и декреты румынского правительства от 12 июня 1874 г. и 14 февраля 1875 г.<sup>55</sup> в отторгнутой от России после Парижского мира 1856 г. части Бессарабии. Согласно этим документам колонисты лишались прежних привилегий и подчинялись общекрестьянским учреждениям, а земельные наделы отдавались им в собственность за выкуп. Реформы содействовали концентрации земли в руках кулачества. Увеличивалось количество безземельных хозяйств. Беднота вынуждена была арендовать землю у кулаков. Экономические кризисы конца XIX — начала XX в., неурожай, налоговый гнет, особенно усилившийся в период войн, способствовали обезземеливанию и обнищанию определенных слоев крестьянства и обострению классовой борьбы в деревне.

Однако развитие капитализма сдерживалось традициями сельской общины. Советский этнограф Л. В. Маркова, изучавшая вопросы землепользования у болгар и гагаузов Бессарабии, отметила существование у них во второй половине XIX — начале XX в. наряду с подворно-общинной системой землепользования передельной общинной системы<sup>56</sup>. Общинные традиции сохранялись не только в землепользовании, но и в управлении селом, во взаимоотношениях между крестьянами.

Сельская община являлась одним из факторов, способствовавших сохранению родственных уз, традиций коллективного участия в общих работах и в обрядовой жизни. В силу своей замкнутости она в определенной мере предопределяла консервацию пережиточных взглядов, обычаев, обрядов и верований в гагаузском обществе и семье. И все-таки община, как отмечал В. И. Ленин, не могла воспрепятствовать классовому расслоению в деревне<sup>57</sup>. Развивающийся капитализм ломал не только экономические, но и социальные устои старого общества: подрывал традиции села, семьи и т. д. Изданный 9 ноября 1906 г. указ о праве выхода крестьян из общины и закреплении наделов в личную собственность<sup>58</sup> ускорил и углубил классовое расслоение крестьянства.

Непосредственно связано с особенностями формирования населения Южной Бессарабии (его этническим составом, культурно-бытовыми традициями, социально-экономической спецификой) развитие семьи и внутрисемейных отношений у гагаузов. Будучи социальным явлением, семья постоянно меняется в ходе исторического развития общества.

Полунатуральный характер крестьянского хозяйства в первые годы после переселения обуславливали замкнутость и обособленность гагаузской семьи, сохраняющей патриархальные пережитки. О существовании традиций большой семьи свидетельствуют следы патронимии, проявляющиеся в расселении групп родственников по соседству, определенной общности хозяйственной деятельности, власти и авторитете стариков, патриархальных традициях семьи.

С развитием товарно-денежных отношений большая патриархальная семья сменяется малой и неразделенной семьей, состоящей чаще всего из супругов с родителями и детьми.

Дальнейшее развитие с середины XIX в. товарно-денежных отношений и капитализация сельского хозяйства способствуют выработке новых черт семейного быта, ломке замкнутости семьи. Как отмечал В. И. Ленин, по мере того, как укрепляется новый способ производства, все более расплывается старый быт, уступая место новым бытовым отношениям, новым обычаям<sup>59</sup>.

Во главе гагаузской семьи стоял обычно самый старший мужчина. Он регулировал все дела семьи, считался полноправным хозяином всего имущества. Все члены семьи беспрекословно подчинялись ему. Глава семьи мог подвергнуть физическому наказанию любого из провинившихся, выгнать из дому, лишить имущества, женить по своему усмотрению и т. д. Он представлял интересы семьи в обществе, руководил хозяйством в целом и распределял обязанности между членами семьи, исходя из норм обычного права, способностей и умения каждого. При этом соблюдались традиции строго регламентированного половозрастного труда. Наиболее тяжелые и важные сельскохозяйственные работы исполняли мужчины. Господствующая роль мужчин в производстве обуславливала их ведущее положение в семье. Гагаузская женщина целиком зависела от мужа и беспрекословно подчинялась ему. Приниженное положение женщины регламентировалось различными этическими нормами, обычаями и обрядами. Например, в присутствии чужих мужчин в доме женщине нельзя было вмешиваться в разговор.

В общественной жизни гагаузская женщина тоже была бесправна. Так, на свадьбе, в церкви женщины и мужчины располагались отдельно. Причем в последнем случае женщины стояли позади мужчин<sup>60</sup>. На улице женщина должна была идти *гелинжй* (как невеста), т. е. позади мужчины, потупя голову. Православная церковь и царское законодательство всячески способствовали укреплению бесправия женщины.

Отношения в гагаузской семье строились на строгом подчинении младших старшим. Младшие обязаны были при встрече не только приветствовать старших, но и целовать им руки. Однако семейные взаимоотношения регулировались не только патриархальными традициями, в значительной мере они зависели от имущественных прав членов семьи. Принадлежность всего имущества семьи отцу обеспечивала экономическую зависимость всех членов от него. Наследственность у гагаузов регулировалась по праву минората. Дом и часть имущества обычно сохранялись за младшим сыном, старшим же выделялись определенные части имущества. Право младшего в наследовании породило обычай запрета ему вступать в брак, минуя старших.

Взаимоотношения мужа и жены и их роль в хозяйстве также в значительной мере определялись их отношениями к собственности на землю и недвижимое имущество. Если невеста получила большое приданое, она в семье мужа чувствовала себя более свободно.

Воспитание детей в семье находилось в неразрывной связи с условиями материальной жизни. В бедной крестьянской среде мало заботились об охране здоровья женщины-матери и новорожденных детей. Беременная женщина выполняла различные домашние и полевые работы до родов. Рождение и детство ребенка проходили зачастую в неудовлетворительных семейно-бытовых условиях. Уход за новорожденным считался обязанностью матери. Иногда в этом принимали участие остальные женщины семьи.

Отсутствие соответствующих материальных условий в семье, низкий уровень медицинского обслуживания и другие факторы были причиной очень высокой детской заболеваемости и смертности. С раннего детства приучали детей к труду, учили правилам поведения в семье и обществе, воспитывали почтение к старшим и послушание. Нередки были случаи телесного наказания за проступки.

Вступление в брак по достижении брачного возраста разрешалось согласно старшинству. Особенно строго придерживались этих правил в отношении девушек. При выборе брачной пары учитывали экономическое положение семьи, моральные и деловые качества молодоженов.

Мнение родителей в вопросе о браке было главным. При решении этого вопроса основное внимание уделялось происхождению невесты и наличию приданого. Родители обычно не считались с чувствами молодых. Брак детей являлся для них прежде всего хозяйственным актом, экономической сделкой. С развитием капиталистических отношений любовь молодых людей, враждебная собственнической психологии, выступает как протест против устоев и традиций прошлого, как борьба между старым и новым в семейно-брачных отношениях. Таким образом, новые отношения способствовали ломке патриархальных традиций в гагауз-



ской семье, влияли на структуру семейно-брачных отношений, содействовали выработке новых черт семейного быта.

Однако пережиточные взгляды, отдельные реликтовые традиции продолжали еще сохраняться в быту. Консервации рудиментов прошлого в сознании крестьян способствовали массовая неграмотность населения и низкий уровень медицинского обслуживания. Как показывает царская статистика, в конце XIX в. 88% гагаузского населения было неграмотным. Среди женщин процент был выше, он равнялся 97,8<sup>61</sup>. Более половины гагаузов оставались неграмотными в период оккупации Бессарабии буржуазно-помещичьей Румынией<sup>62</sup>.

Итак, переселение гагаузов в Южную Бессарабию в конце XVIII — начале XIX в. знаменовало собой новый этап в жизни народа. Благоприятное экономическое и социально-правовое положение переселенцев предопределило эволюцию различных сторон их быта. Исторически сложившиеся условия Буджака способствовали бурному развитию товарно-денежных отношений в крае, росту производительных сил.

Но развитие капитализма всячески сдерживалось сохраняющимися в селах переселенцев обычаями сельской общины. Специфические условия жизни сказывались на характере семейного быта переселенцев, структуре семейных взаимоотношений, содержании обрядности. Одной из особенностей быта крестьянской семьи в начале XIX в. была ее замкнутость. Взаимоотношения в ней строились на патриархальной основе. Развитие новых, товарно-денежных, отношений способствовало ломке традиционных общественных и семейных взаимоотношений. Новые социальные и экономические условия общества, приведшие к имущественной и социальной дифференциации крестьянства, отразились на характере и содержании семейной обрядности.

## ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ, СВЯЗАННЫЕ С РОЖДЕНИЕМ И ВОСПИТАНИЕМ ДЕТЕЙ

Рождение ребенка — значительное событие в жизни семьи. Ему всегда сопутствовали различные обряды, обычаи и церемонии, которые передавались из поколения в поколение. Поскольку рождение и воспитание ребенка было сопряжено с определенными трудностями, а иногда и непредвиденными опасностями, люди в процессе жизнедеятельности стремились оградить беременную женщину, мать и ребенка. В систему оградительных мер входили всевозможные действия, рекомендации, запреты, обычаи, обряды, верования. Смысл их мог быть различным. Одни действия и обряды имели социально-бытовой характер, другие — символический, религиозно-магический и т. д. Иногда они представляли собой сложное переплетение непохожих по смыслу обычаев и обрядов. Выявить наиболее существенные народные обычаи и обряды, определить их характер, и сущность, проследить изменения, происшедшие в них, — одна из задач исследования.

### 1. ОБЫЧАИ, ОБРЯДЫ И ВЕРОВАНИЯ, СВЯЗАННЫЕ С БЕРЕМЕННОСТЬЮ ЖЕНЩИНЫ И РОЖДЕНИЕМ РЕБЕНКА

В ходе исторического развития человечества одной из важнейших функций семьи являлось воспроизводство человека. Поэтому ценнейшим качеством женщины считалась способность к деторождению. Бесплодие женщины обычно вызывало отрицательное отношение к ней. У гагаузов бесплодие рассматривалось как следствие болезни или результат колдовства. Чтобы вылечить от бесплодия, применялись различные средства: массаж, пар, настойки целебных трав, купание в утренней росе в дельте св. Георгия. Представление о благополучии и здоровье пары и целебных трав на здоровье людей основано на рациональном опыте народа. С давних времен известны и зафиксированные свойства при простудных и других заболеваниях. Однако употребление их в качестве средства от бесплодия является неопределенным и не имеет научного подтверждения.

АРХИВ  
СТЕПАНА КУРОГЛО

GAGAUZ MILLI ARHIVI  
№ 3/16  
RULUL DE CERCETARI  
ȘTIINȚIFICE AL GAGAUZIEI  
НИЦ ГАГАУЗИИ  
им. М. В. МАРУНЕВИЧ

В основе обычая купания бесплодных женщин в предрассветной росе лежало, по всей вероятности, представление о магических свойствах воды и зелени. В обычаях многих народов они выступают как символы здоровых жизненных сил. Например, албанцы местности Мати в Георгиев день до зари отправлялись к источнику, где мыли глаза смоченными в воде листьями грецких орехов, «чтобы не заболеть летом лихорадкой»<sup>1</sup>. Сербь считали, что купание в утренней воде, росе в Юрьев день не только приносит счастье, здоровье и красоту, но и излечивает от болезней, увеличивает продуктивность скота, т. е. способствует плодородию<sup>2</sup>. В Западной Болгарии в этот день бесплодные женщины купались в росистой траве<sup>3</sup>. Поскольку бесплодие рассматривалось как следствие болезни, перечисленным магическим средствам приписывалась исцелительная функция. Со временем купание в росе трансформируется в идею о здоровье<sup>4</sup>.

Пол будущего ребенка старались угадать по внешнему виду беременной женщины. Если живот острый, ожидали мальчика, если плоский — девочку.

В народе сохранились многочисленные представления, свидетельствующие о стремлении крестьян сохранить здоровье женщины и ребенка в родовый период. В это время старались избавить женщину от излишних волнений и тяжелых работ, заботились об улучшении ее питания. Особенно предосудительным считалось отказать женщине в желанной пище. Даже в период религиозных постов ее не ограничивали в этом, понимая, что невыполнение желания беременной может отрицательно сказаться на развитии плода<sup>5</sup>. Физиологически это явление имело рациональный смысл. Известно, что в период беременности у женщины повышена потребность в пище.

В дореволюционной историографии стремление удовлетворить желание беременной объясняли «суеверным страхом перед нею, как перед существом опасным, которое помимо своей собственной души носит в себе еще начало другой, не облекшейся в плотскую форму таинственной души»<sup>6</sup>. Но надо заметить, что не страх определял стремление выполнить желания беременной, а понимание людьми того, что это обеспечит нормальное развитие плода в утробе матери. В связи с этим, видимо, надо рассматривать рекомендации беременной женщине больше двигаться и выполнять легкие домашние работы.

Во избежание подрыва беременной существовали различные запреты: переступать через протянутый канат или чьи-либо ноги, перешагивать через забор, отговяив ногой животных, садиться на камень, мазать глиной печную трубу и т. д. Как правило, объяснения их причин информаторы не дают. Соблюдение запретов аргументируется необходимостью: «Так надо». Нарушение их строго осуждалось. Анализ содержания запретов показывает, что большинство из них связано со страхом для беременной преодолевать недозволенные препятствия, выполнять слож-

ные работы, которые могли бы повлиять на ее здоровье, что привнесло бы ущерб не только ей, но и семье, заинтересованной в воспроизводстве потомства. Следовательно, в основе своей большинство запретов имело рациональный смысл. Необходимость их соблюдения была продиктована производственной и биологической потребностью людей.

Наряду с этим существовали табу магического характера. Нарушение их осмысливается как повод для действия какой-либо грозной силы. Например, запреты беременной смотреть на пожар (чтобы у поворожденного не оказалось красных пятен на лице), калек (чтобы ребенок не уродился таким же), резать петуха (чтобы ребенок не родился с маленькой головкой), есть желудок курицы (так как у ребенка могут вырасти толстые губы) основаны на мистическом принципе действия магии подобия.

Хотя в народе существовали нормы этики, правила и запреты, предполагавшие охрану здоровья беременной женщины, использование ее труда на тяжелых сельскохозяйственных работах все-таки в XIX — начале XX в. было частым явлением, особенно в беднейших крестьянских семьях, испытывавших материальную нужду и недостаток в рабочих руках. Это иногда приводило к преждевременным родам в полевых условиях или к смерти.

Роды у гагаузов происходили обычно в жилом помещении, откуда на время удалялись дети и мужчины, кроме мужа, которому разрешалось присутствовать при этом.

Исследователи прошлого обособление роженицы обычно связывали с так называемой ее сакральной нечистотой, с представлением о злых духах или божествах. Например, Э. Тейлор считал, что роженицу обособляли, чтобы злые духи, которыми она одержима в период родов, не нанесли вреда другим членам семьи и общества. Ю. Липперт это объяснил тем, что женщина в период родов связана с божеством и поэтому ей необходимо уединение<sup>7</sup>. Ряд исследователей обособление роженицы связывали со взглядом на женщину, как на «существо нечистое», которое якобы окверняет собою то место, где находится, и тех лиц, которые присутствуют при ней<sup>8</sup>.

В основе обычая лежит рациональное стремление людей создать более спокойную атмосферу родов. Кроме того, половозрастное деление общества предполагало обычно для некоторых его групп сохранение тайны деторождения. Взгляды о «нечистоте женщины» и другие представления — более поздние наслоения.

С начала родовых схваток прибегали к услугам повивальных бабок (*кйй бабусу*). Ими могли стать женщины в возрасте 60 и более лет, неоднократно присутствовавшие при родах и приобретшие некоторые навыки народных методов акушерства. Таких женщин в селе было мало. В случае, если роды имели смертельный исход, повивальную бабку больше никто не приглашал. В помощь повивальной бабке выделялась помощница (*арџ бабусу*).

Придя по вызову в дом, повивальная бабка крестилась и трижды плевала в угол, затем, сняв фартук, бросала его на плечо роженицы. Эти колдовские приемы имели цель отогнать «злые силы» от роженицы и по принципу имитативной магии способствовать облегчению родов. Перед тем как приступить к приему родов, роженице расплетали волосы, расстегивали одежду, снимали серьги и браслеты. Подобные приемы основаны на практике народной медицины, хотя впоследствии получили магическую интерпретацию. Суть их проста: освободить роженицу от всего, что может помешать в период родов.

При трудных родах предпринимались всевозможные меры: водили роженицу по комнате, заставляли перешагивать через кочергу, ударять ногой о порог, принять горячую ванну, употребляли массаж, рекомендовали держаться за кушак (мужской красный шерстяной пояс) или веревку, подвешенные к потолку, и т. д.<sup>9</sup> Большинство приемов основаны на знании народной медицины или имели практический смысл — облегчить роды. Исключения составляют удары ногой о порог и перешагивание через кочергу. Первый обычай, встречающийся среди соседних народов, исследователями прошлого объясняется как «молитвенное обращение к домовому», любимым местом которого считался порог<sup>10</sup>. Верования о способности домового оказывать помощь семье были широко распространены у восточных славян<sup>11</sup>. Однако представление о домовом и его любимом месте не распространено среди гагаузов. В гагаузской мифологии существует образ *талысыма*, связанный с домом, но ему приписывается только отрицательная роль. Видимо, обычай ударять об порог при трудных родах распространился у гагаузов под влиянием соседних народов.

Обряд перешагивания через кочергу интерпретировался этнографами по-разному<sup>12</sup>. Этнограф Н. Ф. Сумцов основывал свое мнение на представлении, что печь у славянских народов считалась местом, наиболее приятным домовому. А кочерга, как известно, одно из орудий, непосредственно связанных с печью. На наш взгляд, в употреблении кочерги необходимо усматривать магический обряд, целью которого было отогнать от роженицы «злые силы», препятствующие нормальным родам. Кочерга — орудие из железа, имеющее связь с огнем. А огонь и железо — общеизвестные очистительные и апотропеические магические средства, применяемые в самых различных обрядах. На магическое назначение обряда указывает также тоекратный характер повторения действия.

Представляет интерес употребление гагаузами мужского пояса и веревки при родах. Подвешивание их к потолку могло иметь практическое назначение — способствовать облегчению родов. В подтверждение этому можно привести пример из народной акушерской практики отдельных кочевых тюркских народов<sup>13</sup>. Наряду с этим в обычае имелись элементы магии. Развѣ-

зывание пояса по закону имитативной магии предполагало легкие роды. Употребление для этой цели мужского пояса, обыкновение при трудных родах поить роженицу водой, в которой мыл руки ее муж — архаичные обычаи, происхождение которых этнографами объяснялось по-разному. В. Мошков в обряде усматривал «доказательство глубочайшей покорности жены своему мужу»<sup>14</sup>. Большинство этнографов аналогичные обычаи относили к куваде<sup>15</sup>. Мы придерживаемся такого же мнения.

Зарождение обычая относится к переходному периоду от матриархата к патриархату, когда отец ребенка начал предъявлять права на него. В данном случае помощь осуществлялась путем контактной магии: предлагая роженице смытую с рук воду или конец подвешенного к потолку кушака, отец ребенка как бы помогал при родах, тем самым утверждая право отцовства. Со временем элементы кувады потеряли значение, а элементы магии сохранились.

Таким образом, в обычаях родовспоможения переплетались различные представления, удельный вес которых в течение веков изменялся в зависимости от реальных объективных условий. В конце XIX — начале XX в. эти обычаи уже осмысливались как действия, облегчающие роды вне связи с магическим смыслом и другими реликтовыми представлениями.

После рождения ребенка повивальная бабка проводила по его пупку куском хлеба. Отрезанный кусок пуповины от мальчика клала на плуг, от девочки — на ткацкий станок, прялку, ножницы или вязальные спицы<sup>16</sup>. Содержание обрядов указывает на их непосредственную связь с земледельческим бытом народа, с существующим в прошлом разделением труда по полу. В сознании крестьян развилось представление о том, что уделом мужчины является земледелие, уделом женщины — домашнее хозяйство и ткачество. Два вида этих занятий позволяли обеспечивать семью основным — пищей и одеждой. Особенно важны были эти занятия в период развития натуральных форм хозяйства и ранее. В связи с ролью земледелия в жизни людей и возникали обряды, целью которых было магически повлиять на судьбу ребенка, в частности, его будущую профессию.

Аналогичные обряды встречались у соседних народов. Например, болгары и черногорцы, если родился мальчик, прикасались к нему каким-нибудь земледельческим орудием, если девочка — комком льна<sup>17</sup>; украинцы пуповину отрезали на топоре или гребне<sup>18</sup>. В средневековой Руси ребенку мужского пола клали в колыбель хлеб, маленький лук и стрелу, а девочке — пряслице<sup>19</sup>. Как видим, по своему функциональному значению и структуре гагаузский обряд не отличается от аналогичных обрядов соседних народов.

После родов повивальная бабка купала ребенка и мать в воде с различными травами. Прежде чем искупать младенца, воду непременно солили, чтобы его тело не потело. Воду из ку-



пели выливали под фруктовое дерево или розу. Считалось, что это повлияет на здоровье и красоту новорожденного (по закону имитативной магии).

Различные обряды совершались в гагаузской семье в случае преждевременного рождения ребенка. До конца родового срока его кутали в отцовскую рубаху или рукав кожуха из овечьей шерсти. Аналогичные обряды встречались у молдаван, болгар<sup>20</sup> и других славянских народов<sup>21</sup>. В этнографической литературе их объясняли по-разному. Многие авторы связывали обряд с патриархальным строем жизни, властью отца над жизнью ребенка<sup>22</sup>, особой, отгоняющей от «злых духов» силой мужских вещей<sup>23</sup>, с кувадой<sup>24</sup>. На наш взгляд, возникновение обычая обусловлено естественным стремлением завернуть ребенка потеплее. Наиболее удачным для этого являлась овчина. В дальнейшем обычай подвергается магическому переосмыслению. Поскольку ребенка кутали в одежды, которые носили люди старшего поколения, им отводилась по законам контактной магии роль влияния на долголетие ребенка. Выбор мужских вещей, видимо, связан с кувадой.

Большой интерес для исследователя представляют обряды, совершаемые в семьях, где систематически не выживали дети. Здесь ребенка трижды проносили через конский хомут, после чего к правому уху цепляли серебряную или золотую серьгу в форме монеты с цветной эмалью, трижды передавали ребенка через окно многодетной женщине или пропускали через ворот ее платья, шили ему рубаху из 9 кусков, собранных повпальной бабкой у 9 многодетных матерей, сменяли крестного отца, объявляли во всеуслышание, что в случае выживания ребенка по истечении трех лет ему устроят торжественную стрижку (*стрижѳба*)<sup>25</sup>.

Комплекс таких обрядов связан как с магией, так и с верой в добрые и злые силы, которых можно отогнать или задобрить. Троекратные действия над ребенком с конским хомутом (конь — символ здоровья), имитация деторождения или одевание в одежду, сшитую из кусков материала, собранного у многодетных матерей — магические приемы. Символ круга, троекратное повторение, как и у многих других народов, имели цель не допустить действия злых сил на ребенка. Серьгам, тем более золотым, приписывалась магическая роль оберега.

Употребление оберегов в качестве оградительных средств от действия злых сил — явление, широко известное в этнографической науке. Оберегами могли служить не обязательно железные вещи. У гагаузов в качестве амулетов-оберегов употреблялись различные предметы: красные нити, серебряные браслеты, голубые и синие бусинки (*назар бонѳуу*), талисманы (*мыскаѳык*), метелка, ножницы, нож, гвоздь и т. п., которые должны были находиться рядом с колыбелью или под подушкой ребенка, чтобы воспрепятствовать действию злых сил. По мнению гагаузов, младенца никогда нельзя оставлять одного. В случае отлучения

матери из дому при ребенке оставляли какой-нибудь предмет (чаще всего железный). Мать же, уходя из дому, также брала в карман какую-нибудь металлическую вещь.

Верование в действие злых и добрых сил — известное в этнографии явление. Его реликты сохранились у многих народов. Согласно этому верованию злые силы могут нанести определенный вред человеку: покалечить, измучить, нагнать болезнь, умертвить. Господствуют злые силы, по народным понятиям, ночью. Ночной мрак, таким образом, выступает как источник всякого зла, в это время злые силы могут оказать пагубное влияние на ребенка или роженицу. Поэтому роженице у гагаузов категорически воспрещалось ночью выходить или выносить ребенка из дома. Если необходимо было ночью вылить воду после купания ребенка, в нее бросали с апотропейческой целью раскаленный уголек. Всю ночь в доме, особенно в первые 40 дней, должен был гореть свет. Роль магической отгоняющей силы приписывалась огню каганца (*попонец*) или лампы (*кандил*) с ладаном. Глиняный сосуд с этим огнем устанавливали в комнате, где располагались роженица и ребенок.

В связи с представлениями об отгоняющей, очистительной силе огня у гагаузов существовал запрет выдавать ночью огонь, если в доме есть повороченный. В основе запрета лежит представление о том, что злые силы будут господствовать в доме, из которого отдан огонь. Разрешалось выдать огонь с условием, что человек, взявший его, оставит какую-нибудь вещь на ночь в доме, которую утром может забрать. В данном случае роль оберега выполняла вещь, оставленная взамен взятого огня.

Враждебные силы, способные оказать влияние на роженицу и ребенка, представлялись гагаузам в образе мифических женщин, наряженных в белые одежды (*лушниц*). Им приписывалась способность окликать ночью рожениц, и если последние решались выйти на их зов, то лушницы, по народным воззрениям, могли увести их подалее от дома и замучить до смерти, а ребенка украсть или задушить<sup>26</sup>.

В гагаузской демонологии мифические женщины выступают под различными названиями: *луфусница*, *лушница*, *урисница*, *бет карысы*. По верованию гагаузов, три лушницы являются к родильнице и предсказывают судьбу ребенку. В народе сохранилось много легенд, идентичных по содержанию, о пророчествах лушниц. Чаще всего они сводятся к недобрым предсказаниям, которые рано или поздно сбываются<sup>27</sup>. Особо опасной для матери и ребенка считалась третья ночь после родов, поэтому их одних не оставляли. На ночь к ним приглашали женщины, которые ложились спать поперек двери. Иногда в этой роли оказывалась повивальная бабка. Спать роженице в эту ночь не рекомендовали. Нередко в комнату к роженице и ребенку приглашали девушек. Гагаузы считали, что в эту ночь девушкам снятся суженые.

Аналогичные представления о мифических женщинах — предсказательницах судьбы — существовали почти у всех соседних народов<sup>28</sup>.

Изучение терминологии, связанной с гагаузскими представлениями о мифических женщинах — предсказательницах судеб детей, показывает, что по корневому значению слова большинство названий тюркского происхождения.

Сравнительное изучение гагаузских верований о мифических женщинах свидетельствует, что по времени, приписываемому их действию, роли, которая отводилась им, их количественному составу гагаузское верование сходно с верованиями большинства славянских народов, особенно болгар. Однако у гагаузов образы мифических женщин более расплывчаты, чем у болгар. У последних количество урисниц неограниченное, они различались по возрастам, внешности, были юны и красивы; их часто видели пряхами или ткачихами. У гагаузов такие представления отсутствовали. Они также приписывали мифическим женщинам злонамеренность в большей степени, чем соседние народы.

В течение изучаемого периода представления о мифических женщинах претерпели изменения. Если в XIX в. их образы в сознании крестьян еще смутно представлялись, в начале XX в. они начали забываться, что связано с общим процессом культурного развития народа.

В связи с представлениями о появлении мифических женщин — предсказательниц судьбы — можно рассматривать обычай класть с целью их умилостивить к изголовью ребенка на ночь в первые три дня после рождения хлеб, соль и серебряную монету<sup>29</sup>. Аналогичные обычаи встречались у болгар, молдаван, сербов и других славянских народов, что свидетельствует об общих чертах в их обрядовой жизни<sup>30</sup>.

Широко распространено было в народе также понятие о «нечистоте женщины» в течение 40 дней после родов. В этот период для роженицы существовал целый комплекс запретов: ей не полагалось ходить за водой, так как «в колодце могут завестись черви», брать соления или вино из бочки, чтобы их не «испортить», ходить босиком по двору, чтобы трава не «высохла», посещать соседей, так как молоко может «пропасть», и т. д.<sup>31</sup> «Нечистыми» считались не только роженица, но и помещенец, в котором происходили роды.

Православная церковь использовала воззрение о «нечистоте» женщины. Она не позволяла ей 40 дней после родов входить в церковь. На сороковой день совершался обряд «очищения». В этот день роженица шла с ребенком и повивальной бабкой за молитвой (*окунмаа*)<sup>32</sup>. У входа в церковь священник ставил их на колени, осеял крестом, произносил молитву и обносил ребенка, если он мальчик, вокруг алтаря, если же девочка, подносил только к иконам. Православная религия унижала женщину с самого рождения, считая ее существом «поганым», «нечистым».

«Очищающая» молитва являлась очередным примером оскорбления женщины.

С целью «очищения» помещения, в котором происходили роды, совершался обряд *айазма* — окропление помещения «святой» водой. В день айазмы приглашался священник, который зажигал свечи, освящал молитвой *коливу* (кутью) и все углы дома окроплял «святой» водой<sup>33</sup>.

Представления о «нечистоте» женщины были широко распространены у соседних народов. Они нашли отражение во всех крупнейших мировых религиях. Будучи в основе профилактическими мерами, основанными на рациональном опыте людей и направленными на укрепление здоровья женщины после родов, обычаи и обряды, связанные с представлениями о «нечистоте» женщины, со временем приобретают характер запретов-символов, используемых церковью для унижения женщины.

Таким образом, у гагаузов, как и у других народов, существовал целый комплекс обычаев, обрядов и представлений, связанных с беременностью женщины и рождением ребенка. В основе их лежало стремление сохранить здоровье женщины-матери и обеспечить нормальное развитие ребенка в дородовой период, повлиять на благополучный исход родов, сберечь здоровье матери и ребенка в послеродовой период.

По характеру большинство обрядовых действий были профилактическими. Они основывались на многовековом практическом опыте людей. Значительный пласт составляли магические обряды. В связи с представлениями об уязвимости роженицы и ребенка от действия «злых сил» основная часть этих обрядов носила антропический характер. Происхождение магических обрядов восходит к первобытнообщинной эпохе. Сохранялись также отдельные реликты первобытной религии в форме табу, фетишизма, пережитки кувады.

Существование архаичных явлений в семейной обрядности гагаузов в XIX — начале XX в. объяснялось не только их живучестью, но и консервативностью крестьянского быта. Христианская религия также наложила отпечаток на обряды данного цикла («очищение» роженицы и помещения, где происходили роды и т. п.).

Сравнительный анализ свидетельствует о сходстве большинства обрядов гагаузов с традициями соседних народов, особенно болгар. Имеются и отдельные тюркские параллели. На этом фоне выделяется своеобразие, присущее гагаузской обрядности.

## 2. ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ, ПОСВЯЩЕННЫЕ ПРИНЯТИЮ ДЕТЕЙ В СЕМЬЮ И ОБЩЕСТВО

В честь рождения ребенка в гагаузской семье устраивалось торжество. Оно называлось *күчүк нита* (маленький хлеб). Организатором торжества являлась повивальная бабка. Искушав ро-

женницу и ребенка, она готовила на пресном тесте три круглых пресных хлеба (*пита*), выпекала их в печи и приглашала родственников и знакомых на торжество. Участвовать в нем имели право только женщины, имеющие детей. Не явиться на торжество считалось предосудительным. Приглашенные приносили с собой по миске муки, сладости, еду и напитки, выражали добрые пожелания роженице и ребенку. Для собравшихся накрывался стол. Повивальная бабка смазывала медом испеченные хлеба, ломала их на куски и раздавала всем присутствующим<sup>34</sup>. Уходя, женщины уносили с собой недоеденный кусок пшеницы, чтобы угостить членов своей семьи. Повивальной бабке на прощанье вручали миску муки и деньги.

В дореволюционной этнографической литературе обряд выпечки и дележа хлеба ошибочно рассматривался как жертвоприношение богам<sup>35</sup>. Обрядовые хлеб и каша (кутья) действительно употреблялись у многих народов для умиловления умерших предков, возведенных в культ. Эти обряды совершались обычно в период календарных поминальных праздников. Однако деление хлебов и каши на торжествах по случаю рождения ребенка могло иметь и другое значение. Известный русский фольклорист А. А. Потебня, давая мифологическое истолкование обряда деления каши, отметил, что «...самое варенье каши имеет целью урожай хлеба... и плодородие скота»<sup>36</sup>. Выпекая хлеб и распределяя его между присутствующими, люди стремились наделить участников обряда частицей богатства, счастья. Значит, хлеб в обряде выступает как символ благополучия, добрых пожеланий участникам торжества. Обряд связан с бытом народа, его хозяйственной деятельностью. Являясь результатом многодневного и кропотливого труда земледельца, смыслом его трудовой деятельности, хлеб сопровождал все важнейшие моменты его трудовой и обрядовой жизни.

Аналогичный обряд встречался у соседних народов: болгар, молдаван, у русского населения Бессарабии<sup>37</sup>. Наиболее близок гагаузский обряд к болгарскому. Причем сходство отмечается не только в содержании, но и в названии обряда. Гагаузы заимствовали его у болгар. Надо заметить, что в гагаузском языке хлеб имеет тюркские названия: *екмек*, *чорек*, которые обычно используются в повседневной жизни. В обряде же употреблен болгарский термин *пита*.

Торжество, называемое *бүүк пита* (большой хлеб). *повида* или *парамони*, совершалось в гагаузской семье в день, когда повивальная бабка подымала роженицу с постели. В этом торжестве участвовало до 30—40 женщин. Так же, как и на первом празднике, здесь принято было дарить подарки. Самое почетное место за столом уступали повивальной бабке и роженице. Гости высказывали добрые пожелания матери и ребенку, наставляли, как растить дитя. Кульминационным моментом торжества, как и в предыдущем обряде, являлось деление пшеницы. Вынув хлеб из пе-

чи, повивальная бабка смазывала его медом и обносила вокруг стола. Каждый из присутствующих обязан был поцеловать хлеб и воткнуть в него монету. Деньги доставались повивальной бабке, а хлеб, разрезанный на части, раздавался участникам торжества. В знак благодарности роженица вручала повивальной бабке миску муки (в муку втыкались цветок и свеча), кусок мыла, несколько рублей, отрез на фартук.

Торжество завершалось следующим образом: у порога стелили пеленку ребенка, на которую наступала каждая из уходящих женщин. Пеленке ребенка приписывалась способность магически (пример контактной магии) влиять на плодородие женщины. Повивальная бабка веточкой мяты, которую погружала в сосуд с водой, освященной в церкви, брызгала на руки женщин, желая им потомства. Существовало поверье: сколько семян мяты упадет на руки, столько детей будет у женщины.

Торжество *бүүк* пита так же, как и *күчүк* пита, носило представительный характер. Многие элементы этих обрядов перекликаются. Разница заключалась в количестве участников. По структуре обряды мало отличались друг от друга. Основная их функция заключалась в представлении ребенка обществу. Новым элементом *бүүк* питы являлся обряд «размывания рук».

Изучение этнографической литературы позволило установить, что обряд «размывания рук» под различными названиями существовал почти у всех соседних славянских, романских народов и греков<sup>38</sup>. Возникновение его относят к древности. Основан он на воззрении, что роженица и ребенок в течение некоторого времени после родов нечисты. Воззрение это было вызвано послеродовым состоянием женщины. Еще в глубокой древности человек заметил очистительные свойства воды. «Размывание рук» — гигиеническая мера по очищению рук женщин, участвующих в качестве помощниц повивальной бабки во время родов и в первый период после них. У древних греков, например, руки обмывали именно женщины, ухаживающие за роженицей<sup>39</sup>. Гигиеническая функция обряда не вызывает сомнения. Очищение рук всех присутствующих на *бүүк* пита женщин является, видимо, расширением обряда. Служители церкви объясняли обряд якобы «извечной нечистотой» женщины. Однако сущность его заключается не в «нечистой» природе женщины, а в осознанной людьми физиологической потребности. Использование в качестве очистительного средства «святой» воды — гораздо позднее явление, связанное с утверждением христианства. Употребление мяты связано с известным верованием в ее таинственную силу.

Гагауский обряд «размывания рук» аналогичен обрядам соседних народов. Различия отмечаются лишь в сроках его проведения. У русских, например, он совершался через 1—2 недели после родов<sup>40</sup>, у украинцев — после крестин<sup>41</sup>, у молдаван — в начале торжеств по случаю рождения ребенка<sup>42</sup>. С болгарским обрядом сроки проведения совпадают: у обоих народов обряд ис-



пожнялся в конце торжеств. Сходство с болгарским обрядом имеется и в самом названии торжеств. Название *бүүк* пита является переводным с болгарского. Термин *понуда* также встречался у бессарабских и зарубежных болгар<sup>43</sup>. Так называлось торжество по случаю рождения ребенка. Словом *понуда* болгары называли и хлеб в обхват двух рук, который делился между женщинами на торжестве по случаю родов<sup>44</sup>. Жители Западной Болгарии этим словом называли вареные зерна риса, приносимые роженице на второй-третий день после рождения ребенка<sup>45</sup>. В народе этим словом обычно называли гостинец для роженицы. Интересно, что вне обрядов термин гагаузами не употребляется. Это свидетельствует, видимо, о его распространении в связи с заимствованием обряда.

Название *парамони*, встречаемое в гагаузских селах Вулканешты, Етулия, Чишминой, специфично для гагаузов и у соседних народов не зафиксировано.

Следующим обрядом, совершаемым над ребенком, являлось церковное крещение. Происходило оно обычно в один из воскресных дней периода от одного до трех месяцев после рождения ребенка. Если поворожденный был очень слаб, его крестили в первый воскресный день, чтобы в случае смерти хоронить крещеным. На крещение в церковь ребенка носила кума, редко — кум (*нуна*) в сопровождении повивальной бабки.

Кумовство у гагаузов обычно наследственное и передается из поколения в поколение. Кум выбирается навсегда, крестит в семье всех детей и свое право передает только умирая. Это же относится и к куме (*крестница*). Передавать право кумовства мужу или жене считалось предосудительным. Интересно, что гагаузы с Чок-Майдан, граничащего с молдавскими селами, избирали много кумовьев, как и молдаване<sup>46</sup>.

К перемене кума гагаузы прибегали только в случае смерти двух-трех крестников подряд или вследствие ссоры с ним, что бывало очень редко. Ослушаться кума или поссориться с ним считалось тягчайшим грехом. В случае смерти родителей заботу о воспитании крестных детей брали на себя кумовья. Важную роль играли они и при решении вопроса о браке крестников.

Происхождение института кумовства М. О. Косвец относил к первобытности<sup>47</sup>. В крестном отце он видел видоизмененного дядю со стороны матери, который, по древним представлениям, был ближайшим родственником новорожденного, его покровителем и руководителем в жизни. С распадом родовой и возникновением соседской общины древние традиции начинают нарушаться. Восприемником избирают не обязательно дядю по линии матери. Им мог быть старший родственник или свойственник. В дальнейшем распространяется обычай избирать кумовьями влиятельных односельчан, почетных людей. Христианская церковь роль крестного отца видела прежде всего в восприемничестве при

крещении. Однако в гагаузском обществе в прошлом роль кума была гораздо шире и ничего общего не имела с религией.

Крещение детей в церкви происходило согласно христианскому догмату. Оно зачастую приносило огромный физический вред ребенку: дети простуживались, заболели и умирали. В церковном требнике предписывалось воду для крещения не греть<sup>48</sup>. Нередко сама «купель» являлась рассадником заразных заболеваний, так как в одной и той же воде крестили здоровых и больных детей. С морально-этической точки зрения церковный обряд крещения унижен. По утверждению отцов церкви, родившийся не чист от самого рождения по своей природе и только обряд крещения придает ему «святость» и избавляет от всех несчастий, нищеты и бесправия. В первые же дни жизни ребенка церковь ставила на нем печать рабства, провозглашая при исполнении обряда: «Крещается раб божий». Тем самым онаставляла крещаемого служить богу и его заместителям на земле. Церковная идеология всегда охраняла интересы эксплуататорских классов, способствовала смиренности угнетенных с их рабским положением.

Одним из обрядов, совершаемых во время крещения, являлось миропомазание. Данный обряд носил на себе следы колдовской магии, предполагающей с помощью приставшего к ребенку масла принести ему «благодать божью». Как и предыдущий обряд, он был перенят христианством у предшествующих религий и приносил также вред людям.

В связи с церковным миропомазанием находится обряд *мирудан чыкармак* (смывание мира), совершаемый на следующий день после крещения. Он заключался в ритуальном купании ребенка. Исполняли обряд повивальная бабка и кума в присутствии родных и знакомых роженицы. В воду, которую предварительно кипятили, бросали зерна пшеницы, винограда, монеты, перо, три разбитых яйца вместе со скорлупой. По углам корыта зажигали свечи. Во время купания лицо ребенка накрывали полотном (*миру беги*), принесенным кумой из церкви. В период купания было принято дуть на ребенка, чтобы «отогнать злой дух». С этой же целью употреблялись свечи, а также различные обереги. Искупав ребенка, смазывали некоторые части его тела овечьим жиром. Веточкой мяты повивальная бабка обрызгивала присутствующих, за что полагалось оставлять по монете. Воду выливали обычно в корень плодового дерева или розы. Купание завершалось угощением женщин — участниц обряда.

В основе обряда смывания церковного мира лежал рациональный взгляд народа о необходимости гигиенического очищения ребенка. Обряд был обусловлен практическими требованиями жизни. Вместе с тем многие его моменты носили магический характер. Использование при купании зерен, пера и прочего, выливание воды в корень плодового дерева имели целью магически повлиять на будущее ребенка. Зерна и монеты употребляли с

пожеланием здоровья и богатства, черо — с пожеланием легкой жизни и т. д. Опрыскивание женщин водой из купели предполагало магически повлиять на их плодородие. Церковная терминология (*миру, миру бези*) говорит о влиянии религии на народный обряд.

Во время крещения ребенок получал имя. Священник давал его согласно христианскому календарю. Но в быту употреблялось не церковное имя, а то, которое ребенку дали родители. По свидетельству В. А. Мошкова, «имя, данное гагаузу при крещении, становится для него только официальным именем, под которым он записан только в официальных списках, в обыденной же жизни его этим именем не зовут, а дают другое имя, под которым он остается в селе до смерти»<sup>49</sup>. Церковь насаждала среди крестьян имена, фигурирующие в христианском календаре. Нередко на этой почве наблюдались серьезные разногласия между священнослужителями и крестьянами. Например, один из жителей с. Каракурт Измаильского уезда в мае 1914 г. жаловался в духовную консисторию на священника Калудова, который вопреки тому, что восприемники назвали ребенка Петром, записал его Трофимом, т. е. одним из трех имен, приходившихся на 15 апреля. Оскорбленные родители в знак протеста покинули церковь<sup>50</sup>. Подобная практика приводила к тому, что «чаще всего между официальным именем и неофициальным не существует ничего общего: или человека зовут уменьшительным от другого имени... или же назовут таким именем, которое ничего общего с его официальным именем не имеет»<sup>51</sup>.

Имя ребенку обычно давал отец на второй или третий день после рождения. Чаще всего ребенка называли по имени деда или реже — кума. Этот обычай гагаузы объясняли желанием увековечить род. В результате родовое имя повторялось из поколения в поколение.

В быту гагаузы редко упоминали фамилии своих односельчан, называя обычно их неофициальными именами, т. е. к личному имени прибавляли имя отца и деда, например, *Стуянжиин Туку*, т. е. Николай, сын Стояна, или *Гогу Петринин Демир*, т. е. Демир, сын Петра, сына Георгия. Известен также счет родства по материнской линии. В случае ранней смерти отца семейства к имени сына прибавляли имя его матери или бабушки, например, *Калэ Тодурун Алексиси*, т. е. Алекси, сын Тудора, сына Калины. Нередко употреблялись уличные прозвища, указывающие на материнский счет родства: *Биби Ванка*, т. е. Иван, сын женщины, *Кизи Костинин Пети*, т. е. Петр, сын Константина, сына девушки.

Словарь гагаузских имен весьма пестр. Он складывался под влиянием соседних народов и христианской религии. Большинство имен византийского и славянского происхождения, что связано с распространением византийской ветви христианства. Бытовали и турецкие имена<sup>52</sup>. Изучение гагаузского антропоними-

ческого материала показало, что в прошлом у гагаузов имена были в большинстве тюркскими<sup>53</sup>. Однако распространение христианства и влияние соседних народов способствовали изменению фонда личных имен у гагаузов.

Бытование двухименности у гагаузов, на наш взгляд, объясняется двоеверием народа, сохранением в его быту многочисленных языческих обычаев и обрядов. В первые века после принятия христианства наряду с насильно вводимыми христианскими именами народ всячески старался сохранить языческие имена. Таким образом, двухименность после введения христианства выступала как результат борьбы христианской и языческой религий. Позднее в ходе этой борьбы начали исчезать имена древнегреческого происхождения и повсеместно распространились христианские имена, а обычай двухименности в пережиточных формах сохранился до наших дней.

Окрестив ребенка, кума и повивальная бабка несли его домой и передавали матери при зажженных свечах через порог, на который клали сито вверх дном. При этом желали новорожденному быть здоровым, счастливым, долго жить и приговаривали: «Неверным приняли, христианином вернули». Мать брала ребенка, стулив на кусок железа, и, трижды поклонившись, целовала руки крестной и младенца. Войдя в комнату, она клала дитя на застланную овечью шкуру или полушубок.

Принятие ребенка через порог дома — обряд, известный большинству народов Балкано-Дунайского ареала<sup>54</sup>. У этих народов ребенка принимал отец и тем самым юридически как бы признавал его. Структура обряда почти у всех народов совпадает. Содержание пожеланий ребенку при передаче через порог также сходно. Однако имеются и различия. У гагаузов, украинцев, молдаван, бессарабских болгар ребенка передавали через порог не отцу, как принято у русских, а матери. Но времени действия гагаузский обряд идентичен болгарскому и молдавскому. У русских и украинцев он совершался перед крещением ребенка.

Употребление сита, укладывание ребенка в кожу, использование железа в обряде преследовали цель магически воздействовать на долголетие ребенка, пожелать ему богатства и защитить от «злых сил». В XIX — начале XX в. гагаузский обряд сохранял традиционную форму. Однако к началу XX в. многие его функции меняются. Например, передаче ребенка через сито крестьяне не придают магического значения. Обряд приобретает игровый характер.

Из обычаев, связанных с представлением ребенка семье и обществу, наиболее торжественным и веселым являлась *кумэтрия*. Она совершалась после крещения ребенка, обычно в тот же день вечером. В случае, если крестьянин не мог ее сразу провести, торжество откладывали на год и более.

На кумэтрию приглашали восприемников, родных и знакомых. Гости приходили с калачами, вином и подарками для ребенка.

Войдя в дом, они приветствовали родителей и поздравляли их с новым членом в семье, вручали матери ребенка калач и подарки. Восприемников сажали на самом почетном месте. За столом провозглашались здравицы в адрес роженицы и ребенка. Гостей одаривали полотенцами и платками, а кумовьев — калачом, рубахой или платьем. В свою очередь восприемники дарили роженице *каниску* (калач с отваренной курицей) и вручали ребенку комплект одежды.<sup>55</sup>

Почет и уважение на торжестве оказывали повивальной бабке. Она с калачом кума и куском хлеба с солью обходила всех гостей, которые на калач клали подарок для ребенка и деньги, предназначенные роженице. Торжество сопровождалось музыкой, песнями, танцами. Завершалось оно дележом калача, кусок которого получал каждый участник кумэтрии.

Аналогичный праздник в честь ребенка в XIX — начале XX в. бытовал у соседних народов. У молдаван он носил название кумэтрия<sup>56</sup>, у болгар, украинцев и русских — крестины<sup>57</sup>. Название гагаузского обряда свидетельствует о заимствовании из молдавского языка. Словом *кумэтрий* молдаване называли кумовьев. Основные элементы гагаузского обычая сходны с обычаями соседних народов. Отдельные различия несущественны. Например, у гагаузов на торжестве повязывали полотенцами всех гостей, в то время как у соседних народов — только самых почетных.

Итак, обычай кумэтрия означал принятие ребенка в общество. Он носил сугубо гражданский характер. Церковь упорно пыталась подчинить его себе. Однако народная традиция продолжала сохраняться в нерелигиозной форме.

Обычай кумэтрия со временем эволюционировал. Состав его участников, содержание подарков, виды приготавливаемых блюд менялись в зависимости от социально-экономических условий. В период, когда еще прочны были родственные узы, состав приглашенных в основном состоял из родственников. Развитие капиталистических отношений способствовало разрыву родственных уз. Наряду с родственниками на кумэтрию стали приглашать соседей, знатных людей села, друзей. Более состоятельные крестьяне праздник отмечали богато. Бедные ограничивались скромным торжеством.

Различные обычаи и обряды соблюдались в гагаузской семье в связи с важными событиями в жизни ребенка. Знаменательной датой считалось исполнение ребенку 6 месяцев. В этот день в доме растапливали очаг. Мать брала в руки ребенка и трижды обносила вокруг очага, после чего давала ему глоток вина со словами: «Будь розовощеки, как это вино»<sup>58</sup>. Аналогичный обряд бытовал у болгар, однако он совершался в первые дни после рождения ребенка<sup>59</sup>. В основе обычая лежит древнее представление о культе домашнего очага, приобщение к которому означало вступление под его покровительство<sup>60</sup>, защиту ребенка от всех зол, которые могли выпасть на его долю.

Употребление вина в обряде связано с представлением о его благотворном влиянии на организм человека. Как известно, хлеб и вино являлись основными продуктами крестьянского хозяйства и поэтому играли существенную роль в обрядовой жизни. Словесная формула пожеланий ребенку носила магический характер (один из видов вербальной магии).

Интересные обряды совершались в гагаузской семье при исполнении ребенку года. В этот день принято было опрыскивать его лицо водой, потягивать за ухо. Такие действия предполагали магически повлиять на рост ребенка. По классификации С. А. Токарева подобные магические приемы причисляются к инициальным<sup>61</sup>. Сущность их в том, что производится только начало желаемого действия, а окончание его возлагается на магическую силу.

В связи с важной датой в семье готовили праздничный стол и специально выпекали круглый хлеб на пресном тесте, называемый калачом года (*йаш колажы*). На торжество приглашались ближайшие родственники и крестные родители. Важным моментом торжества являлась стрижка ребенка (*стрижба, кыркын*). После стрижки ребенку вручали подарки. Для гостей накрывали стол. В честь ребенка и его родителей провозглашались здравницы. Торжество завершалось известным обрядом дележа ритуального хлеба между всеми присутствующими. Аналогичный обряд широко был распространен среди соседних народов.

Определенные обряды совершались в семье также в связи с успехами ребенка в речевой или физической деятельности. При появлении первого зуба у ребенка дарили иголку с ниткой тому, кто раньше всех заметил это<sup>62</sup>, и натирали зуб серебряной монетой. Эти магические приемы (магия подобия) преследовали цель повлиять на рост и крепость зубов. При выпадении первого молочного зуба его закатывали в хлебный мякиш и выбрасывали на крышу дома, приговаривая: «Ворона, ворона, на тебе костяной зуб, дай мне железный»<sup>63</sup>. Аналогичное обращение встречалось у сербов<sup>64</sup>. У остальных славянских народов Балкапо-Дунайского ареала при выпадении первого зуба существовало обращение к Елси-бабе, Бабо-Вране, к мыши, что отличается от гагаузской традиции<sup>65</sup>. В основе обычая лежит представление о магической способности птиц рода *Coragae* определенным образом влиять на рост зубов ребенка<sup>66</sup>.

Особым обрядом (*кӱстееи кесмек*) гагаузы отмечали первый шаг ребенка. Когда он становился на ноги и сиделся сделать первый шаг, ножницами состригали куриное перо между его ног, приговаривая: «Пошли, пошли, золотая нога — железная опора»<sup>67</sup>. В честь этого события в доме пекли специальные хлебцы из пресного теста, называемые *адым чӱрӱӱ* (хлеб за шаг), смазывали их медом и бегом разносили родственникам и соседям. Содержание обряда: разрезание острым предметом «хода» ребенку, раздача испеченного хлеба бегом — указывает на



магический имитативный характер исполняемых действий. Подобные обряды бытовали у соседних народов: русских, болгар, турок<sup>68</sup>. Аналогии наблюдались не только в функциональном значении обрядов, но и в их структуре и названии, особенно с турецкими.

Своеобразными обрядами в гагаузской семье отмечали также отлучение ребенка от груди, произнесение им первого слова и другие жизненные события. Неотъемлемым элементом этих торжеств считалась выпечка обрядового хлеба, дележ его между участниками обряда, пожелание ребенку здоровья.

Таким образом, основной функцией обычаев и обрядов данного цикла являлась принятие ребенка в семью и представление его обществу. Торжества, проводимые по этому поводу, носили социально-бытовой характер. На это указывают большое количество участников празднеств, роль, отводимая крестным родителям и повивальной бабке. Обязательная выпечка обрядового хлеба, стремление наделить им всех присутствующих на торжествах свидетельствуют о жизненно-практической основе обрядов, их связи с бытом народа, характером его трудовой деятельности.

Обрядность этого цикла тесно переплетается с различными магическими представлениями, являющимися рудиментами первобытных религиозных верований. Часть обрядов получила распространение под влиянием церкви: крещение ребенка (*ва-тиз*), обряд «очищения» помещения (*айазма*), в котором проходили роды, «очистительная» молитва для роженицы и др.

Соотношение тех или иных обрядов не всегда было одинаковым. Оно менялось в зависимости от роли, которую отводили этим обрядам в крестьянском быту. Эволюция обрядности выражалась в сокращении в ней архаичных и увеличении социально-бытовых элементов.

Имея общие с соседними народами черты, гагаузская обрядность обладала определенной самобытностью, отразившейся в названии и содержании отдельных обрядов, ономастиконе и антропонимии народа.

\* \* \*

Исследование показало, что в XIX — начале XX в. у гагаузов бытовал сложный комплекс обычаев, обрядов, верований, связанных с рождением и воспитанием детей. Сравнительный анализ позволил прийти к заключению о сходстве гагаузской обрядности с традициями соседних народов, особенно болгар. Общие черты обуславливались не только одинаковыми стадиями в общественно-экономическом и культурном развитии этих народов, но и интенсивностью их этнокультурных контактов в прошлом.

Обычаи и обряды, связанные с рождением и воспитанием детей, выполняли различные функции: социально-профилактиче-

ские, представительные, религиозные, символические и др. Их функциональное многообразие объяснялось наслоениями эпох и особенностями исторического развития народа.

Основной целью родильных обрядов являлись сохранение здоровья матери и ребенка, пожелание им благополучия. Это выражалось различными средствами: разламыванием обрядового хлеба (*питы*), выполнением определенных магических действий, соблюдением специфических запретов роженицей и гостями, употреблением различных апотропеических средств и т. д.

Развитие капиталистических отношений, рост дифференциации крестьянства влияли на содержание и состав родильных обрядов. Торжества по случаю рождения ребенка в состоятельных семьях стали проводиться с большим размахом. Увеличилось количество участников, изменялся состав даров роженице и ребенку: в них включались предметы фабричного производства, в качестве подарков чаще употреблялись деньги. Стала распространяться традиция избирать крестных родителей не по родству, а по социальному положению. На выбор имен детей в богатых семьях ощутимое влияние оказывали соседние народы.

В бедных семьях традиции сохраняли большую консервативность. Состав обрядовых лиц в целом оставался неизменным. Повивальные бабки по-прежнему играли почетную роль. Даже если роды проходили в больнице, повитуху-бабу продолжали избирать. Она оказывала помощь роженице и ребенку, поставляла в вопросах воспитания, была причастна к совершению семейных обрядов. Роль крестных родителей оставалась прежней. В их выборе наряду с родственным признаком стали учитываться также деловые и дружеские связи. Скудость средств существования в среде беднейшего крестьянства влияла на содержание торжеств по случаю рождения ребенка: состав участников, количество даров и приготовляемых блюд были более ограниченными.

Эволюция родильных обрядов заключалась также в изменении удельного веса в них социально-бытовых и религиозных элементов. Многие магические обряды утрачиваются или теряют первоначальный смысл, трансформируясь в символы здоровья, благополучия и т. д.

Выявление рационального зерна в народных родильных обрядах, их критическое осмысление будут способствовать сохранению прогрессивных духовных ценностей прошлого и использованию их в коммунистическом строительстве. Народные обычаи, связанные с трудом, бытом людей, очищенные от религиозного налета (например, обряд разламывания *питы*), формы традиционных благопожеланий и наставлений могут применяться в современном ритуале чествования новорожденного. Публичный характер традиционных торжеств, их живость, увеселительный характер будут способствовать эстетическому украшению современной обрядности.

При выборе имени ребенку необходимо полнее использовать золотой фонд народного ономастикона. Такие имена, как Мевеша (фиалка), Гиргина (георгина), Демир (железо) и другие, эстетические по содержанию, могут найти достойное место в современном обряде имянаречения.

Применение института кумовства в бытовом значении, вне связи с церковной обрядностью, в новых условиях будет способствовать приближению ритуала чествования новорожденного к народной традиции, повышению ответственности общественности за судьбу ребенка, за его воспитание.

Народную традицию поливать водой из купели ребенка фруктовые деревья, кусты роз и т. д. можно было бы сохранить в качестве обычая отмечать рождение ребенка посадкой дерева или цветов в специально отведенных местах, что дало бы возможность лучше украсить населенные пункты.

Использование народных мелодий, колыбельных песен в современной обработке содействовало бы более эстетическому восприятию современного обряда чествования новорожденного, сохранению прогрессивных народных традиций в современном быту.

## СВАДЕБНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

Традиционная свадьба представляла собой сложный праздничный комплекс, в котором нашли отражение различные стороны семейного и общественного быта, мировоззрение и историко-правовые знания людей, формы взаимоотношений между ними, элементы фольклора. Основной целью свадьбы являлись оформление и закрепление брачного союза, предусматривавшего рост и развитие семьи и экономики. Содержание свадебной обрядности зависело от характера унаследованных вековых традиций, социально-экономических условий, исторических форм семьи и брака. Имея общую для гагаузского населения Бессарабии структуру ритуала, свадьба все же отличалась пестротой локальных вариантов. Народная поговорка «Что ни село, то обычай» отражала своеобразие, присущее обрядности села, ритуалу каждой свадьбы.

Структура традиционной гагаузской свадьбы почти не изучена. Общая схема ее основных этапов в этнографической литературе разработана слабо. В наиболее раннем источнике по гагаузской свадьбе — описании К. Малая, относящемся к третьей четверти XIX в., не выделены основные этапы свадьбы, многие обряды упущены<sup>1</sup>. Страдают неполнотой также более поздние описания свадьбы К. Пееза<sup>2</sup>, Е. Хопце<sup>3</sup>, М. Чакира<sup>4</sup>. Наиболее полно структура гагаузского свадебного ритуала просматривается в описании В. Мошкова<sup>5</sup>. Однако указанный автор не объединил обряды в комплексы, не выделил среди них существенные и второстепенные. Определенный интерес представляет схема, предложенная М. Маруневич<sup>6</sup>. В ней выделены этапы свадьбы, наиболее важные обряды ритуала объединены в циклы. Правда, некоторые обряды выделены необоснованно, например, обряд *кайнаын пиширдиня* (тещино угощение). В то же время не отражены обряды оформления свадебного знамени (*байрак*), приготовления свадебных венков (*фенцä*) и др.

Предлагаемая нами схема свадебного ритуала составлена на основе анализа полевых материалов и этнографических источников. Обряды свадьбы разделены на предсвадебные, свадебные и послесвадебные.

В предсвадебный этап включены обычаи и обряды, связанные со сватовством, сговором, приготовлением непосредственно к свадьбе. В XIX—начале XX в. сватовство являлось основной формой заключения брака у гагаузов. Оно предполагало начальный этап (*дүйнүрлүк*), завершающийся соглашением о приеме сватов родителями невесты. Официальное сватовство (*сөз*) заканчивалось, как и у многих соседних народов, договоренностью о размерах затрат с обеих сторон на свадьбу и о сроке следующего предсвадебного этапа. Важным моментом обряда *сөз* являлось повязание невесты платком, подаренным родителями жениха.

Очередной цикл обрядов (*емиш, года, чогра*) совершался в доме невесты. Он знаменовал собой согласие родителей жениха и невесты на брак. В назначенный день родителям невесты вручались подарки (*боба хаки, ана топу*) от жениха, в честь этого организовывался праздничный стол, завершавшийся поздравлением родичей жениха полотенцами и передачей подарка (*года*) жениху от невесты. На вечере решался вопрос о сроке непосредственно свадьбы, о количестве участвующих в ней с обеих сторон и др.

В случае, если брак заключался посредством умыкания (*капмак, каврамак*) или добровольного ухода невесты к жениху без согласия родителей (*качмак*), предсвадебный этап ограничивался маленьким торжеством в доме жениха. Проведение свадьбы зависело от желания родителей как невесты, так и жениха, от материального благосостояния их семей.

Собственно свадьба начиналась с приготовления ритуального хлеба (*хамур*), свадебного знамени (*байрак*), обрядовых венков (*фенцä*), с приглашения родственников и знакомых на свадьбу. Намануне свадьбы устраивалась баня для каждого из молодоженов, совершались обряды, связанные с совершеннолетием молодых (ритуальное бритье жениха, торжественное заплетание кос невесте). Ряд обрядов посвящался прощанию молодых с родным домом, «выкупу» невесты, одеванию ее в свадебный наряд. Многочисленными обрядами сопровождался вывод невесты из родного дома, свадебное шествие, встреча молодоженов в доме родителей жениха. Завершала обряд непосредственно свадьбы *конушка* — свадебное торжество. Обряды свадьбы, имея общие черты, различались отдельными локальными вариантами. Особенно это заметно в терминологии обрядов, в обычаях избегания, в особенностях девичьей бани и т. д.

Послесвадебный ритуал был посвящен образованию новой семьи и связанным с этим обрядам снятия невестинного зубора, проверки хозяйственных навыков молодых, приема их в состав обоих родов.

## 1. ПРЕДСВАДЕБНЫЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ

### Основные формы заключения брака у гагаузов

Заключению брака у гагаузов предшествовал длительный период знакомства и дружбы. Молодежь встречалась обычно на массовых сельских гуляниях (*хору, сбор*), посиделках (*дернек, отурмак, сиданка*), весенних играх (*пон-пон*), коллективных работах взаимной помощи (*межи, ортаклык*), спортивных состязаниях (*гйреш, кош*) и т. д.

Хотя совершеннолетними считали 18-летних парней, однако уже в 12—14 лет мальчики начинали заводить знакомства с девочками. Делалось это через кого-либо из родственников, которые сообщали девушке о желании парня с ней встретиться. В знак согласия девушка передавала цветок для парня.

Совершеннолетние девушки определяли по ее внешнему виду. Выдавали девушек замуж к 16—18 годам. Известны были и более ранние браки. Это объяснялось как потребностью в рабочих руках, так и боязнью, что девушка останется в старых девах. Выдавали девушек по порядку старшинства. Если младшая сестра выходила замуж раньше старшей, о последней говорили, что она «накрыта корытом».

Сватанье парня и девушки происходило на *хору ери (жок)* или посиделках. Беседы (*лафетмак*) между ними в первом случае велись на почтительном расстоянии (2—3 метра) друг от друга, на посиделках — через закрытое окно. Общественность гагаузских сел осуждала нарушение этих традиций. Излюбленным местом встреч молодежи являлись также родники (*чбшма*).



Хору гагаузов Болгарии (иллюстрация из книги А. П. Манова «Потеклото на гагаузите и техните обичаи и права»)





Посиделки

Договоренность о браке между парнем и девушкой закреплялась их согласием и решением парня выслать сватов к родителям девушки. Решив жениться, парень через одного из старших родственников извещал родителей о своем выборе. В первый же праздник родители парня отправлялись на хору ери, чтобы посмотреть на девушку, интересовались, какими моральными и физическими качествами она обладает, каково ее материальное положение, из какого она рода и в какой отдаленности родственные связи с ней.

Предложение жениха обсуждалось на семейном совете, в который входили также близкие родственники<sup>7</sup>. Вопрос о браке зависел от главы семьи, поскольку остальные ее члены находились у него в экономическом и юридическом подчинении. В XIX — начале XX в. в гагаузской семье еще сильно сохранялись патриархальные пережитки и зависимость от главы семьи была весьма сильной. Нередко родители отказывали сыну в выборе и подбирали ему невесту согласно своим интересам. По свидетельству священнослужителя прихода Чок-Майдан Константина Малая, в гагаузских селах «не редки... брачные союзы, при которых выбор невесты зависит не от жениха, а от его родителей»<sup>8</sup>. Часты были случаи, когда женили сыновей против их воли на девушках намного старше их возрастом, даже с физическими недостатками. Естественно, родители этих девушек, будучи состоятельными, обеспечивали молодоженов всем необходимым для совместной жизни. В бедняцкой среде эти браки

считались удачными. Выражение «Кӧр олсун, ама зестреси олсун»<sup>10</sup> («Пусть невеста слепой окажется, но с зестре»<sup>10</sup>) стражает взгляд многих гагаузских крестьян XIX — начала XX в. на вопрос о критериях выбора невесты. С зарождением и развитием капиталистических отношений, когда члены крестьянских семей получают большую самостоятельность в хозяйственной жизни, роль родителей в вопросе о выборе брачной пары становится менее решающей. Вот почему В. А. Мошков отмечал, что «в последнее время... вмешательство родителей в брачные дела их детей случается все реже и реже»<sup>11</sup>.

Если избранная девушка соответствовала желаемым требованиям, то на семейном совете избирали сваху — красноречивую женщину — или свата — смелого, расторопного мужчину. Наиболее удачными днями для сватовства считались суббота и воскресенье. Сват (*дүйүржү башы, ааражы, кодосчу*) отправлялся к родителям невесты рано утром или поздно вечером, чтобы остаться незамеченным и избежать позора в случае отказа. Нередко свату приходилось отправляться к родителям невесты с предложением два-три раза. Даже при положительном отношении родителей невесты к сватам в первый раз им обычно отказывали, чтобы тем самым повысить авторитет невесты.

Войдя в сени невестиного дома, сват первым долгом перемешивал кочергой золу в печи. В народе этот обряд объясняют таким образом: «Как загорится жар в печке, пусть таким же удачным будет сватовство»<sup>12</sup>. Русский этнограф А. Афанасьев привел обширный сравнительный материал, позволяющий сделать вывод о широком бытовании обычая у многих соседних народов<sup>13</sup>. Большинство исследователей прошлого связывало этот обычай с домовым — домашним божеством, охранителем семьи. Мешая золу, колуная печь или касаясь ее, исполнители обряда, по их воззрениям, просили домового содействовать им в предприятии<sup>14</sup>. В современной этнографии подобные обычаи рассматривают как пережиток материнско-родового почитания домашнего очага — материального символа семейной общности. Почитание огня, домашнего очага связано с той огромной ролью, которую он сыграл в жизни первобытного человека. Перемешивание золы, прикосновение к печи и т. д. являлись своего рода приобщением к очагу невестиного дома. По представлениям первобытных людей, совершивший этот обряд поступал под покровительство семьи и хозяин дома обязан был защищать его, в данном случае не отказывать в предприятии деле<sup>15</sup>.

Зайдя в комнату, сват проводил рукой по печи, проверяя, нет ли на ней трещин, чтобы убедиться в опрятности и хозяйственности избранницы жениха. Разговор о сватовстве был инскапательным. Речь шла о покупке определенного товара (верблюжонка, телочки, ткацкого станка и т. д.), под которым подразумевалась невеста. Подобная форма брачного предложения в изучаемый период встречалась у многих соседних народов. Ее

происхождение связано с развитием частнособственных отношений и исчезает с отменой последних. Употребительно было предложение брачного союза в форме: «У нас есть прекрасный, умный и храбрый жених. У вас есть прекрасная невеста». Иногда сваты передавали привет от родителей жениха и извещали, что они нуждаются в помощнице по хозяйству. Данные формы предложения сохранились у гагаузов вплоть до наших дней, однако вторая форма обращения занимает главенствующее положение.

В случае, если родителей невесты не устраивало предложение жениха, отказ давался в мягкой форме: дочь годами не подышла, приданое еще не готово и т. д.

При положительном исходе сватовства договаривающиеся стороны назначали день сговора (*сѓз*). В знак согласия родители невесты передавали родителям жениха одно из ее платьев для выкройки подарочного платья. Платье невесты являлось своего рода залогом того, что ее сторона не откажется в дальнейшем от брачного договора, а также символом, выражающим официальное согласие на брак. В честь благополучного исхода сватовства отец невесты организовывал небольшой стол.

Наряду с основной формой брака — по сватовству — существовали также браки в форме похищения или добровольного прихода невесты в дом жениха без официального сватовства. Здесь различались насильственное похищение (*гелини капмак*); мнимое похищение с согласия невесты (*каврамак*); добровольный приход невесты в дом жениха (*качкын*).

К насильственному похищению невесты гагаузы прибегали в XIX в. очень редко. Умыкание совершалось в случае, если невеста и ее родители не были согласны на брак. Сведения различных информаторов позволяют воссоздать картину насильственного похищения в XIX в. Заранее сговорившись с друзьями и родственниками, парень выбирал удачный момент, когда девушка отлучалась из дому. Обычно подъезжали к месту похищения верхом или на повозке. Завернув невесту в плащ, жених старался ускакать с ней как можно дальше и спрятать ее у кого-нибудь из родственников, так как, заметив пропажу, родные невесты пускались вдогонку похитителю. Подобные инциденты иногда приводили к крупным скандалам между обеими родственными группами и оканчивались драками, в отдельных случаях со смертельным исходом. Правда, реакция на похищение со временем смягчалась. Похититель стремился скрыться в неизвестном направлении хотя бы на сутки, чтобы невеста переночевала с ним вне дома родителей. А по обычному праву гагаузов переночевавшая вне родительского дома девушка считалась опозоренной, и родители вынуждены были не предъявлять прав на ее возвращение в семью. Зная это, невеста на второй день после похищения на вопрос родителей о ее согласии на брак отвечала обычно положительно, даже если этот брак был ей не

по душе. После похищения свадьбу не играли. Родители лишали невесту приданого. Вражда между обеими семьями длилась до тех пор, пока родители невесты не прощали похитителя. Эта форма брака у гагаузов являлась пережитком древнего обычая умыкания невест.

При форме заключения брака в виде фиктивного похищения, т. е. с согласия девушки, если ее родители были против, умыкание совершалось женихом в сопровождении его дружка и одной из женщин-родственников. Девушку встречали в условленном месте и провожали в дом жениха. В таком случае родители невесты также отказывали ей в приданом и свадьбу не играли. Маленькое торжество могло состояться только в доме жениха.

Если родители невесты желали простить ее за побег из дому, они присылали ей с одной из женщин узелок будничных платьев и приглашение в определенный день посетить их. Прибыв в условленное время в сопровождении жениха и его родственников в дом своих родителей, невеста становилась на колени. До тех пор, пока отец не позволял ей встать, она не считалась прощенной. После прощения родители молодоженов вели переговоры о сроке свадьбы и соответствующих приготовлениях. За 10—12 дней до свадьбы невеста возвращалась в дом родителей для участия в приготовлениях к свадьбе. Предсвадебные обряды — *сѓз*, года — при этом не совершались.

К фиктивному похищению с согласия невесты жешхова сторона прибегала с целью удовлетворить желание жениха или избежать затрат на свадьбу. Наряду с этим фиктивное похищение являлось своего рода протестом девушки против патриархального деспотизма родителей. К данной форме брака прибегали и в случае, если в семье невесты одна из старших сестер «засиделась», т. е. не могла выйти замуж.

Существовали также, как уже отмечалось, браки в форме качкын, совершаемые в результате добровольного прихода девушки в дом жениха, даже если он или его родители были против. Обычно это происходило в случае сватания девушки за нелюбимого или ее беременности в результате добрых отношений с парнем. После приема невесты в дом жениха организовывался свадебный вечер. На нем присутствовали только близкие родственники жениха. Родители невесты долгое время не прощали ей ухода, но в конце концов отношения между ними улучшались. Бывали также случаи отказов невесте с жениховой стороны.

Аналогии этого обычая встречались у болгар (*пристанка*)<sup>16</sup> и молдаван (*не куптьор*)<sup>17</sup>. Суть обычая заключалась в том, что невеста приходила в дом жениха и садилась на печь, после чего жених не имел права прогнать ее.

Как видим, в XIX — начале XX в. у гагаузов существовали различные формы заключения брака. Выбор формы брака в основном зависел от социального и имущественного положения

семьи. Мнимое похищение с согласия невесты, добровольный уход невесты к жениху, иногда насильственное умыкание отражали проявляющуюся в исследуемый период в связи с имущественной дифференциацией крестьянства тенденцию к укорочению ритуала свадьбы.

Одним из проявлений этой тенденции являлся обычай примачества, бытующий у гагаузов под названием *ичгүвелик*. К примачеству прибегали в случае отсутствия материальных средств на организацию свадьбы или жилищных условий в семье жениха, а также если в доме невесты не было мужчины — наследника состояния ее отца. При этой форме брака по договоренности между обеими семьями совершались традиционные сватовство, помолвка и свадьба в сокращенном виде.

Несмотря на бытование в XIX — начале XX в. различных форм брака, преобладающим являлся брак в форме сватовства.

### Сӧз (сватовство)

Следующим после предварительного сватовства этапом традиционной гагаузской свадьбы являлся *сӧз* — обряд официального сватовства. В гагаузских селах этот обряд называется также *аннашмак*, *йавклу етмӧк*, *йавклу олмак*, *сӧз вермек*, *лаф*, *лаф бракмак*. У гагаузов Болгарии обряд назывался *сӧз* или *кӱчӱк года*<sup>18</sup>. Наиболее употребительны в гагаузских селах названия *сӧз* и *аннашмак*. В переводе они означают «слово» или «договоренность». Это термины тюркского происхождения. У некоторых тюркских народов данный обряд носил аналогичное название<sup>19</sup>.

День переговоров между родными жениха и невесты приурочивали обычно к субботе или какому-нибудь календарному празднику. В состав сватов входили родители, братья и сестры жениха с женами и мужьями, первый сват (*дӱнӱрӱжӱ*) с женой, жених с дружкой. Число сватов всегда подбиралось парное. Сваты брали с собой *каниску* (калач с отварной курицей), вышивку, сладости, подарок для невесты (*нышан*). Отправлялись в дорогу обычно к середине ночи. Прибыв к дому невесты, *дӱнӱрӱжӱ* стучал в калитку или дверь дома. Хозяева выходят на стук не торопились. Когда глава дома открывал дверь, *дӱнӱрӱжӱ* объявлял, что сваты прибыли согласно договоренности.

В доме гостей и родных невесты усаживали за стол, за исключением жениха с дружкой, которые ждали на улице исхода переговоров. Разговор между представителями обеих семей вначале носил отвлеченный юмористический характер, постепенно переходя на серьезный лад. Основными вопросами разговора были размер «платы» со стороны жениха за невесту, состав приданого невесты, примерное количество участников на официальных свадебных торжествах, количество подарков с обеих

сторон, размер общих расходов на подготовку к свадьбе и назначение срока очередного торжества. Важнейшим вопросом переговоров являлось определение размера платы родителям невесты. В большинстве гагаузских сел эта плата называлась *боба хаки* и *ана тону*. В селах Чишмиккой и Сатылык-Хаджи плата за невесту называлась *аарлык*<sup>20</sup>.

В. А. Мошков оставил подробное описание рассматриваемого обычая. Согласно его сведениям, относящимся к концу XIX — началу XX в., невестин отец просил для дочери *лефть* — золотое украшение в форме напизанных определенным образом монет, которое женщины носили на груди, браслет, серьги, серебряный пояс и двадцать золотых; для себя — *боба хаки* (в размере 30—40 рублей); для жены — *ана тону*, состоящий обычно из нескольких аршин сукна. Кроме этого невестин отец требовал для себя и своего сына по паре сапог, а для жены и дочери — по паре башмаков<sup>21</sup>.

Уплата за невесту считалась самым большим расходом на свадьбе. Приобрести для невесты *лефть* могли лишь состоятельные семьи. О стоимости этого украшения свидетельствует следующее. Гагаузы в шутку говорили, что иная женщина «носит у себя на шее не одну пару волов»<sup>22</sup>. В состав украшения входило около 40 алтынов — мелких золотых монет, 4—12 махмудя — золотых монет средней величины, 3—4 *лефть* — крупных золотых монет. Общая стоимость украшения равнялась 300—400 рублям (в зависимости от количества монет)<sup>23</sup>. Даримые невесте одежды и украшения: три юбки, полусапожки, шерстяной платок (*бариз*), длинная суконная шуба с каракулевым воротником и лацканами (*жаньинкер*), пара золотых серег, серебряный перстень — стоили примерно 60—70 рублей<sup>24</sup>. Если учесть плату отцу невесты, ее матери и родным, растраты на угощения, то расход даже среднего крестьянина доходил до 800 рублей. Не удивительно, что термин *боба хаки* переводится как пошлина отцу. Употребляемый в ряде сел термин *аарлык* переводится как тягость, бремя<sup>25</sup>. О значении, придаваемом *боба хаки*, можно судить по тому, что без его уплаты родители невесты не соглашались на брак своей дочери<sup>26</sup>.

Размер уплаты за невесту зависел не только от имущественного положения семей. Сама традиция вносить *боба хаки*, содержание последнего в течение веков эволюционировали. Даже в изучаемый период весьма заметны изменения в этой традиции. Если в XIX в. в плату входили деньги, вещи для родных невесты, то в начале XX в. *боба хаки* принимает форму даров со стороны жениха. Важнейшим фактором, повлиявшим на эволюцию этого элемента обряда, являлось изменение социально-экономических условий. В период бурного развития товарно-денежных отношений в крае было принято платить за невесту деньгами и одеждой. Распад этих отношений, обнищание крестьянства способствовали видоизменению обычая. Сравнительный ана-





Гагаузская девушка в праздничном наряде (из фондов Бешалминского историко-этнографического музея Комратского района Молдавской ССР)

лиз позволяет заключить, что в докапиталистический период жизни народа господствовала форма уплаты за невесту, присущая социально-экономическим условиям феодализма, а именно: деньгами и скотом. Приведенное нами гагаузское выражение

«Ожерелье невесты стоит столько же, сколько несколько пар волов» может быть отголоском существовавшего в прошлом обычая уплаты скотом.

После решения вопросов о размерах боба хаки между родными жениха и невесты начинался торг о дарах со стороны невесты. Она должна была иметь приличное приданое (*чииз*), в которое входили постельные принадлежности, ковры, сундук с одеждой, вышивки, полотенца и т. д. Кроме этого с родителей невесты требовали *босчалык* — определенное число рубашек, платков и полотенца для родных и близких родственников жениха — и *зестру* — конкретное количество земли для молодой семьи. Такой же участок в дар просили от родителей жениха. Оговаривалось также количество даримого скота и инвентаря, необходимого для обзаведения молодых хозяйством<sup>27</sup>. Следует отметить, однако, что по сравнению с затратами жениха расходы со стороны невесты были невелики.

Переговоры между двумя семьями не всегда оканчивались благополучно. В. А. Мошков отмечал, что на помолвке шумят, кричат, ругаются, торгуются, «будто какую-нибудь скотину продают»<sup>28</sup>. Бывали в связи с этим случаи расстройств предстоящей свадьбы. Характер помолвки как «торговой сделки» в XIX — начале XX в. объяснялся частнособственническими отношениями классового общества. Плата боба хаки за невесту, количество даров с обеих сторон, состав приданого и т. д. считались в этот период основными условиями брака. Выдача отцом невесты зестры практиковалась большей частью в случае, если невеста была старше жениха. Это делалось с целью заинтересовать жениха в браке. Последний обычай существовал также у болгар<sup>29</sup> и молдаван<sup>30</sup>. В отличие от гагаузов и болгар у молдаван был обычай составлять *фоае де зестре* — свадебный контракт с детальным перечислением всех вещей и объектов, входивших в приданое.

Положительно решив обговариваемые вопросы, сваты били по рукам и целовались. Обряд рукобитья выступал как своего рода примитивный акт заключения торговли-сделки, как один из пережитков древнего обычая купли-продажи невест<sup>31</sup>. После рукобитья для сватов накрывали стол и приглашали невесту, чтобы спросить ее согласия на брак. Опрос невесты носил формальный характер, ибо вопрос о браке уже был решен родителями.

Важным элементом обряда помолвки считалось повязание невесты платком (*нышан чембер*), к углу которого пришита золотая монета. У гагаузов Северо-Восточной Болгарии к четырем углам платка пришивалось по монете и одна размером побольше — в центре<sup>32</sup>.

Обычаю повязания платком придавалось большое значение. Только после него гагаузская девушка считалась сосватанной

(*йавклу кыз*). Выходить в общество после помолвки ей разрешалось только в этом платке<sup>33</sup>.

Повязание невесты платком на помолвке было широко распространено среди различных тюркских народов. Например, турки Конийского вилайета после сговора набрасывали на голову невесты платок<sup>34</sup>. После этого невеста у них называлась *йавуклу* (укутанная в платок, сосватанная). У татар также обязательно было подарить невесте платок (*нышан*) на святотстве<sup>35</sup>. Туркмены Средней Азии помолвку называли *нышан* (знак, память)<sup>36</sup>. Как и у гагаузов, туркменская невеста не выходила в общество без платка, накинутого на голову.

Из соседних народов обычай повязания невесты встречался у болгар-магометан<sup>37</sup>.

В связи со значением, придаваемым повязанию невесты платком на помолвке, можно рассматривать обычай добрачного посещения женихом невесты. В период после помолвки до свадьбы жених мог навещать вечерами невесту. Во избежание вступления молодоженов в добрачные связи к ним на весь вечер приставляли кого-нибудь, чаще всего младшую сестру или бабушку невесты.

Символическое значение, придаваемое обычаю повязания невесты, обычай добрачного посещения ее женихом наводят на мысль о древних корнях обряда. Советский этнограф Н. А. Кисляков на основе изучения свадебных обрядов различных тюрко-иранских народов пришел к выводу, что «помолвка — это по существу пережиток брака эпохи материнского рода»<sup>38</sup>.

В качестве реликта эпохи матриархата надо рассматривать также гагаузский обычай своеобразно поздравлять жениха после помолвки. Как только жених появлялся на хору ери, парни считали своим долгом надрать ему уши, на что он в силу обычая не должен был обижаться<sup>39</sup>.

Повязание платком, символизирующее право жениха на невесту, в древности могло быть воспринято как нарушение женихом норм первобытной морали, лишение права всех парней на избранную им девушку. Реликтовый обычай поздравлять гагаузского жениха с помолвкой является, видимо, также своего рода отголоском реакции в первобытном обществе на нарушение общепринятых норм. Развитие патриархально-родовых и товарно-денежных отношений узаконило со временем право жениха выбирать себе невесту и окончательное заключение брака поставило в зависимость от уплаты за избранницу обговоренной суммы, что наряду с другими факторами повлияло на усложнение свадебного церемониала.

Помолвка заканчивалась обычно повязанием гостей: мужчин — полотенцами, женщин — платками. Приглашенный на завершающую часть торжества жених и его мать получали в подарок рубашку и платье. Во время застолья приглашенные на вечер скрипачи играли специальные мелодии. На прощание

во дворе устраивали хоровод, в середине которого под звуки музыки танцевала невеста с отцом и матерью. Возвращение домой нарочито демонстрировалось: музыка, танцы, выкрики и стрельба в воздух символизировали успешное завершение сватовства.

Таким образом, важнейшим этапом предсвадебной обрядности у гагаузов являлось официальное сватовство — сөз. Результатом его была договоренность сторон о размерах затрат на свадьбу и сроке последующего предсвадебного торжества. Особая роль, придаваемая обычаю уплаты за невесту, характер переговоров о приданом, размерах даримой земли и другие элементы ритуала помолвки указывают на их связь с частнособственническими отношениями и патриархальными пережитками в гагаузской семье. Истоки обряда, как видно из анализа обычая повязания невесты и исполняемых вслед за этим действий, восходят к первобытной эпохе. Последующие века наложили свой отпечаток на обряд. Изменились его форма и содержание, в частности, смысл обычая боба хахы.

Сравнительный анализ ритуала официального сватовства и связанных с ним обрядов позволил выявить в них ряд черт, сходных с обычаями отдельных славянских и тюркских народов (например, болгар и турок), что свидетельствует о глубоких этнокультурных контактах гагаузов с ними.

### Обрядовый цикл *емши* (изюм)

Следующим после официального сватовства этапом гагаузской свадьбы являлась так называемая неделя изюма (*хафта емши*)<sup>40</sup> (среди соседних народов: болгар, молдаван, украинцев — данный термин не зафиксирован). Это название связано с тем, что ритуал предполагает обязательное угощение изюмом. Наряду с упомянутым бытовали названия *года*, *чотра*, к началу XX в. подменившие традиционное название. Информаторы объясняют, что в емше участвовало большое количество людей. Кроме угощения изюмом его составной частью являлось вручение большого числа подарков невесте со стороны жениха<sup>41</sup>.

Хафта емши совершался через неделю-две после помолвки. Гости на торжество приглашались накануне назначенного дня. Для этой цели от обеих семей из молодых холостых парней-родственников снаряжались гошцы (*изметчи*). Им отводилась также роль сопровождения жениха в отдельные обрядовые моменты, помощи в несении даров невесте, вывозе приданого, обслуживании торжественного свадебного стола и т. д.

Приглашение осуществлялось на лошадях, к гривам которых привязывались платки (*басма*). Изметчи угощали родственников вином из *чотры* (фляги из резного дерева), к которой также привязывался платок, и приглашали на емши. Основные торжества проходили в доме невесты. Наряду с изметчи в приглаше-

нии на торжество со стороны невесты участвовали также *зылвы* (*кумалар, дружкалар*) — ее незамужние сестры и подружки. Они приглашали жениха на емиш.

К назначенному времени в дом жениха сходились приглашенные, чтобы принять участие в обряде несения подарков невесте. Их оформляли в несколько свертков. В одном помещался *сöz колажы* (калач помолвки) с вареной курицей или гусем, в другом — большое блюдо с *меэй* (сладостями, изюмом, орехами, и т. д.), в третьем — подарки для родителей, братьев и сестер невесты, в четвертом — подарки для самой невесты. Священник К. Малай так описывал обряд: «...В назначенный день жених является к невесте с подарками, состоящими из нескольких десятков турецких червонцев, лефтов, серебряного или посеребренного пояса, браслетов и прочего, не говоря о платьях, большей частью шелковых...»<sup>42</sup> Размер даров зависел от имущественного состояния семьи жениха. Количество их должно было соответствовать условиям договоренности на официальном сватовстве.

После угощения, устраиваемого женихом, процессия в сопровождении музыки отправлялась в дом невесты. Вслед за музыкой шел *деверь* (шафер со стороны жениха, выбираемый из его ближайших неженатых родственников), затем родители жениха и дружки с подарками для невесты. В отдельных селах для несения подарков назначалось несколько деверей<sup>43</sup>. Музыкальное оформление свадебных торжеств также зависело от экономического положения семьи. Михаил Чакир в одном из своих описаний отмечал: «Если жених богат, тогда на свадьбе играет городской оркестр, а если он беден, играет только один музыкант на волынке, которого называют *гайдажы*»<sup>44</sup>. В дороге исполнялась специальная мелодия — *йол хавасы* (дорожная мелодия).

Прибывшую процессию во дворе встречали родители невесты и молодежь. Под музыку им преподносились подарки. Тем временем *деверь* шел за невестой, которую прятали злывы и не соглашались выпустить, пока он не уплатит «выкупа». В изучаемый период «выкуп» состоял в исполнении танца или песни.

Обряд «выкупа» невесты встречался у многих народов, но приурочивался он к различным этапам свадьбы. Одни исследователи связывали его с мифическим страхом первобытных людей перед злыми духами в критические моменты жизни<sup>45</sup>, другие — с пережитком обычая купли невест<sup>46</sup>. Более верная трактовка происхождения обряда, на наш взгляд, дана Н. А. Кисляковым. На примере из обрядности некоторых тюркских народов: казахов, туркмен и других, у которых существовало одаривание женщин и девушек, охранявших невесту, и устраивалась борьба таргьыс, чтобы вырвать невесту из их рук, Н. А. Кисляков делает вывод, что обряд связан с эпохой, когда на смену матрилокальному поселению супругов пришло патрилокальное. Спротивительные девушки, по родовым законам считавшихся сестрами невесты,

сты, при таком объяснении выглядит обоснованно. С распадени-ем рода на отдельные семьи «сестрами» невесты механически стали считаться ее подруги. Теперь они формально заступались за невесту, ибо интересы защиты рода исчезли вместе с его распадом. Со временем назначение обряда было забыто, символичным стал и «выкуп» за невесту<sup>47</sup>. Исполнение гагаузским деверем песни или танца вместо подарка подтверждает это.

Рудиментом борьбы между представителями двух родов является также сопротивление гагаузской невесты одеванию ее в принесенное платье (*емиш фистаны*). Она трижды сбрасывала с себя платье, которое старалась надеть на нее мать жениха.

После совершения этого обряда деверь выводил невесту к жениху. Гости приглашались за стол, где у молодых официально спрашивали, любят ли они друг друга. Поскольку эти вопросы уже решались на других этапах свадьбы, то здесь обычно давался положительный ответ. Правда, бывали случаи отрицательного ответа, если сторона жениха нарушала условия договора об уплате боба хаки или невеста передумала выходить замуж за парня.

Молодожены целовали руки гостям, за что им вручались деньги. Мать невесты повязывала родственников жениха полотенцами и рубашками. После этого вокруг стола несли поднос с куском хлеба, солью и вином. Каждый из сидящих произносил здравницу за здоровье молодых, выпивал стакан вина и бросал на поднос деньги, которые затем вручались молодоженам. Обычай целования рук, хотя и представлял собой выражение почитания родственников, чаще всего старших по возрасту, все же по характеру был унижительным для молодоженов. Одаривание деньгами являлось пережитком родовой солидарности. Обычай имел целью помочь семьям молодоженов в подготовке к свадьбе. Если в период своего возникновения одаривание со стороны родственников было весьма существенным вкладом в подготовку к свадьбе, то в XIX — начале XX в. оно носило большей частью символический характер. Основная доля расходов ложилась на семьи молодых.

Тем временем во дворе организовывались танцы. В перерывах между ними мать жениха раздавала участникам веселья по куску медового калача и изюм, что символизировало пожелание здоровья и благополучия молодоженам. Обряды, связанные с употреблением изюма и сладостей, встречаются у многих тюркских народов, причем относятся к различным моментам свадьбы. У татар Крыма, например, раздача изюма совершалась на второй день свадьбы. Медный кувшин, в котором приносили изюм, назывался *куман-емиш*. У оренбургских татар старший брат жениха привозил невесте от суженого сундук, в котором вместе с туалетными принадлежностями был также *кишмиш*, т. е. изюм, и другие сладости<sup>48</sup>. Н. А. Кисляков приводит примеры широкого бытования этого обычая у тюркских народов Средней Азии<sup>49</sup>.





Повязание на годе

Из славянских народов он встречался у турецких сербов<sup>50</sup>. Название обычая и его содержание свидетельствуют о близости тагаузской традиции к тюркским.

Во время торжеств емиш жених с дружкой и невеста с подругами располагались в отдельной комнате. Невеста угощала жениха и остальных присутствующих стоя и не могла сесть без разрешения жениха, что свидетельствует о сохранении патриархальных взглядов на нее. Вечер угощения жениха назывался *гйвейи конукламак*. Перед рассветом жених уходил раньше всех, чтобы никто его не заметил. Считалось неприличным поподаться кому-либо на глаза.

В отдельных селах, например в Казаклии, к утру оформлялся свадебный поезд из трех повозок, который провозил молодоженов по селу и возвращал их обратно в дом невесты, после чего жених уходил с дружкой домой<sup>51</sup>.

Участники емиша расходились со свадебными дарами. Перед уходом им вручали также поднос со свертком, называемый *года*. Оформлялся он обычно таким образом: поднос с калачом помещали в сверток (*босиа*), через который перевешивали два длинных вышитых домотканых полотенца из местного шелка (*нышан чеврез*). Поверх полотенца клали четыре платка (*года басмасы*), сложенную рубашку жениха, два накрахмаленных платочка с красивыми узорами по краям, на которых иногда вышивали имена жениха и невесты. На самом веру красными нитками пришивалась красная роза, а за один конец свертка — мужской красный пояс — *кушак*. Впоследствии, в 30-е гг. XX в., вместо розы стали употреблять синтетические цветы, а вместо куша-



Вынос года

ка — красную ленту. Деверь приподнимал году над головой и, пританцовывая под музыку, двигался во главе процессии в направлении дома жениха.

Дома жених встречал деверя с сопровождающими его участниками торжества и, схватив году, быстро убежал в дом. По традиции с него причиталось в качестве платы за году ведро вина.

Изучение гагаузского обряда емиш (года, чотра) позволяет прийти к выводу, что по своему составу и этимологии он близок к тюркским традициям. Ритуал торжеств у гагаузов в большинстве сел носит название емиш или чотра. Распространение термина *года* связано, видимо, как с оформлением самой годы — символа официального сватовства, получившего одобрение обоих родов, так и с влиянием болгар, у которых сговор назывался *годеж*<sup>52</sup>.

Атрибутика годы: красная роза, мужской пояс — имела не только этический смысл. У гагаузов пошение женихом розы на груди или головном уборе означало расцветающую любовь. В народных песнях под розой часто подразумевалась невеста.<sup>53</sup> У многих народов Востока роза также обозначала девушку, возлюбленную и являлась символом любви<sup>54</sup>.

Кушак, пришитый рядом с розой, видимо, являлся символом брачного единения парня и девушки. Известно, что поясу и опоясыванию придавалось большое обрядовое значение у многих народов<sup>55</sup>. У гагаузов серебряный пояс, входящий в состав даров невесте во время емиша, надевался ею лишь однажды, как явствует из материалов П. А. Шуманского, в день свадьбы<sup>56</sup>. Думается, употребление кушака в оформлении годы связано именно с этим.

Молодожены опоясывались в день свадьбы, который назначался на емише.

Между емишем и свадьбой был определен промежуток времени, согласованный обеими семьями. Это связано, видимо, как с необходимостью подготовки к традиционно дорогостоящей свадьбе, так и с невозможностью жениховой стороны в кратчайший срок рассчитаться с обременительным боба хаки родителям невесты. Часть «даров» переносилась на период свадьбы. Определенное влияние могла оказать и религия, запрещавшая браки без венчания. В период между емишем и свадьбой нужен был залог верности молодоженов друг другу, чем и являлись емиш-фистаны и года.

На следующий день после емиша, т. е. в воскресенье, жених с невестой, одевшись в подаренные накануне друг другу одежды, шли на хору, прихватив с собой сладости, изюм, орехи. Молодежь их поздравляла, а они в ответ угощали изюмом. На хору заказывали танец, во время которого невеста танцевала рядом с женихом, держась за руку, что не дозволено было парням и девушкам, не состоящим в родстве, согласно традиционным гагаузским правилам приличия. Во время этого танца невеста должна была публично поцеловать руку своего жениха, за что получала от него рубль и золотую монету<sup>57</sup>. Публичный поцелуй невестой руки жениха — унижительный обычай, вызванный принижением положением женщины в досоциалистических классовых обществах.

В период между емишем и свадьбой жених украдкой посещал вечерами невесту. Объяснение этих обычаев было дано в предыдущем параграфе.



Хору бессарабских гагаузов

Представляет интерес сообщение Е. М. Хоппе, что в период от помолвки до свадьбы гагаузская невеста избегала встречи с родителями жениха. «Если это происходит — писал Хоппе, — то девушка плачет безутошно»<sup>58</sup>. В предсвадебных обрядах гагаузов наблюдалось как избегание невестой родителей жениха, так и женихом родителей невесты. В этнографической литературе существуют различные мнения о содержании и смысле этих обычаев<sup>59</sup>. Мы полагаем, что избегание молодоженами родителей друг друга в период, когда допускалось посещение женихом невесты, могло являться выражением стыда или же было связано с нежеланием поставить себя в неловкое положение. Посещение женихом невесты, являясь пережитком матрилокального брака и вытекающих отсюда последствий, с утверждением патриархальных взглядов на брак не могло быть воспринято без осуждения с одной или другой стороны. Поэтому молодые люди избегали встреч, которые могли дать повод для этого. В то же время новые взаимоотношения между семьями, договорные условия брака не препятствовали этому. Следовательно, избегание выступало как противоречие между отживающим прошлым и установленными новыми отношениями между молодыми и их семьями.

Таким образом, емиш (чотра, года) у гагаузов являлся переходной ступенью к свадьбе. Результатом этих торжеств было официальное заключение брачно-родственного союза между семейно-родовыми коллективами. В качестве залогов этого союза выступает обмен дарами между обеими семьями. Во время емиша достигалось окончательное согласие на брак и назначался день свадьбы.

Содержание ритуала емиш менялось в зависимости от социально-экономических условий эпохи и особенностей эволюции семьи и обрядовых традиций. Возникнув на самой ранней ступени развития человечества, свадебные обряды усложнялись, наслаиваясь друг на друга. Отдельные из них исчезали или, видоизменившись, сохранялись в той или иной форме. В качестве реликтов отдаленных эпох и выступают совершающиеся на емише гагаузские обычаи «выкупа» невест, добрачных посещений женихом невесты, избеганий и т. д.

## 2. ОБРЯДЫ СОБСТВЕННО СВАДЬБЫ

Для обозначения свадебного цикла существует термин *дүүн*, распространенный повсеместно. В обрядах собственно свадьбы условно можно выделить три важных этапа: подготовительный (*хазырланмак*), включающий приготовление молодоженов и их семей к свадьбе, основной (*фенцä*), во время которого совершались обряды, связанные с совершеннолетием молодых и переездом невесты в дом жениха, и заключительный (*конушка*), за-

вершающийся свадебным пиром в честь вступления молодых в брак. Необходимо заметить, что гагаузский свадебный обряд в отличие от других семейных обрядов изобилует разнообразием локальных вариантов. Оно проявляется не только в отдельных элементах обрядов, их терминологии, но и в составе обрядности (некоторые из обрядов являются специфичными для того или иного села). В работе мы будем придерживаться принципа осещения единого для гагаузов свадебного ритуала, выделяя также его локальные особенности.

### Приготовление к свадьбе

Свадьба у гагаузов обычно назначалась недели через две или через месяц после помолвки. В этот период семьи жениха и невесты запасались необходимыми для торжества провизией и спиртными напитками. Сладости (*mezä*) обычно покупались. В качестве напитка в основном употребляли вино собственного изготовления. Количество заготавливаемых продуктов зависело от зажиточности семей жениха и невесты. На бедные семьи свадьба действовала разорительно. Народная поговорка «Три дня „хон“, сорок лет „ох“» (*Üç gün „хон“, кырк йыл „оф“*) метко отмечает, как проведение свадьбы отражалось на положении неимущих крестьянских семей<sup>60</sup>. Свадьбы богатых гагаузов отличались пышностью, большим количеством участников.

В предсвадебный период родители молодоженов заботились также о подготовке необходимого количества подарков для участников свадьбы. В обязанность жениховой стороны вменялась и покупка свадебного паряда невесте. При отсутствии готовых изделий свадебный паряд шили. В состав даров входили полотенца, рубашки, платки, юбки, платья, предметы верхней одежды, обувь и т. д.<sup>61</sup>

Немало хлопот приносило шитье парядов для невесты и оформление ее приданого (*чииз*). Приданое выступало как важнейшее условие брака. Его отсутствие могло привести к расторжению брака. Состав приданого, как известно, являлся одной из основных тем предсвадебных переговоров. Готовить его для дочери родители начинали еще в раннем возрасте, с 9—10 лет. К периоду сватовства оно обычно оказывалось почти укомплектованным.

Экспедиционные материалы, собранные в гагаузских селах, позволяют восстановить перечень приданого. Как правило, в него входили 4—6 длинных подушек, набитых соломой (*йастык*), 4—6 пуховых подушек, 3—4 одеяла (*йорган*), 3—4 матраса, набитых шерстью (*дöшек*), простыни, наволочки, пододеяльники, шелковые полотенца (*нешкир*), тщательно вышитые невестой, занавески (*пердä*), дорожки (*гергеф*), ковер (*килим*), половики (*пала*), а также вещи невесты (7—8 платьев, верхняя и нижняя



сдежда, обувь, дары для жениха и членов его семьи). Обязательными элементами приданого были также подаренные родителями и родственниками хозяйственный инвентарь, птица, скот, зестре. Разумеется, размер приданого зависел от имущественного положения крестьянской семьи.

Оформлялось приданое за два-три дня до свадьбы, обычно в четверг или пятницу. Для этой цели приглашались подружки невесты и женщины из числа родственниц. Они тщательно складывали вещи невесты в сундук, сверху на него клали постельные принадлежности.

Приданое невесты тщательно обследовалось родителями жениха, приглашенными для окончательного решения вопросов,



Приданое



связанных со свадьбой (*каавил алмаа*). Мать жениха, осматривая приданое, выставленное с особым вкусом, расхваливала искусство невесты и на каждый слой вещей на сундуке клала по рублю. Осмотр приданого имел целью проверить готовность невестинной стороны к свадьбе.

Важнейшим аспектом предсвадебных приготовлений являлось обеспечение свадебного стола едой. Учитывая, что свадьба обычно длилась три-четыре дня, а отдельные достаточно массовые церемонии — в течение почти недели, можно себе представить, сколько забот составляло приготовление еды. Специально назначенные для этой цели женщины (*ашчийкалар*) пекли хлеб, готовили сладости и разнообразные кушанья. Только для обрядовых целей выпекалось 10 больших свадебных калачей, в частности для приглашения и проводов посаженных родителей, совершения ритуала обхождения дома, встречи молодоженов у ворот и у порога, вручения в качестве подарков победителю на скачках, главной поварихе (*ашчийка*) и т. д. Первый свадебных хлеб выпекался с особой торжественностью, он сопровождался исполнением специального обряда *хамур*. Выпекалось также 30—40 хлебов для еды.

К общепринятым холодным кушаньям можно отнести рыбу, соленья, холодец, различные сладости. Готовилось около 10—12 горячих блюд, которые периодически меняли. Наиболее распространены были плов из измельченной пшеницы или риса, (*пилаф*), голубцы (*сарма*), жаркое из баранины (*картофи манжса*), куры (*гаук манжасы*), капуста (*лаана булгур*) и др. Особое значение на свадьбе имеют угощению пловом. Он подается в начале свадьбы и в конце ее. У гагаузов с Червоноармейское существует выражение: «Подан плов — пора домой»<sup>62</sup>.

Из мясного чаще всего подавались баранина и птица. Употреблялись также свинина и говядина. К свадьбе резали до 15—20 гусей или уток. Полагалось готовить определенное количество кур и петухов с обрядовой целью (для оформления кашиски). Количество заколотых овец (от двух до пяти) зависело от достатка семьи. Первого барана кололи с особой церемонией. Его рога украшали венками и цветами и обвязывали красной ленточкой. Приглашенный музыкант исполнял при этом специальную мелодию. Шкура первого забитого барана использовалась в качестве подстилки при исполнении обряда принятия молодоженов в дом родителей жениха.

Свадебные столы помещали в парадной комнате (*бүүк ев*) вдоль стен буквой «П». Если ее размеры были невелики, столы ставили и в других комнатах (*күчүк ичер*), а также в коридоре (*хайар*). В таком случае молодежь располагали отдельно от старших участников свадьбы.

В пятницу готовились свадебные знамя и плелись обрядовые венки. В субботу после обеда совершалось обрядовое купание жениха и невесты. У каждого в доме нагревали воду,

в которую бросали веточки мяты, монеты, яблоко и пр. Подруга невесты, выкупавшаяся после нее в той же воде, считалась счастливой. Ей пророчили удачное замужество. Она на день наряжалась в платье невесты и ее украшения. Воду, в которой купались молодые, выливали в корень розы или плодового дерева. Считалось, что это благотворно повлияет на них. Деньги из ванной раздавали участникам обряда (друзьям, подругам). Яблоко, побывавшее в ванной невесты, предназначалось для жениха. По народным представлениям, это якобы укрепляет любовь жениха к невесте.

У гагаузов Болгарии обряду купания молодоженов предшествовал так называемый вечер красок (*хина гежеси, бойа гежеси*). На него приглашались женщины и подруги невесты. Приготавливались краска для волос и грим. Женщины наряжались, красили волосы хной, а брови — мускатным орехом. В это время приглашенные музыканты исполняли специальные мелодии. Закончив процедуры, женщины организовывали во дворе танцы. В честь вечера красок накрывался стол<sup>63</sup>. Аналогичная церемония хны зафиксирована в турецкой свадьбе, что свидетельствует о ее влиянии на гагаузскую традицию<sup>64</sup>.

Баня устраивалась на следующий день для всех участников обряда. После бани невесту покрывали длинной (до земли) вуалью и сопровождали в дом. Жених в этот день раздавал друзьям и знакомым *локум* (печенье из теста), жареные орехи, изюм и деньги.

### Обряд *хамур* (тесто)

Гагаузская свадьба обычно начиналась в четверг с исполнения обряда выпечки хлеба (*хамур*). К этому дню зыблы и изметчи приглашали на обряд родственников. Изметчи приглашал с флягой вина на коне, к гриве которого привязывали белый платок. Вечером приглашенные собирались в доме жениха. Молодые парни и девушки с музыкой и танцами отправлялись за водой для замешивания теста к реке или источнику, сопровождая двух девушек, ряженных под жениха и невесту. Девушка, изображавшая жениха, надевала мужскую шапку и в руки брала топор, перевязанный полотенцем, а представлявшая невесту опускала платок на глаза и закрывала им почти все лицо. Припесенную воду прели под звуки музыки, называемой мелодией невесты (*гелин хавасы*).

Ряженые «жених» и «невеста» просеивали муку в квашне (*текнй*) одновременно через три сита. Во время этого обряда мальчик и девочка, у которых живы родители, держали в руках зажженные свечи. Временами ряженные заявляли, что сито имеет прореху и его необходимо заменить. Это означало, что в него надо бросать деньги, которые потом распределялись между исполнителями обряда.

Приготовив тесто, клали его в печь. После выпечки хлеб (*баллы чорек, баллы пита*) смазывали медом и делили на куски, которые деверь раздавал участвующим в хороводе парням и девушкам. Один из парней в это время угощал их вином. После выполнения обряда молодежь отправлялась к невесте с кусочком этого калача и теста<sup>65</sup>. У невесты обряд выпечки хлеба совершался аналогично, не было только детей со свечами.

Этот обряд имеет аналогии среди многих народов Юго-Восточной Европы. Так, накануне свадьбы болгары совершали обряд *замисок* или *засевок*, заключающийся в просеивании муки и приготовлении теста для выпечки сладких хлебов, смазанных медом (*меденик*)<sup>66</sup>. Болгарский обряд отличался тем, что в нем в тесто замешивали кольца молодоженов, а в некоторых местах — гребень невесты. В Греции также существовал обряд просеивания муки. В нем был такой же состав участников. Начинала обряд девочка. В муку бросали перстень невесты и деньги. После выпечки хлеба его делили между всеми. Тот, кто находил кольцо невесты, получал право торжественно вручить его жениху<sup>67</sup>. Обряд существовал также у молдаван<sup>68</sup>, украинцев<sup>69</sup> и других народов Балкано-Дунайского ареала<sup>70</sup>.

Как видим, гагаузский обряд имеет много общих черт с обрядами указанных народов. Его отличие проявляется лишь в терминологии и в отсутствии в нем действий с кольцами молодоженов.

Являясь продуктом труда земледельца, хлеб сопутствовал ему в важнейших моментах жизни. Его ритуальное употребление было связано со стремлением повлиять на благополучие и счастье людей.

### *Байрак (свадебное знамя)*

Знамя (*байрак*) являлось атрибутом свадьбы. Его выставление на крыше означало, что в доме свадьба. Оформляли знамя в субботу молодые девушки. В этот день до восхода солнца совершался интересный обряд освящения дома к свадьбе. Исполняли его двое детей (мальчик и девочка), у которых живы оба родителя. Девочка с калачом и мальчик с вином трижды обегали дом навстречу друг другу. После совершения обряда организовывался хоровод, калач разламывали и раздавали присутствующим, бутылку, из которой выпивали вино, разбивали<sup>71</sup>. Обегание трижды дома, участие в обряде детей, у которых были живы родители, имели цель магически повлиять на исход начатой свадьбы, обезопасить дом от несчастий<sup>72</sup>. Угощение присутствующих хлебом и вином, являющимся результатом многодневного, кропотливого труда земледельца, символизировало объединение, укрепление дружбы между участниками свадьбы; раздача каравая по кусочку — стремление поделить участников свадьбы ча-

стицей урожая, богатства, счастья. В то же время это пожелание молодым благополучия и здоровья.

Свадебное знамя оформлялось в обед или в субботний вечер. Во время совершения обряда несколько девушек располагались внутри дома (за порогом), несколько — снаружи, держась за древко знамени. В качестве полотнища служило полотенце, вытканное из шелга. В некоторых селах, как сообщают информаторы из с. Копчак, полотнищем в прошлом служили куски красной материи. В сопровождении музыки полотнище пришивали к древку красными нитками. К верхушке прикрепляли веточки мяты и привешивали яблоко. Во время обряда исполнялись свадебные песни. Специальных ритуальных песен, приуроченных к обряду, не сохранилось.

После оформления знамени исполняли танцы (*дўз хору, ики йанна*), во время которых деверь размахивал знаменем высоко над головой. Затем оно укреплялось на крыше. К нему приставляли «охрану» — одного-двух мальчиков, которые возвращали знамя деверю за определенную плату в день переезда невесты в дом жениха. К знамени пришивали подарки, предназначенные для победителей скачек (*кош*) на свадьбе. На крыше дома невесты также вывешивались подарки. Их вручали мальчишкам-бегунам (*бдўлажўлаър*), первыми прибежавшим в дом невесты с известием о приближении свиты жениха.

Обычай оформления свадебного знамени характерен для большинства соседних народов<sup>73</sup>.

В этнографической литературе высказывались различные мнения относительно оформления знамени. Например, в употреблении яблока усматривался культ солнца<sup>74</sup>, красный цвет на полотнище считали средством от глаза и болезней или видели в нем «оплодотворительное или воспроизводительное начало»<sup>75</sup>. На наш взгляд, употребление яблока связано с представлением о плодотворной силе фруктовых деревьев. Видимо, плодам приписывалась сила магического воздействия на появление большого потомства у молодоженов. Употребление мяты связано с пахучим свойством этого цветка, которому приписывалась способность отгонять «зло». Эта же способность приписывалась чесноку и красным ниткам<sup>76</sup>. Об употреблении в прошлом красного полотнища для знамени интересное мнение было высказано историком Н. И. Костомаровым: «Красный цвет — признак свадебного торжества, если невеста окажется целомудренной»<sup>77</sup>. С этим можно связывать гагаузский обычай пить в понедельник после свадьбы водку, окрашенную в красный цвет.

### **Фенцй (обряд изготовления свадебных венков)**

Свадебным венкам гагаузы придавали большое значение. Видимо, поэтому в некоторых селах один из дней свадьбы, приходящийся на субботу, называется *фенцй*.

Венки оформлялись обычно в субботу утром. Основную роль в этом играли зылвы. Венки имели различную форму. Несколько свивались из белой писчей бумаги в виде зубчатой полосы, углы которой украшались кистями разноцветного гаруса<sup>78</sup>. Они предназначались для деверя и изметчи. Четыре венка из мяты изготавливались для жениха, невесты и посаженных родителей. Эти венки считались самыми почетными. Кроме того, сплеталось еще два маленьких веночка, которые молодожены клали в карман перед венчанием. Они хранились в доме до старости супругов.

Сплетенные в доме невесты венки употреблялись в прошлом также для венчания молодоженов. В 30-х гг. XX в. М. Чакир писал, что «...летом в церковь приносятся красные венки из цветов и листьев, которые при венчании кладутся на голову жениха и невесты, и с этими венками они возвращаются домой...»<sup>79</sup>.

Окончив плести венки, девушки с ритуальной флягой шли приглашать жениха на фенцѝ. Это считалось проявлением особого внимания к жениху со стороны невесты. В знак благодарности за приглашение жених угощал девушек вином и дарил им по несколько монет.

Употребление венков на свадьбе — характерная черта гагаузского быта XIX — начала XX в. Оно было широко распространено у юго-западных славян<sup>80</sup>. Наиболее близок гагаузский обряд к болгарскому. Название обряда, как и его содержание, свидетельствуют о славянском влиянии.

Относительно назначения венков на свадьбе существовали различные теории. Сторонники мифологической школы видели в них символ солнца, покровительствующего браку<sup>81</sup>. Ряд исследователей, основываясь на материалах песенного фольклора, усматривали в них символ девичьей невинности<sup>82</sup>. Отдельные этнографы допускали обе версии<sup>83</sup>. Наиболее верна, на наш взгляд, трактовка русского фольклориста Е. В. Аничкова, утверждавшего, что свадебные венки являются символами счастливой жизни, любви и брачного союза<sup>84</sup>. В подтверждение этого мнения можно привести пример из гагаузской этнографии. В старину накануне Нового года гагаузские парни шли поздравлять крестьян с праздником. Девушка, которой нравился тот или иной парень, вошедший в дом, клала ему на голову венок, специально к этому дню сплетенный. В этот день молодые люди не снимали венков с головы. Венок расценивался как выражение чувств девушки к парню и признак того, что парень может к ней свататься<sup>85</sup>.

Советский этнограф Н. Никольский обычай сплести венки на свадьбе относил к периоду патриархата<sup>86</sup>. На наш взгляд, истоки обычая более древние. Они восходят к эпохе матриархально-родовых отношений. На это указывает состав участников (женщины), а также то, что обряд совершался в доме невесты. Понятие о венке как символе девичьей невинности и ее свободы, засвидетельствованное материалами фольклора многих

народов, могло развиваться в период патриархата, когда стало цениться целомудрие невест. С возникновением моногамной патриархальной семьи целомудрие девушки при браке стало обязательным. Тогда, видимо, и возникло представление о венке как символе девичьей невинности и свободы, которые девушка теряет с переходом в дом мужа.

Классовые антагонистические формации наложили свой отпечаток на понятие о назначении венков. Возложение их на головы молодоженов стало также символом славы, власти, богатства. Употребление венка как символа христианского венчания — явление позднее<sup>87</sup>. Возложение венков на головы молодоженов с целью пожелать им здоровья, счастья, сделать их красивыми утверждается с возникновением социалистической общественно-экономической формации.

### *Пелик ёрмак, траш етмак* (обряды совершеннолетия молодоженов)

В субботу вечером совершались обряды плетения кос невесте (*пелик ёрмак*) и ритуального брития жепиха (*гувейи траш етмак*). Основными исполнителями их являлись деверь и посаженные родители (*саадыч, наша*). За ними посылали изметчи в сопровождении музыки. Из дома жениха процессия в составе деверя, посаженной матери и участников свадьбы отправлялась к невесте, чтобы заплести ей косу и вручить свату каниску.

Вручив каниску, деверь начинал «торг» с зылвами из-за невесты, которую девушки прятали и не выдавали до уплаты «выкупа». В качестве выкупа от деверя требовалось станцевать пару танцев или спеть несколько песен. Получив «выкуп», девушки выводили невесту в круг, предварительно распустив ей волосы. Невеста усаживалась на стуле с ястыком, повязавшись платком так, чтобы лоб и подбородок были прикрыты. Характер повязания свидетельствовал об изменениях в ее положении (девушки обычно повязывались более открыто). Посажённая мать плела невесте косу в сопровождении мелодии скрипки и песен девушек. След за нашей косы плели зылвы. По свидетельству В. А. Мошкова, в конце XIX — начале XX в. «волосы невесты заплетали... в 12 косичек и, кроме того, две косички... вокруг уха»<sup>88</sup>. Последние назывались *кодица*. В каждую косичку вплеталось по нитке мишуры (*тел, сим*).

Во время плетения кос исполнялись «песни невесты» (*гелин тёркёсё*). Они повествовали о том, что невеста прощается с юностью, что будущая жизнь неизвестна, пелось о горечи расставания с родной семьёй<sup>89</sup>. В песнях нередко говорилось о том, что невесту выдали замуж вопреки ее воле, за нелюбимого, что характерно было для досоциалистических браков, выражалась тоска по родному дому и т. д.<sup>90</sup> Во время исполнения песен невеста по традиции плакала, даже если выходила замуж за любимого человека.



По завершении обряда невеста угощала присутствующих вином из чотры, целуя им руки. На ее место усаживали одну из подруг, которой предрекали скорое замужество. Во дворе организовывалось три хороводных танца (*дѳѳз хорѳ*). Невеста тащевала рядом с посаженной матерью.

Обряд *нелик ѳрмак* имел различные локальные варианты. Например, в с. Конгаз перед началом плетения кос подруги поднимали над головой невесты четырехугольное сито (*калбур*), которое накрывали коричневым платком (*бариз*) и качали из стороны в сторону. На бариз, пританцовывая, бросали веточки мяты, обвязанные красной нитью и ленточками мишуры. После плетения кос бариз сворачивали. В с. Дезгинжа обряд совершался так же, но без сита. Бариз с веточками украшенной мяты, свернув в узелок, привязывали к стрехе. В селах Жовтневое и Копчак обряд завершался разламыванием над головой невесты калача, раздаваемого гостям<sup>91</sup>.

Обычай плетения кос невесте встречался почти у всех народов Европы<sup>92</sup>. Сравнительный анализ свидетельствует о сходстве черт в их обрядах. Отличительным в гагаузском обычае являлось плетение большого количества мелких косичек. В 20—30-х гг. XX в. укрепляется обычай плетения двух кос невесте. Заплетение кос невесте являлось признанием совершеннолетия девушки и своего рода разрешением к браку.

После заплетения кос невесте свадебная процессия отправлялась к жениху, чтобы участвовать в обряде его бритья. Выполняли этот обряд обычно деверь, посаженный отец или отец деверя (*бобалык*). Жениха усаживали в центре комнаты и устанавливали перед ним зеркало. Двое детей (мальчик и девочка) держали в руках зажженные свечи. Во время бритья скрипач играл «мелодию печали» (*ааламак хависы*). Гости бросали в посуду с водой монеты, которые затем раздавались детям. В перерывах, когда скрипач переставал играть, девушки исполняли «песни жениха» (*зѳвѳ тѳркѳсѳ*). Эти песни имели ритуальный характер и исполнялись только во время бритья жениха. В них рассказывалось о том, что жених прощается с юностью, что он опечален, ему больно расставаться с родными<sup>93</sup>.

По окончании бритья жених угощал присутствующих вином. Молодые люди устраивали потасовку, чтобы первыми сесть на его место. По народному поверью, это предвещало скорую женитьбу.

В ряде сел существовали варианты обряда. В с. Дезгинжа, например, брили сначала деверя, а затем жениха<sup>94</sup>. Гагаузы Болгарии брили сначала жениха, а потом его друзей<sup>95</sup>. Аналогичный обряд встречался у многих балканских народов<sup>96</sup>. Обычай символизировал прощание жениха с юностью и переход его в категорию мужчин.

К ночи участники свадьбы во главе с деверем шли за посажеными родителями. В доме жениха оформлялась процессия для

несения подарков невесте и ее родителям. Деверь и изметчи несли подарки впереди процессии на больших подносах в сопровождении музыки. Невесте несли «платье, *чембер* (платок), полусапожки (*чепич*) и ожерелье, которое вешается на шею в три раза ... Отцу невесты и ее брату (*кайыччу*) несут по паре сапог, а матери — платье и башмаки или полусапожки»<sup>97</sup>.

Возвестив выстрелами из пистолета о прибытии процессии, деверь шел «выкупать» у девушек невесту. Станцевав им танец, он выводил невесту в центр комнаты и вручал ей подарки жениха. Посажёная мать усаживала невесту и под мелодию скрипки одевала. В это время четверо девушек держали над невестой *чембер* за четыре угла и раскачивались из стороны в сторону. На платок клали четыре приготовленных венка из миты.

Во время одевания, как писал К. Малай, невеста умерно сопротивлялась: «Руки держит прямо, платье рвется — это ей нишчем. Уступает лишь тогда, когда ей пропойют какую-либо песнь две подруги со стороны жениха»<sup>98</sup>. После одевания невеста угощала гостей вином, и на этом обряд завершался. Гости расходились по домам, а посаженный отец с изметчи возвращались в дом жениха, где устраивался так называемый вечер загадок. Длится он до утра. Саадыч задавал загадки, а изметчи должны были быстро их решить. Давал он также различные поручения, которые необходимо было оперативно выполнять. Импровизированная игра в «слуг» и «господ» объяснялась той ролью, которая отводилась посаженному отцу на свадьбе. Саадыч считался важнейшим гостем, ему предоставлялось самое почетное место за праздничным столом. Посажёные родители оказывали большую материальную помощь молодой семье, опекали их, становились крестными их детей. В случае смерти молодых родителей они брали на себя воспитание детей. Отношения между посаженными родителями и молодой семьей отражены в календарных обрядах. На Новый год, масленицу и пасху молодожены шли к ним с калачом, тем самым выражая свое уважение. Слово саадыча считалось законом для них. В народе существовала поговорка, что «возражать даже собаке посаженного пельзя»<sup>99</sup>. Этим и объясняется сложный церемониал приглашения и проводов саадыча на свадьбе.

Обряды совершеннолетия и ритуального одевания в изучаемый период подверглись определенным изменениям. Это отразилось, во-первых, в укорочении церемониала. В 30—40-х гг. XX в. обряд *пелик ёрмак* и одевание невесты стали совершать одновременно. Сначала проводили обрядовое бритье жениха, затем отправлялись к невесте, чтобы заплести ей косу и одеть. Во-вторых, многие элементы обрядов стали выпадать или изменяться. Например, во время бритья жениха не везде употреблялись свечи, роль брадобрея стали поручать любому из гостей.

Песни, приуроченные к обрядам, стали забываться. Отдельные обряды: «выкуп» невесты, сопротивление ее одеванию и другие — приобретали игровой характер.

Обряды гувейн траш етмак и пелик өрмак были связаны с переходом молодоженов из одной половозрастной группы в другую. Символический постриг и обрядовое бритье жениха — своего рода рудименты древних инициационных обрядов<sup>100</sup>. Совершение обряда также над сверстниками жениха даже при отсутствии внешних черт возмужалости, участие в нем молодых людей примерно одинакового возраста, содержание исполняемых песен также подтверждают, что обряд относится к пережиткам инициаций, которые в первобытное время являлись серьезным испытанием для юношей.

Как показали исследования советского этнографа Ю. И. Семенова, инициация у многих народов в прошлом обычно заканчивались оргиастическими представлениями<sup>101</sup>. В связи с этим хочется напомнить, что на гагаузской свадьбе после бритья жениха допускались встречи парней и девушек вблизи дома. В иное время подобные свидания строго осуждались. В с. Конгаз после ритуального бритья жениха молодежь организовывала игру в подмигивание — *бакышмак*, во время которой парни и девушки договаривались о свидании вблизи дома<sup>102</sup>.

Составляют интерес отдельные элементы обрядов, совершаемых над невестой. «Выкуп» деверем невесты, сопротивление, оказываемое ею во время надевания на нее платья, подаренного женихом, указывают на их древний характер. Аналогичные обряды характерны для тюркских народов Средней Азии на свадьбе перед переездом в дом жениха<sup>103</sup>. Как и у гагаузов, этому у них предшествовал обряд уплаты за невесту (у гагаузов в XIX — начале XX в. платой служили дары невесте и ее родителям). По мнению большинства советских этнографов, сопротивление, оказываемое невестой представителям рода жениха при одевании, являлось пережитком эпохи перехода от матриархата к патриархату, когда на смену матрилокальному начало утвердилось патрилокальное поселение супругов, что не обходилось без борьбы и сопротивления со стороны рода невесты<sup>104</sup>. Характер повязания гагаузской невесты (закрывание лба и подбородка) также указывает на некоторые тюркские параллели. Как отмечала О. Сухарева, у узбеков после свадьбы женщины употребляли налобные повязки; свадебный убор киргизских и казахских невест (*саукеле*, *шөккөлө*) также предполагал закрывание лба новобрачной<sup>105</sup>. Однако в отличие от традиций тюркских народов перечисленные обряды у гагаузов не завершались переездом невесты в дом жениха. Переезд разрешался только после церковного венчания.

## Дүүнэ чаармак (приглашения на свадьбу)

Приглашения на свадьбу всегда отличались особой торжественностью. Их осуществляли специально снаряженные гонцы (*дүүнүрэй*) из числа родственников и близких (один-два человека). Коня гонца покрывали ярким ковром, к гриве привязывали белый платок. Всадник с чотрой, повязанной платком, в воскресенье утром объезжал родственников и близких и, угостив их вином, приглашал на свадьбу. В ответ ему давали деньги. В труднодоступные части села и в непогоду посылали пешего гонца. Приглашались также друг к другу родители молодоженов.

Со стороны невесты в приглашениях участвовали зылвы. Оформив букеты из цветов (зимой употреблялись искусственные цветы), они группой в несколько человек отправлялись приглашать родственников невесты. Специально приглашали также жениха, тем самым выражая уважение к нему. Зылв одаривали деньгами и угощали вином.

Деверь и посаженные родители приглашались на свадьбу несколькими ее участниками в сопровождении музыканта. К посаженным родителям обычно шли с вином и калачом в присутствии деверя. Следует отметить, что указанные участники приводились на свадьбу и отводились каждый раз торжественно, под музыку.

В семьях, где не было в живых родителей молодоженов, принято было посещать их могилы. Жених или невеста оплакивали умерших родителей и „приглашали“ их на свадьбу. Эта традиция являлась своего рода отголоском древнего культа предков.

## Гелини донатмак (наряжение невесты)

Обряд наряжения невесты совершался в воскресенье. Основными исполнителями его являлись посаженная мать (*наша*) с родственницами (*колтуклар*). Время исполнения обряда в разных селах не было одинаковым. В Бешалме, Джолтае, Казаклии, Томае, Чадыр-Лунге свита посаженной матери отправлялась от жениха к невесте с утра<sup>106</sup>. После совершения обряда его участники возвращались к жениху, откуда со свадебной процессией шли в церковь на венчание. До прихода наши для посаженного отца и гостей организовывали стол.

В большинстве сел от жениха к невесте выезжала вся свадебная процессия. В этом случае после наряжения невесты в церковь отправлялись вместе с нею.

На наряжение невесты посаженные родители приглашались женихом, деверем, друзьями со всеми почестями: под музыку, с калачом. Калач, а также обговоренный на стоворе аарлык предназначались и родителям невесты. Наша брала с собой все необходимое для подготовки невесты к венцу (*босчалык*).



Невеста в окружении подруг

О приближении гостей оповещали посыльные жениха (*хабер-жи*). Свадебная процессия двигалась в следующем порядке: впереди шли деверь со свадебным флагом и музыкантами, за ними жених в окружении посаженных родителей, затем родственники посаженных родителей и жениха. Количество участников процессии не регламентировалось, однако чем богаче был жених, тем более многочисленной была у него свита.

Прибывших к невесте встречали у ворот с музыкой и танцами (*марамжа, туканжа*). Родителям невесты вручали каниску и аарлык. Гостей угощали вином и приглашали к столу. Посаженная мать шла наряжать невесту. Зыблы требовали с нее плату за доступ к невесте. Платили обычно саадыч или деверь.

Пока невесту наряжали, жениха с деверем в дом не пускали. В селах Етулия, Котловина, Старые Трояны жених с деверем в это время должны были скрываться в одном из соседних домов<sup>107</sup>. Это, видимо, одно из проявлений известного в этнографии обычая избегания. Аналогичное явление наблюдалось в период емиша, а также во время обряда *целик ёрмак*.

Наряжение невесты представляло собой довольно сложный обрядовый комплекс. Оно имело много общего с обрядами расплетения невестинной косы и одевания ее в подаренное женихом платье. Непосредственное участие в обряде гелини допатам принимали мать, сестры и подружки невесты. Они одевали ее в подвенечное платье (*гелинник, стеунозлук*) и другие предметы

женского туалета, подаренные нашей, обували в праздничную обувь. В с. Старые Трояны в туфли невесте перед обуванием принято было класть деньги, конфеты и спички<sup>108</sup>. По представлениям суеврных крестьян, это должно было способствовать благополучию молодой в ее будущей семейной жизни.

Расплетала девичью косу обычно мать. При расчесывании волосы смачивали вином. Наша сплетала волосы невесте в одну косу, вплетая в нее мишуру. Сплетенную косу обвивали вокруг головы, делая женскую прическу (*кок, кукуй*). На лбу невесты укрепляли корону (*чичек*) и покрывали длинной белой вуалью (*паприка, вал, фата*). Затем подпоясывали невесту кожаным поясом, отделанным медными и посеребрёнными украшениями, и на руку вешали отрез на платье (*дуак*). Описанные пояса, как сообщал П. Шуманский, являлись у гагаузов родовой принадлежностью и надевались только раз в жизни — когда невеста шла под венец<sup>109</sup>. В последнюю очередь на голову невесты возлагали венок из мяты, украшенный мишурой. Во время паряжения две девочки держали перед невестой зажженные свечи, обвязанные лентами, и зеркало. По завершении обряда невеста одаривала посаженую мать платьем или платком.

Наряд невест гагаузов Болгарии, по свидетельству Е. М. Хоппе, несколько отличался от бессарабского. Он состоял из женских брюк в темно-белую полоску (*дон чатад*), шелкового кафтана, феса, надеваемого на голову, и шали, которой повязывалась невеста. Шею ее украшали цепочкой, лоб — венком из цветов, подпоясывали позолоченным поясом. Покрывали невесту красной вуалью таким образом, чтобы не было видно лица<sup>110</sup>.

Некоторые различия в наряде невест бессарабских и болгарских гагаузов определялись особенностями проживания в различных этнических сферах. Общими признаками в наряде невест являлись опоясывание, украшение венками из цветов, покрытие вуалью. Неполнота описаний этнографами быта болгарских гагаузов затрудняет исследование эволюции в культуре гагаузов Бессарабии. Однако анализ показывает, что покрытие невесты у бессарабских гагаузов в прошлом существовало. К. Малай отмечал, что в церковь невесту ведут, покрыв «с головы до ног ситцем, подаренным ей на платье венчальной матерью»<sup>111</sup>. Ситец, видимо, подбирался красного или розового цвета. В народных песнях невесту обычно называют *ал дуаклы* (невеста с розовой вуалью). Со временем плотно сотканый ситец был заменен белой тем, что позволяла невесте обозреть все вокруг.

Эволюции в традиции способствовало также то, что значение обычая «изоляции» невесты стало забываться. В начале XX в. вместо венков из мяты и живых цветов стали употреблять короны из воска фабричного или кустарного производства. Серебряные или позолоченные пояса вышли из употребления, став музейной редкостью.



Гагаузский обычай наряжения невесты к венцу имеет много общего с обычаями соседних народов. Наибольшая близость наблюдается с болгарскими традициями: обычай *забулването на невестата* сходен с гагаузским по времени исполнения (перед переездом невесты в дом жениха), элементам покрытия невесты, употреблению венков. Правда, венки у болгар носили более декоративный характер<sup>112</sup>. Различия имеются и в терминологии. Вуаль, которой покрывали в прошлом гагаузскую невесту, в отличие от болгарского *було* называется *дуак*. Этот термин тюркского происхождения. У турок он имел аналогичное значение<sup>113</sup>. У татар *дувак* — это головной убор остроконечной формы, который надевают невесты перед переездом в дом жениха<sup>114</sup>. У карaimов *тувух* — покрывало невесты<sup>115</sup>. Тюркские параллели наблюдаются и в обычае опоясывания невесты. Ритуальное символическое значение свадебным поясам придавали также турки, татары, тюрко-болгары<sup>116</sup>.

По свидетельству турчанки Мелек ханум, опоясывание означало переход невесты в группу замужних женщин<sup>117</sup>. Оно являлось официальным разрешением к браку и, видимо, в прошлом было широко распространено. Исходя из смысла, придаваемого опоясыванию невесты, можно заключить, что этот обряд имел дохристианский характер. Церковь венчанием как бы дополнительно узаконила то, что было уже решено родителями невесты и объявлено обществу.

Таким образом, смена прически гагаузской невестой и опоясывание символизировали разрешение родителей на брак и являлись своего рода общественным признанием перехода невесты в половозрастную группу замужних женщин.

### *Прост олмак* (прощание молодоженов с родителями)

Обряд прощания (*прост олмак*) молодоженов с родными являлся одним из эмоциональных моментов свадьбы. Он совершался перед отправлением молодых на венчание. Определенных различий в обрядах прощания жениха и невесты не существовало. Молодожены становились перед родителями на колени и, перекрестившись, целовали им руки, просили прощения и испрашивали благословения на брак. Родители, крестясь, желали молодым счастья и целовали их в щеку. С близкими родственниками молодые прощались стоя, но тоже целовали им руки. Жених после прощания угощал присутствующих вином. Невеста прощалась после наряжения к венцу. Во время совершения обряда исполнялись грустные мелодии (*ааламак хавасы*), особенно в доме невесты. В них пелось о горечи расставания с родным домом, родными, юностью, выражалась благодарность родителям за воспитание, беспокойство по поводу переезда в дом жениха, испрашивалось благословение со стороны родителей и т. д. Аналогичные обряды существовали у большинства соседних народов<sup>118</sup>.

После обряда прощания невесты подруги прятали ее и приглашали деверя, с которого требовали плату. Уплатив зыльмам, деверь приглашал жениха и за определенную плату допускал его к невесте. В отдельных селах деверь выводил невесту, зацепив платочком за пояс.

При встрече жених и невеста стремились первыми наступить друг другу на ноги. Считалось, что от этого зависит, кто будет главенствовать в семье. Аналогичные представления существовали также у болгар Добруджи<sup>119</sup>. В гагаузском с. Старые Трояны жених, входя в комнату невесты, сильно ударял ногой в дверь, что являлось своеобразным патриархальным проявлением прав жениха на невесту.

Зыльмы прикрепляли к груди жениха цветки (*чичек*) из мяты или искусственного гаруса, воска. Восковые цветы, как указывал В. А. Мошков, получили распространение в конце XIX — начале XX в.<sup>120</sup> Такие же цветы полагались всем участникам свадьбы. На головы молодоженов и посаженных родителей возлагались венки из мяты. Венки (из цветной бумаги) полагались также деверю, друзьям. Получившие венки и цветы, исключая молодоженов, давали деньги, которые затем вручались невесте.

Венки и цветы являлись не только украшением. Они указывали на роль тех или иных чинов на свадьбе, являлись отличительными признаками участников торжества. Кроме того, употребление венков было своего рода общественным признанием заключающегося брака.

### ***Гелини алмак* (обряды, связанные с выводом невесты из родного дома)**

В большинстве гагаузских сел невесту выводили из родного дома сразу после наряжения к венцу. В селах же Джолтай, Бешгиоз, Бешалма, Казаклия, Димитровка, Томай после венчания жених и посаженные родители отправлялись к невесте, в доме которой организовывалось застолье. Через некоторое время родители жениха высылали за молодоженами деверя с друзьями<sup>121</sup>.

Вывод невесты из родного дома сопровождался различными обрядовыми действиями. Они были направлены на дальнейшее укрепление родственных отношений между сторонами жениха и невесты, символизировали наделение молодоженов всем необходимым в жизни, защиту их от «злых сил».

Проявлением родственных чувств на свадьбе являлись одаривание и угощение гостей. Одаривание совершалось перед выводом невесты из дома или у порога после выведения ее из дома. Подарки получали посаженные родители (платье и рубаху), деверь (рубаху), музыканты и изметчи (полотенца), зыльмы (чембер)<sup>122</sup>. В более состоятельных крестьянских семьях одари-

вали всех близких родственников жениха. По сообщению информаторов, их иногда насчитывалось до 20—25 человек<sup>123</sup>. Разумеется, многочисленные дары и обильные угощения на свадьбе серьезно подрывали экономическую основу крестьянской семьи, особенно бедной, вынужденной соблюдать установленные традиции.

Вывод невесты из родного дома сопровождался обрядом совместного благословения молодоженов родителями невесты. Совершалось оно следующим образом: деверь подводил молодых к родителям невесты, которые вручали им калач с щепоткой соли, икону и две свечи, обвязанные лентой. В гагаузском с. Старые Трояны приятно было дарить также два яблока. В селах Етулия и Табаки молодые получали калач, яблоко и несколько кусочков сахара<sup>124</sup>. Вручение молодоженам хлеба с солью, сладостей и фруктов — эстетический обряд, вобравший в себя лучшие народные традиции. Он символизировал пожелание молодоженам счастливой семейной жизни. Икона и свечи — шаносной пласт в обряде, распространившийся под влиянием церкви, запрещавшей венчание без религиозной атрибутики.

Благословение молодоженов не являлось специфическим гагаузским обрядом. Оно бывало у всех соседних народов и приурочивалось ко времени вывода невесты из родного дома<sup>125</sup>. Большинство элементов обряда у соседних народов сходны, что свидетельствует о многовековых этнокультурных контактах между ними.

Из родного дома невесту у гагаузов выводили обычно родители или посаженные отец и мать. Родители с калачом в руках выходили спиной к двери, а молодые следовали за ними, держась за калач. В с. Табаки родители выводили молодых, держась за края полотенца, накинутого на плечи последних. В с. Жовтневое невесту выводил ее брат. В отдельных селах эту функцию выполнял деверь<sup>126</sup>. При выходе из родительского дома молодым воспрещалось оглядываться. На пороге им давали напутствия. Они сводились к тому, чтобы жить в мире и дружбе, любить друг друга, почитать родителей. В ряде сел отец невесты обращался к жениху со словами: «Вот тебе моя дочь. До сих пор я был ее хозяином, теперь будешь ты». Это являлось отражением патриархального взгляда на женщину, порожденного частнособственническими отношениями в обществе и семье.

На крыльце дома молодых осыпали зерном, деньгами, изюмом, выливали вслед им воду и вино. В отдельных селах принято было на прощанье угощать молодых вином. В с. Авдарма молодые, пригубив вино, выливали остальное за спину. В селах Баурчи, Етулия на пороге дома молодожены становились на овечью шкуру<sup>127</sup>. Эти действия преследовали цель повлиять на благополучие молодоженов. Они были характерны для обрядов большинства соседних народов. Перед тем, как выйти со двора, жених и невеста трижды перешагивали через кочергу. Данный

обряд имел магическо-религиозную основу и совершался с апотропеической целью.

Во время вывода невесты из дома деверь с дружками увозили приданое (*чииз*). При этом полагалось выкупать его у мальчиков — родичей невесты, охранявших *чииз*. Первую подушку (*йастык*) бросали на крышу, а затем снимали вместе со свадебным флагом невесты. Употребление с обрядовой целью *йастыков* на свадьбе свидетельствует о близости гагаузской традиции к традициям ряда тюркских народов<sup>128</sup>. Например, такую подушку (*ат йастых*) татарская невеста отсылала жениху после венчания<sup>129</sup>.

Во время погрузки приданого родственники со стороны невесты приносили в дар различную хозяйственную и кухонную утварь. Если за свадебным столом отец или кто-то из родственников обещали невесте в приданое крупную мебель, несколько голов скота или птицы, они переходили в собственность невесты и числились за ней, но перевозились позднее. Во время перевоза *чииза* изметчи старались придать торжественность церемонии, высоко подымали вещи над головой, весело выкрикивали, чтобы привлечь внимание народа на богатство и красоту оформления приданого.

Свадебное знамя невесты также выкупалось у охраняющих его. Причем деверь ломал древко надвое и бросал вслед убегающим от него мальчикам.

Перед выходом со двора организовывали три хороводных танца с участием молодоженов. В с. Комрат в центре танцевального круга устанавливали стул с ястыком, на который сажали невесту. Деверь ломал калач над ее головой, трижды подбросив и перевернув его в воздухе, и раздавал участникам свадьбы<sup>130</sup>.

Перед выходом на улицу ворота обычно перегораживали молодые парни, требуя *капу парасы* (деньги за переход через ворота) или *бобалык пара* (деньги за отцовство), которые выплачивались деверем или посаженым отцом. Если жених был родом из другого села, с него требовали еще выкуп *топрак парасы* (села Копчак, Конгаз, Червоноармейское, Чиммикиной, Вулканешты, Димитровка), *топрак бастысы* (с. Виноградовка), *топрак басты парасы* (с. Етулия), *хотар парасы* (села Бешалма, Джолтай, Казаклия) или *сыныр парасы* (с. Баурчи) за увоз невесты через границу села<sup>131</sup>. Нередко из-за невыполнения требований молодежи происходили драки.

Аналогичные обычаи под названием *вуля*, *перейма* и т. д. бытовали у молдаван. Их происхождение относят к периоду средневековых общинных отношений, когда существовала уплата пошлины феодалу за переход невесты в другое село. Впоследствии эта пошлина превратилась в свадебный обычай, в котором прерогативы общины брали на себя парни — односельчане невесты<sup>132</sup>. В начале XX в. этот обряд теряет первоначальное зна-

чение и превращается в игру, где уплата за невесту принимает символический характер. Чаще всего она заключалась в угощении молодежи.

### Стеуноз (венчание)

Венчание гагаузы обозначали терминами греческого происхождения *стеноз*, *стеуноз*<sup>133</sup>. Гагаузы Болгарии употребляли также термин *стефано*, *фенцетмек*<sup>134</sup>. Эти термины связаны с православной церковной обрядностью. Время венчания в гагаузском свадебном ритуале не одинаково. В одних селах оно совершалось до вывода невесты из родного дома. В этом случае жених и невеста шли на венчание отдельно, каждый из своих домов. В большинстве же сел, как указывалось ранее, венчание производилось после вывода невесты из родного дома.

Изучение свадебных обрядов показывает, что разрешением к браку в действительности являлось не церковное венчание, а благословение родителей и общества в целом, совершаемое до венчания. Церковное венчание лишь формально объявляло то, что уже было свершившимся фактом. Народ расценивал брак как гражданский акт, как один из видов гражданского договора. Формы скрепления договора могли быть различными. Одной из них являлось рукобיתье родителей жениха и невесты на стоворе. Разрешение к браку оформлялось гражданскими актами: благословением родителей, сменой головного убора и прически невесты, возложением на молодоженов венков из мяты и т. д. — и носило общественный характер. Обряды свадьбы совершались в присутствии и при активном участии представителей общности. Окончательным разрешением к браку являлось не церковное венчание, а благословение посаженных родителей, выступающих на свадьбе в качестве главных представителей общества.

Крестьяне равнодушно относились к церкви. На атеизм гагаузских крестьян указывали авторы прошлого, в том числе представители церкви<sup>135</sup>. Протоиерей М. Чакир отмечал, что церкви в гагаузских селах пустыют. «Мы не имеем времени идти в церковь, — говорили крестьяне, — у нас дел много. За нас священник помолится»<sup>136</sup>. К выполнению церковных обрядов крестьяне относились формально. Венчались зачастую из-за боязни преследований со стороны духовенства и властей. К нарушителям предписаний церкви принимались весьма крутые меры, включая штрафы, анафемы и даже избиения<sup>137</sup>. И все-таки крестьяне не всегда прибегали к церковному освящению брака. Священник С. Киранов отмечал, что многие крестьяне живут «необвенчанные без донесения начальству»<sup>138</sup>. Свои опасения относительно «невенчаных браков» среди гагаузов высказывал также священник К. Малай<sup>139</sup>.

Венчание в церкви совершалось согласно христианскому догмату. Оно сводилось к вождению жениха и невесты вокруг аналоя, возложению на их головы венцов и надеванию обручальных колец. Во время венчания зажигались свечи, новобрачных скуривали ладаном и окропляли водой. Эти колдовские обряды, почерпнутые церковью из языческой религии, были направлены против действия «злых духов». Церковники предписывали во время венчания жениху надевать золотое, невесте — серебряное кольца, читали молитву о сотворении женщины из адамова ребра и поучение апостола Павла: «Жена да убоится мужа своего», тем самым унижая невесту. Провозглашение о венчании «рабов божьих» оскорбляло достоинство молодоженов, которым приписывалась психология раба. Молитвы, зачитываемые на венчании, составлены были еще в рабовладельческом обществе и отражали его мораль. Венчание введено было византийской церковью в конце IX в.<sup>140</sup>, однако в народе оно не играло предписываемой ему роли. Общественным признанием брака являлась свадьба.

Представляют интерес народные обряды, исполняющиеся во время венчания вопреки запретам церкви. Как отмечал М. Чакир, молодожены в церкви находились в венках из цветов и листьев и с этими венками возвращались домой<sup>141</sup>. Их возлагали на молодоженов до церковного венчания. Эти венки являлись символом общественного признания брака молодоженов. Интересный обычай существовал в с. Етулия: становясь под венец, жених надевал длинную шубу внакидку (в любое время года)<sup>142</sup>. Одевание шубы на свадьбе характерно и для соседних народов. Большинство исследователей усматривали в этом пожелание молодоженам большого потомства, счастья и богатства<sup>143</sup>.

Об окончании службы деверь извещал выстрелами из пистолета. Участники свадьбы, прекратив танцы, подходили к молодым и обсыпали их орехами, монетами, изюмом. Молодожены возвращались из церкви вместе в дом жениха или невесты в зависимости от установленных в том или ином селе традиций.

### Обряды *dijün geçmesi* (свадебного шествия)

Свадебное шествие представляло собой один из красочных моментов гагаузской свадьбы. Оно всегда вызывало интерес у жителей села. Услышав выстрелы, музыку и традиционные свадебные выкрики, они выходили встречать свадебный поезд.

Свадебная процессия обычно состояла из молодоженов с посаженными родителями, деверя с музыкантами и изметчи, гостей со стороны жениха и провожатых невесты. Если поезд был конный, впереди на подводах выезжали посаженные родители с молодоженами. Количество повозок в зависимости от благосостояния семей молодоженов могло варьировать от 3 до 12. Поезд красочно оформлялся. Сбрую лошадей украшали платками, коврами, бубенцами. Участники свадьбы ехали в праздничных



нарядах, повязанные рубахами и полотенцами. Везущие приданое под стрельбу и традиционные свадебные выкрики подбрасывали высоко в воздух подушки. Если свадебный поезд был пеший, процессия двигалась в том же порядке с особой торжественностью. Однако и в этом случае приданое вывозилось на повозках.

Свадебная процессия проезжала или проходила по нескольким улицам села. По одной и той же улице проезжать или проходить дважды было не принято. Во время движения считалось плохим признаком встретить похоронную процессию, что связано с представлениями о смерти и вредном влиянии мертвых на живых. Поэтому маршрут движения намечался с расчетом избежать этого.

Пожеланием счастья и благополучия молодым являлся обычай выливать перед свадебным поездом воду. Чаще всего это делали дети, которых жених и саадыч оделяли деньгами. Было принято также, остановив процессию, угощать молодых и посаженных вином с пожеланиями счастья и благополучия.

При приближении к дому жениха устраивались состязания бегунов (*бѳуљѳу*) или скачки (*кош*). На свадьбах бедняков обычно органичивались состязанием бегунов, которые должны были предупредить родителей жениха о приближении процессии. Сохранилось описание этих состязаний в третьей четверти XIX в. «Перед домом жениха, — пишет К. Малай, — если он состоятельный, развеваются несколько флагов: 1) из сукна; 2) из рубахи или куска материи; 3) из платка и прочего. Эти подарки достаются тем удалцам, которые, прискакав на лошадях, первые схватят... их. Если хозяин бедный, то ему дают знать о свершившемся венчании... сына пешие охотники-бегуны, которые получают несколько копеек и по стакану вина»<sup>144</sup>.

Обычай устраивать на свадьбе состязания бегунов и скачки широко бытовал у турок, однако он не приурочивался к упомянутому этапу свадьбы<sup>145</sup>. Скачки устраивались на болгарской и молдавской свадьбе: у молдаван — по пути движения от жениха к невесте, у болгар — аналогично гагаузскому обычаю<sup>146</sup>.

Повсеместно в гагаузских селах бытовал обычай встречать свадебный поезд с калачом и вином. У дома жениха навстречу поезду выходили двое парней, повязанных свадебными полотенцами. Трижды обойдя повозку с молодоженами и посаженными родителями, парни угощали их вином и, трижды приподняв над головами молодых калач, ломали его на куски. При этом «каждый участник свадьбы, — как писал К. Малай, — за особое счастье считает схватить из него частицу»<sup>147</sup>. Калач разламывался на свадьбах многих соседних народов<sup>148</sup>.

Одной из важнейших черт обряда являлось его бытовое назначение. Хлеб, калач в первую очередь имели утилитарное значение как вкусная пища. Свадебный обрядовый хлеб являлся своего рода символом благополучия молодоженов. Угощение им

считалось как бы приобщением к счастью и благополучию молодых. Важно заметить, что в период разламывания и раздачи калачей высказывались пожелания счастья молодоженам. В качестве примера можно привести материалы из этнографии черногогорцев. У них во время разламывания свадебного калача старший сват невесты желал, «чтобы в новом доме ее родилась пшеница и кукуруза... чтобы расплодились овцы, как на небе звезды, чтобы сколько было в мире песку, столько было бы в ее доме жита, чтоб у нее было много сыновей, чтобы крыша ее дома не проваливалась»<sup>149</sup>. Таким образом, бытовая функция обряда была одной из основных. Не исключено, что в прошлом ему придавалось и магическое значение, однако в сознании крестьян оно не сохранилось. В начале XX в. обряд принял шуточно-игровую форму. Его исполнение вносило элементы веселья в свадебный обряд.

*Генчлери каршыламак*  
(встреча молодоженов родителями жениха)

Прием нового человека в семью — важное событие, которому сопутствовали различные обряды. В гагаузских селах они в целом были идентичными, хотя и встречались отдельные локальные варианты.

О приближении свадебной процессии к дому обычно извещал деверь выстрелом в воздух. У калитки в большинстве сел принято было с известной целью выливать перед молодожепами ведро воды. Разновидностями этого обычая являлись выставление перед процессией ведра воды, которое жених должен был опрокинуть ногой (села Дезгинжа, Новоселовка), или вручение его молодоженам, вносившим ведро во двор и опрокидывавшим его (с. Чишмякной)<sup>150</sup>.

У порога процессию встречали родители жениха с вином, калачом и медом. Молодожены становились на постланный у порога ковер или шкуру овцы, зарезанной накануне свадьбы. Последняя традиция бытовала в селах Етулия, Котловина, Джолтай, Конгаз, Дезгинжа, Бешгиоз<sup>151</sup>. Новобрачные держали в руках зажженные свечи, обвязанные лентой. Родители жениха под музыку (*туканжа*) трижды, пританцовывая (во время танца их обсыпали мукой, лица мазали сажой или грязью), обходили молодоженов с посаженными родителями и деверем и угощали их вином и медом, вкладывая каждому за ухо цветок. Первыми угощали саадыча и нашу, затем деверя и молодых. Впрочем, в конце XIX в. бытовала традиция, видимо, навеянная патриархальными взглядами, угощать сначала мужчин, затем женщин. В ответ невеста должна была угостить родителей медом.

В XIX в. принято было встречать молодых не с калачом, а с миской муки, на которой устанавливали три горящие свечи, стакан меда и кусок хлеба<sup>152</sup>. Так же встречали молодоженов



Встреча молодоженов

на свадьбе гагаузы Болгарии<sup>153</sup>. Вручение молодоженам калача, видимо, характерно было для свадеб в состоятельных семьях. В дальнейшем эта традиция утверждается повсеместно. В гагаузском с. Старые Трояны на калаче принято было устанавливать яблоки, соль, сахар<sup>154</sup>.

Обычай встречать молодоженов с хлебом-солью существовал у всех соседних народов<sup>155</sup>. Его происхождение и развитие связаны были с сельскохозяйственным бытом этих народов. Вручение калача, соли, яблок, угощение вином и медом символизировали наделение молодоженов частицей урожая, богатства, являлись своего рода пожеланием им счастья и благополучия.

Употребление меда характерно было для обрядов нескольких народов Балкано-Дунайского ареала. Среди греков, болгар, албанцев, турок распространен был обычай мазать порог двери медом. Выполняла это невеста, входя в дом жениха<sup>156</sup>. Отличительным элементом гагаузского обряда являлось угощение медом, означавшее пожелание молодоженам сладкой жизни. Украинцы угощали молодых калачом, намазанным медом<sup>157</sup>. Н. Ф. Сумцов, исследуя обряды, связанные с употреблением меда, относит их к греческой традиции<sup>158</sup>. Гагаузский обряд формировался, видимо, под влиянием как балканской, так и украинской традиции.

Употребление овчины в свадебных обрядах имеет аналогии у большинства соседних народов. Этнографы давали различное объяснение обычаю. Одни рассматривали его как пережиток



Молодожены с посаженными родителями

древнего жертвоприношения богам<sup>159</sup>, другие — как пожелание богатства и большого потомства молодоженам<sup>160</sup>, третьи — как магическое пожелание невесте мягкого характера и уступчивости<sup>161</sup> и т. д. На наш взгляд, религиозно-магическое значение, придаваемое овчине в обрядах, — позднее явление. Более древним было его практическое, бытовое назначение: люди в повседневном быту употребляли шкуры как подстилки, не придавая им религиозного значения. Они служили им для тепла и удобства. Со временем, с появлением религиозно-мифических воззрений, шкуры стали употребляться с магической целью пожелания богатства и большого потомства. В конце XIX — начале XX в. гагаузский обычай подстилать под ноги молодоженам шкуры теряет магическую окраску, сохраняясь как дань традиции. На смену приходит обычай подстилать половики, ковры как знак особого уважения.

Троекратный обход родителями молодоженов, употребление свеч, обсыпание мукой и обмазывание сажей были магическими приемами. Одни из них совершались с целью усилить действие обряда, другие как оберег от сглаза, «злых духов». Однако в представлении крестьян не сохранялся магический смысл обряда. Скорее он выполнялся неосознанно, а элементы обсыпания и обмазывания выступали в шуточно-игровой форме.

По окончании церемонии угощения родители приглашали молодоженов войти в дом, однако последние обычно отказыва-

лись, требуя от родителей и родственников даров. Отец жениха и его родичи объявляли состав даров (земля, скот, инвентарь и др.), а деверь топором «записывал» (делал зарубки) на стене или деревянной опоре крыши. Обычай назывался *адамак* (обещание). Он, видимо, связан с родовыми традициями материальной помощи молодой семье, подвергшимися влиянию частнособственнических взглядов.

После объявления даров молодоженов вводил в дом посаженный отец, оноевав свадебным полотенцем, дуаком невесты или лентой от свадебных свеч. В начале XX в. для этой цели стали употреблять ковры, отрезки материала, которые затем дарили молодоженам. В ряде гагаузских сел (Етулия, Чипмикиой, Казакия, Коггаз, Котловица, Табаки, Старые Трояны) молодоженов в дом вводили родители<sup>162</sup>.

Существовал обычай ударять жениха при входе в дом. У гагаузов Болгарии жениха в течение всей дороги от дома невесты оберегали, чтобы молодые парни не избили его<sup>163</sup>. Объяснить этот обычай трудно. Приемлемым можно считать мнение советского ученого Н. А. Кислякова, что различные препятствия, чинимые жениху и его друзьям во время увоза невесты, являются реликтовым явлением, связанным с переходом от матрилокального брака к патрилокальному<sup>164</sup>.

Когда молодожены входили в дом, их усаживали на сундук и вручали им детей разного пола, у которых живы родители. Детям дарили головные уборы. Аналогичные обряды практиковались на свадьбах многих народов<sup>165</sup>. В основе обычая лежали представления о возможности магического влияния на появление большого потомства у молодоженов.

По выполнении обряда молодых уединяли в отдельной комнате. Гостей приглашали за праздничный стол.

### *Конушка* (свадебное застолье)

Свадебные торжества, совершаемые в домах молодоженов в воскресенье, обозначались термином *дѣѣн* (свадьба). Кульминационной частью свадьбы являлось праздничное застолье. В гагаузских селах существовали различные названия свадебного застолья: *конушка* (пир), *дѣѣн софрасы* (свадебный стол), *маса маре* (большой стол). Последний термин получил распространение в соседних с молдавскими селами.

Хотя свадебные пиршества организовывались в домах обоих молодоженов, основными считались торжества в доме жениха. Они отличались богатством и большим количеством гостей. В доме жениха совершались наиболее важные заключительные обрядовые действия свадьбы: одаривание молодых и повязание гостей, кормление новобрачных, благословение со стороны посаженных родителей на брак и окончательный переход невесты в половозрастную группу замужних женщин.





Молодые с друзьями



На свадебное застолье гостей приглашал деверь, посаженного отца — изметчи с несколькими стариками со всеми почестями: с калачом, в сопровождении музыки. Самые почетные места за столом отводились посаженным родителям. В знак особого уважения к ним за их спиной располагали по подушке. По обе стороны от них садились родители молодоженов и самые почетные женатые гости из числа родственников. Для молодежи накрывали отдельный стол. Жениха и невесту уединяли в каком-нибудь помещении и изредка приглашали к столу по требованию саадыча. У гагаузов Болгарии принято было невесту располагать в углу комнаты, отгородив от посторонних глаз занавеской, перед которой зажигали две свечи<sup>166</sup>. Прятанье невесты и жениха на свадьбе этнографы относят к магическим действиям, имеющим целью оградить молодоженов от действия злых сил<sup>167</sup>.

Кормление новобрачных (*гелини конукламак*) занимало особое место в обрядах конушки. Совершали его женщины (*канис-кажылар*), специально снаряженные родителями невесты. С собой они приносили еду, ритуальный калач, различный хозяйственный инвентарь в подарок молодой семье и ключи от сундука невесты, в котором хранились подарки для гостей. В комнате молодоженов для них накрывали стол, на который поочередно клали еду от семьи жениха и невесты. В с. Конгаз в обряде кормления новобрачных наряду с женщинами участвовали двое мужчин, переодетых в женскую одежду<sup>168</sup>. За обрядовым столом женщины произносили последние наставления невесте, передавали ей указы матери.

Торжественным моментом свадебного вечера являлось повязание гостей. Совершали его деверь и мать жениха, которым невеста передавала подарки: рубашки, платки, полотенца. Если даров не хватало, их добавляла от себя мать жениха. Во время повязания совершался обряд *долужак*. Он заключался в том, что перед каждым из гостей, начиная с посаженных родителей, ставили поднос с вином, хлебом и солью. Каждый из угощающихся вином должен был высказать свои пожелания молодым, бросить на блюдо несколько рублей и сделать подарок. В тостах участники торжества желали молодым здоровья, счастья, большого потомства, богатства, послушания родителей и т. д.

За свадебным столом исполнялись различные песни (*түркүй*) и частушки (*маани*)<sup>169</sup>. Они отображали жизнь во всей ее сложности: с горестями и радостями, заботами и надеждами, раскрывали душевное состояние девушки-невесты, простившейся с родным домом. Устраивалась также игра в загадки. Загадывал их саадыч, а разгадывать должны были изметчи. Поручения саадыча и его загадки должны были выполняться и отгадываться тотчас. Юмористическая форма этой игры несомненна, она вызывала всеобщий смех и веселье.

На свадебном вечере практиковались также театрализованные сцены. Так, М. Чакир писал, что за свадебным столом происхо-



Драматизированная сцена на свадьбе

дят «игры ряженных, когда один из парней показывает посредством своего искусства, как танцует заяц, другой — как медведь. Какая-нибудь из актрис имитирует танец медведицы сама или с «медведем»...»<sup>170</sup> В с. Копчак, например, на свадебном вечере, по данным информаторов, одного из парней нарядили в гайдучка. Закрыв коню глаза платком, он подъехал верхом к свадебному столу и требовал от саадыча денег<sup>171</sup>. Известны были также переряживания в цыган. Ряженья, театрализованные игры приурочивались ко времени ухода молодоженов на брачное ложе и возвращения их к гостям.

Свадебные песни, частушки, увеселительные сцены сопровождались музыкой. Наряду с гагаузскими народными мелодиями исполнялись болгарские (*тукаджэ*), молдавские (*мульць ань трэзэскэ*), русские (марш), что свидетельствовало о влияниях соседних народов.

Одним из завершающих обрядов конушки являлось благословение молодоженов посаженными родителями. В большинстве сел обряд назывался *прошка*. Аналогичный обряд под названием *прощаване*, *прошка*, *отговяване* совершали болгары<sup>172</sup>. Существовали и другие названия обряда, отражающие один из его элементов: *сӧлетмӓк* (буквально — вынудить говорить), *туз-екмек* (хлеб-соль). Обряд заключался в том, что посаженный отец вручал молодоженам калач с курицей, хлебом и солью и трижды спрашивал, что находится на калаче. По обычаю молодым пола-



Проводы посаженного отца

галось лишь на третий раз ответить: «Хлеб-соль». Посажённый отец выражал пожелание, чтобы в доме молодых всегда были хлеб и соль и благословлял их на брак. Над молодоженами о косяк двери разбивали тарелку «на счастье». Битье посуды на свадьбе — магический обряд, имеющий целью повлиять на потомство молодых. В конце XIX — начале XX в. он теряет первоначальное значение и приобретает символический смысл.

Ритуальное употребление хлеба и соли характерно для свадебных обрядов всех соседних народов. Оно связано с многовековыми земледельческими традициями. Терминология обряда прошка, его место в ритуале свадьбы и функциональное значение указывают на сходство с болгарскими традициями и свидетельствуют о их влиянии.

По исполнении упомянутого обряда организовывались торжественные проводы посаженных родителей. Вблизи домов жениха и посаженных родителей разжигали костры, вокруг которых организовывались танцы, поджаривали вареную курицу, которой угощали саадыча. Разжигание костра, видимо, имело цель отогнать «злые силы» от саадыча (вид апотропеической магии по классификации С. А. Токарева)<sup>173</sup>. В отдельных селах (Дезгинжа, Чипмикиой, Казақлия, Етулия)<sup>174</sup> перед уходом со свадьбы на́ша или мать деверя снимали головной убор невесты, а ее венок символически передавали золовке (*кираца*). В подавляющем большинстве гагаузских сел ритуал снятия свадебного головного убора невесты совершался в один из дней первой недели после свадьбы.

Во времени проводов саадыча приурочивалась подготовка брачного ложа для молодых. Эта роль отводилась матери деверя

или одной из женщин-родственниц. Перед тем, как лечь в постель, молодые трижды раскланивались. Их закрывали на замок, около двери выставляли охрану — вооруженного пистолетом.

На свадебный стол подавался плов, символизирующий окончание праздничного застолья. После прощальной угощения гости расходились, а изметчи с музыкантами провожали посаженных родителей. На этом обряды свадебного застолья завершались.

\* \* \*

Изучение цикла обычаев и обрядов собственно свадьбы показало, что в XIX — начале XX в. в гагаузских селах существовал в целом единый свадебный ритуал, в который входили обряды, связанные с приготовлением к свадьбе, подготовкой молодоженов к браку, их прощанием с родным домом, благословением родителей на брак, выводом невесты из родного дома и приходом в дом жениха, праздничным застольем. Отдельные локальные отклонения обрядов незначительны. Они прежде всего касались последовательности исполнения обрядов (например, в одних селах невесту выводили из дома до венчания, в других — после него) или отдельных элементов (так, расхождения отмечались в обряде парижения невесты). Различия наблюдались также в длительности свадеб и количестве ее участников, обилии угощений, что обусловлено имущественным состоянием семей жениха и невесты. Региональные особенности имеются в структуре свадебного ритуала бессарабских и болгарских гагаузов (у гагаузов Бессарабии не зафиксирован обычай *хина гежеси*, что, видимо, связано с турецкими и греческими влияниями на них).

Сравнительный анализ свадебной обрядности данного цикла свидетельствует о сходстве большинства обрядов с традициями соседних народов, в особенности болгар и молдаван. Незначительный пласт обычаев и обрядов сходен с традициями тюркских народов (например, заплетать волосы невесте в 12 косичек, опоясывать ее специальным поясом, в приданое включать йастык).

Типичной чертой обрядности собственно свадьбы является ее насыщенность музыкой, песнями, танцами. Если ее начальный период отличался трагедийными тонами, то кульминационная часть носила развлекательно-игровой характер.

В состав ритуала свадьбы вошли как магические, так и христианские религиозные верования, символические, гражданско-бытовые обряды, составляющие основу свадебной обрядности.

Развитие капиталистических отношений способствовало значительному изменению свадебной обрядности, в частности, повлияло на сокращение ее ритуала, исчезновение или трансформацию отдельных обрядов. Многие ритуалы магического характера, утратив первоначальное значение, превращаются в развлекательные. Однако в целом свадьба продолжает сохранять традиционный характер.

### 3. ПОСЛЕСВАДЕБНЫЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ

Цикл послесвадебных обычаев и обрядов был посвящен окончательному вступлению молодоженов в разряд супругов, а новобрачной — в положение невестки, проверке ее хозяйственных навыков, закреплению новых родственных связей.

Начальный этап послесвадебной обрядности у гагаузов обозначался терминами *кырмызы ракы* (красная водка) или *таглы ракы* (сладкая водка). Он приходился на следующий после свадьбы день — понедельник. Поскольку отдельные обряды этого этапа являлись продолжением обрядов праздничного свадебного застолья (например, снятие убора невесты могло происходить непосредственно после брачной ночи, начатые на вечере театрализованные представления продолжались почти весь следующий день), разграничение свадебной и послесвадебной обрядности условно.

Завершающий этап гагаузских послесвадебных обычаев и обрядов обозначался терминами *свагулук* (родство) или *афталык* (неделя). *Афталык* включал в себя посещение родственными семьями друг друга. К послесвадебной обрядности можно причислить также обычай посещения молодоженами в течение месяца после свадьбы наиболее близких родственников семей со стороны жениха.

Вступление молодоженов в брак сопровождалось различными обрядами. О непорочности невесты оповещал деверь выстрелом в воздух. Во дворе собирались участники свадьбы, организовывались танцы. Присматривающая за невестой женщина выставляла рубаху невесты напоказ, чтобы засвидетельствовать гостям ее невинность. В начале XX в. этот унижительный для невесты обряд исчезает. Право освидетельствования непорочности невесты сохраняется только за женщиной-смотрительницей.

Наиболее унижительными были обряды, совершаемые при условии, если невеста оказалась опороченной. По свидетельству К. Малая, «плеть из рук шафера переходит к жениху-мужу и десноту, который тут же посредством разных пыток выведывает от неверной своей жены тайну прежней ее связи. В сем случае на другой день после свадьбы над молодою издеваются безобразнейшим образом... ее заставляют в зимнее время в одной лишь рубахе чистить скотный двор и выносить помет на улицу и прочее»<sup>175</sup>.

Если в бесчестии невесты был повинен жених, то обоих молодоженов запрягали в телегу и погоняли по улице кочергой<sup>176</sup>. Развитие товарно-денежных отношений определенным образом повлияло на трансформацию этого обычая. Бесчестие невесты стали прикрывать деньгами. В 20—30-е гг. XX в. обычай начинает восприниматься как позорящий молодоженов и постепенно исчезает.

Непорочность невесты вызывала бурную радость. В доме жениха организовывались торжества, сопровождавшиеся угощением,



танцами, театрализованными сценами. Гости в доме садились на лавки вокруг стен, а один из парней, изображающий всадника на лошади с привешанными сбоку искусственными ногами в сапогах, выезжал на середину комнаты, плясал, скакал, падал, чтобы вызвать смех у окружающих<sup>177</sup>. Аналогичное представление под названием «заячья игра» (*таушан ойнусу*) было зафиксировано К. Иречком в гагаузских селах Болгарии: один из пар-



Ряженые



ней надевал какой-нибудь кожух наыворот, туфли, связанные шнурками, перебрасывал через голову, изображая два больших уха, маскировал лицо и под звуки вольники скакал, как заяц<sup>178</sup>.

Во время хороводного танца, устраиваемого во дворе, невеста вручала каждому из участников свадьбы по букетику из мяты, перевитому мишурой и красной ниткой. Жених угощал гостей «сладкой» водкой, окрашенной в красный цвет. Поэтому, видимо, этот этап свадьбы назывался *таглы ракы* (сладкая водка) или *кырмызы ракы* (красная водка). Красной водкой угощались также посаженные и родители невесты. Выполнял это деверь с изметчи, которые обвязывали шапки красными лентами или опоясывались красными шерстяными кушаками. Процедура угощения была такой же, как и в доме жениха. Каждый из исполнивших ритуальную чарку передавал для молодых деньги или какой-нибудь подарок, который затем изметчи вручали молодоженам.

В честь непорочности невесты молодые участницы свадьбы переодевались в цыган. Конная группа, помазав лица сажеей, ездил по дворам односельчан, требуя подарков для молодоженов. Пешая группа, в основном женщины, сопровождающие невесту, с той же целью посещала родственников, неся впереди знамя (*басма тура*). Оно представляло собой шест, к концу которого привязывался красный мужской пояс, клочок шерсти и втыкалось яблоко. Невесту по этому случаю наряжали в красное платье, навесив на шею бусы из красного стручкового перца; мать деверя повязывали накрест полотенцем и красной лентой. Красный цвет в данном случае выступал в качестве символа непорочности невесты<sup>179</sup>.

Обычай угощать участников свадьбы «сладкой» водкой, наряжаться в красные тона, одаривать молодых, устраивать разнообразные игры, ряженья в честь непорочности невесты характерны для большинства соседних народов. В них было много общих черт, сложившихся в результате длительных исторических контактов и под влиянием сходных условий жизни.

Одним из завершающих послесвадебных обрядов являлось торжественное повязание невесты по-женски (*гелини бозмак, дуаа алмак*). Обряд исполняли посаженная мать, деверь или его мать. Приурочивался обряд к первому выходу невесты к колодезю. В один из дней недели приглашались посаженные родители. Во дворе организовывали хороводный танец. В центре круга устанавливали ведро с водой. Невеста выходила в красной вуали (*дуаак*) в окружении подруг, которые в башмак к ней насыпали рожь, в ведро бросали монеты, а затем туда же высыпали рожь из башмака невесты. Один из танцующих опрокидывал ведро вверх дном, и на него садился деверь. Невеста раздавала подарки участникам обряда. В заключение деверь двумя прутиками гризды снимал дуак с головы невесты и клал его на ведро. Ку-ма повязывала невесту по-женски, что символизировало переход ее в группу замужних женщин. Употребление в обряде зерен

рки, монет, воды, зеленых прутиков связано с магическими верованиями, которые впоследствии утратили значение и приобрели игровой характер.

Аналогичный обряд снятия убора невесты совершали добруджанские болгары<sup>180</sup>. Определенных различий между гагаузским и болгарским обрядами не замечено. В качестве локального варианта можно отметить, что в гагаузском с. Кончак дуак невесты снимали на пороге дома<sup>181</sup>.

После повязания по-женски невеста имела право выходить за пределы дома. Первый выход ее был связан с обрядом посещения источника. Сущность его состояла в том, что невеста в сопровождении сестры жениха и нескольких родственниц под музыку шла к колодезю, вытаскивала ведро воды и к колодезной стойке привязывала платок. С собой невеста брала узелок с изюмом, орехами, сладостями, а в туфли насыпала ячменные зерна и монеты. Собранные у колодца должны были побрызгать невесту водой, за что она, благодаря их, разбрасывала вокруг гостиницы, а зерна ячменя и монеты высыпала у колодца. Разбрасывание зерен и обливание водой — магические обряды, имевшие цель повлиять на появление большого потомства у невесты и на ее благополучие.

Обряд первого выхода невесты к колодезю встречался у многих народов изучаемого ареала. По структуре и функции гагаузский обряд сходен с болгарским.

К числу послесвадебных относился и обряд проверки хозяйственных способностей невесты: публичное подметание двора, мазка земляного пола, изготовление лепешек и т. д., т. е. умения делать все, что требовалось от замужней женщины.

Завершающий этап послесвадебной обрядности включал в себя посещение молодоженами родителей невесты (*улк афталык*) и родственников жениха в первую неделю после свадьбы. Молодоженов сопровождали родители жениха с родственниками. У входа в отцовский дом невеста с женихом «упрямились» до тех пор, пока им пообещают подарки. Подарками могли быть хозяйственный инвентарь, скот, птица, участок земли и т. д. в зависимости от имущественного положения родителей. Сделав подарок, родители невесты вводили молодых в дом, накинув им на плечи полотенце. Для гостей организовывался стол.

На следующей неделе (*икинжи афталык*) родители жениха приглашали невестиных родителей и близких родственников к себе. Здесь также молодым вручались подарки. Эти обычаи способствовали укреплению родственных связей между семьями жениха и невесты.

В течение третьей недели (*үчүнчү афталык*) молодожены навещали родственников жениха. В прошлом был распространен визитный обычай, по которому невеста должна была мыть ноги родственникам, за что ей и жениху, поливающему воду, да-

вались деньги. В начале XX в. обычай исчезает, как унижительный и оскорбительный для достоинства молодых.

Согласно народным воззрениям, невесте до 40 дней полагалось мыть голову в материнском доме, что, видимо, является отголоском обычая избегания.

Итак, цикл послесвадебных обычаев и обрядов был посвящен вступлению молодоженов в разряд супругов и укреплению брачно-родственных связей. Хотя в целом он носил гражданский характер, отдельные обряды, призванные обеспечить благополучие молодоженов, имели магический смысл. В конце XIX — начале XX в. магическое значение обрядов стало утрачиваться, они приобретают развлекательный характер. Из послесвадебной обрядности исчезли унижительные для молодоженов обряды публичного показа рубашки новобрачной, мытья ног родителям и родственникам.

В гагаузских традициях послесвадебных торжеств наблюдались общие с соседними народами черты, особенно с болгарским, украинским, молдавским, что свидетельствовало об этнокультурных контактах с ними.

\* \* \*

Исследование народной свадебной обрядности позволило сделать следующие выводы. В XIX — начале XX в. в гагаузских селах Бессарабии существовал единый свадебный ритуал, традиционный в своей основе. Его структура могла меняться в зависимости от социально-экономических и других факторов. Так, при насильственном или фиктивном похищении невесты, при браке в форме добровольного ухода невесты к жениху или при мачестве свадебный ритуал упрощался. Из него выпадал ряд обрядовых циклов.

Наряду с этим отмечались локальные варианты свадьбы, казавшиеся в основном последовательности отдельных обрядовых действий, их терминологии. Но различия не имели регионального характера и поэтому не могут быть выделены в качестве отдельных типов.

Анализ гагаузской традиционной свадьбы показал, что в ее основе лежит социально-бытовая безрелигиозная обрядность. Большинство обычаев и обрядовых действий выполняло в свадебном ритуале экономическую или правовую функции (вопросы о браке согласовывались в семье, в кругу родственников, между родами и семьями молодых, благословением родителей и родственников брак получал семейное и общественное признание, многочисленные обрядовые дары, выкупы, угощения и т. д. являлись формой экономических расчетов между семьями новобрачных и их родами).

Религиозно-магическая обрядность включала в себя главным образом элементы любовной магии контактного, парциального или имитативного типа (например, угощение жениха яблоком из

купили невесты), апотропеической магии (например, перешагивание через кочергу при выводе невесты из дома, танец вокруг костра в первый день после свадьбы), магии плодородия (осыпание молодых зерном и изюмом, выливание под ноги воды, употребление овечьей шкуры в качестве подстилки, сажание на колени молодоженов детей и т. д.). Большинство магических обрядов приурочивалось к моменту вывода невесты из родного дома и переезда в дом жениха. Отдельные архаичные обряды были связаны с культом домашнего очага (например, обряд перемешивания золы в период сватовства). Христианская обрядность представлена в форме венчания.

Некоторые религиозно-магические обряды, утратив первоначальную функцию, могли выступать в символическом значении (например, стрельба во время движения свадебного поезда в изучаемый период воспринимается не как прием апотропеической магии, а как выражение ликования). К обрядовым символам относились также изменения в причёске невесты, форме головного убора. Отдельные из них являлись этическими символами, призванными демонстрировать подчинение старшим (например, целование молодыми рук), жены мужу (обычай, согласно которому невеста угощала жениха стоя), женщин мужчинам (например, обычай, по которому женщины должны идти только вслед за мужчинами, уступать им дорогу и т. д.). Последние символы порождены патриархальными отношениями. Их сохранность зависит от степени живучести патриархальных пережитков в семье и обществе.

Различные обычаи и обряды социального характера регламентировали роль свадебных чинов (посажённых родителей, деверя, дружков и т. д.). Особые обряды были связаны со свадебным столом, с обрядовой пищей. Специальные обряды развлекательно-игрового характера сопровождали свадьбу от начала до конца (обрядовые мелодии, танцы, ряжения и т. д.). Большинство их приурочивалось ко времени заключения брака. Обычаи и обряды нередко выполняли несколько функций, что связано с их переосмыслением (например, обряды разламывания калача, употребления овечьей шкуры в качестве подстилки и др.). Многие из них превращались в развлекательно-игровые.

Развитие капитализма, рост дифференциации крестьянства отразились на свадебных традициях. Увеличилась роль экономических факторов в вопросах о браке, изменился свадебный ритуал. Бедные крестьяне стремились упростить его (соединить ряд обрядовых действий, уменьшить количество приглашённых на свадьбу), поскольку выполнение его было связано с огромными затратами. В богатых семьях наблюдалась обратная тенденция. Следует отметить, что количество даров и состав приданого на свадьбе, обилие угощений и т. д. также зависели от социального и имущественного положения семьи.

Новые условия способствовали ломке патриархальных пережитков, укреплению демократических начал в семье, увеличению самостоятельности молодежи в брачном выборе. Капитализм содействовал дальнейшему развитию интернациональных черт в народной свадебной обрядности, формировавшихся под влиянием соседних народов.

Эволюционируя, народная свадьба сохраняла в себе наиболее эмоциональные действия, эстетические моменты, обряды социально-бытового характера, веселые, развлекательно-шуточные сцены. Их творческое использование будет способствовать обогащению и дальнейшему развитию современного свадебного ритуала, воспитательное значение которого неоспоримо. В работе по созданию новой обрядности, опирающейся на местные традиции, необходимо критическое отношение к традиционному наследию. Наиболее красочные обряды, не связанные с религией и пережитками прошлого, должны найти достойное место в новом ритуале. Из традиционной обрядности заслуживают внимания красочные каравайные обряды. Обряд встречи молодоженов с калачом и медом связан с бытом народа и близок каждому. Хлеб стал символом пожелания молодоженам счастья и благополучия. Аналогичное значение приобрело осыпание молодых житом. Коллективная выпечка обрядового хлеба, ритуальное разламывание калача, освобожденные от религиозно-магического палата, придадут свадьбе увеселительный, красочный характер. Подобную роль на сельской свадьбе мог бы играть обряд фендä, когда подружки невесты плетут вешки на память для наиболее почетных гостей, помогают семье в подготовке к свадьбе, исполняют песни. Репертуар песен и мелодии нуждаются в обновлении как по форме, так и по содержанию. Однако сама традиция сопровождать музыкой и песнями наиболее важные моменты народной свадьбы прекрасна. Народные танцы, удачные современные театрализованные представления, лучшие традиции «вечера загадок», состязание детей с целью оповестить о приближении свадебной процессии и другие красочные народные обряды, будучи осмысленными с точки зрения требований к новой обрядности, могли бы найти достойное место в современном свадебном ритуале.

### ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНЫЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ

Комплекс обычаев, обрядов и верований, связанных со смертью, похоронами и поминками, представляет собой наиболее консервативную и исторически устойчивую область духовной культуры народа. В ней отражены наиболее древние поверья и традиции. Их изучение позволяет проследить историю развития традиционного быта и культуры народа, выяснить исторические этнокультурные связи с соседними народами. Материалы по данной теме представляют интерес также для изучения мировоззрения и эволюции древних религиозных верований.

Погребальный обряд гагаузов в XIX — начале XX в. носил в основном традиционный характер. Отдельные различия, наблюдавшиеся в погребальном реквизите, его терминологии и т. д., не выделяются в четкие географические границы. Погребальный обряд включал в себя действия, обычаи, обряды и запреты, которые последовательно совершались с момента смерти человека до его погребения и поминок. Наряду с действиями бытового характера в нем сохранились рудименты культа предков, анимистических и магических верований, представлений о загробной жизни и т. д.

#### 1. ОБЫЧАИ, ОБРЯДЫ И ВЕРОВАНИЯ, СВЯЗАННЫЕ СО СМЕРТЬЮ И ПОХОРОНАМИ

Как и многие другие народы, гагаузы смерть человека объясняли следствием определенной внешней насильственной причины. Чаще всего ее представляли в виде существа *жан алыжы*<sup>1</sup>, наступающего правой ногой на человека и отбирающего у него душу.

В народе существовало много примет, предсказывавших смерть человека: крик совы на крыше дома, вой собаки, скрип сундука и т. д.<sup>2</sup> Будучи основанными на иллюзорных представлениях о взаимосвязи и чередовании друг с другом случайных явлений, подобные приметы приносили большой вред людям, вселяя в них страх и веру в фатальную неизбежность смерти.

Крестьяне различали смерть по старости, болезни или по случайности. Если первый вид смерти считался нормальным, то



остальные рассматривались как наказание со стороны бога<sup>3</sup>. Особенно недоброжелательно в народе относились к самоубийцам и утопленникам. Считалось, что они после смерти могут превратиться в вампиров (*хобур*). Способность превращаться в вампиров приписывали также «колдунам», покойникам, через которых перескочила кошка, умершим грудным детям. Гробы таких покойников обвивали колючим кустарником, выносили через окно и хоронили за пределами кладбища<sup>4</sup>. У гагаузов Болгарии было принято «опасным» покойникам всаживать пож в бок и колоть чудодейственным шипом, чтобы они не смогли встать из гроба<sup>5</sup>.

Вампир в верованиях гагаузов предстает как кровожадный мертвец, выходящий из могилы, питающий злобу к живым, стремящийся увлечь их за собой и высасывающий кровь из людей<sup>6</sup>. С ним связывали различные стихийные бедствия, эпидемии и другие несчастья. С целью убедиться во вредоносных свойствах хобура, его могилу вскрывали (обычно в годы больших несчастий: неурожая, голодовки и т. д.). Если тело мертвеца оказывалось негнившим, или замечали на нем пятна крови, то считали его вампиром. Чтобы обезопасить живых от назойливого «кровопийцы», после вскрытия могилы его сердце вынимали и обливали горячей водой или всаживали в грудь три кола и заново хоронили<sup>7</sup>. Известны были также случаи сжигания подозреваемых мертвецов на перекрестках дорог<sup>8</sup>.

Верования в превращение «опасных» мертвецов в кровожадных вампиров в XIX — начале XX в. еще широко были распространены. Под различными названиями они бытовали почти у всех народов Юго-Восточной Европы.

Наибольшие сходства наблюдаются при сравнении гагаузских верований с болгарскими. Аналогии имеются как в представлениях о вредоносных действиях вампира, так и в способах, применяемых для борьбы с ним<sup>9</sup>.

В этнографической литературе выдвигались различные предположения относительно этимологии слова *вампир* и истоков верований в «живых мертвецов»<sup>10</sup>. Известный английский ученый Э. Тейлор причислял верования о вампирах к анимизму<sup>11</sup>. Советский ученый Ю. И. Семенов доказал, что представление о вампирах является более архаичным, чем вера в души умерших, стремящихся увести с собой души живых<sup>12</sup>. Оно занимает промежуточное положение между фетишистскими и анимистическими верованиями. Вампир в данном случае — реальный материальный объект и в то же время сверхъестественное существо.

В основе представления о «живом» мертвце лежал безрелигиозный взгляд древнейшего человека об опасности, исходящей непосредственно от трупа. В ходе практической деятельности первобытные люди заметили, что разлагающийся труп умершего (особенно в результате заразного заболевания) грозит большой опасностью. Чтобы избежать ее, люди стали погребать покойни-

ков, но это не всегда помогало: инфекция продолжала распространяться. Чувствуя недостаточность предпринятых мер, люди начали прибегать к различным магическим приемам (связыванию покойников, притаптыванию их могилы и т. д.).

Постепенно распространяется представление о магической опасности, исходящей от трупа, который осознается как вредоносный фетиш. Повторяющиеся из поколения в поколение гигиенические и магические действия в конце концов неизбежно были осмыслены как меры, имеющие своей целью помешать мертвецу выйти из могилы. Так возникло представление о «живом» мертвеце, вредящем людям<sup>13</sup>. Это представление вначале не было демоническим, анимистическим, ибо выходец из могилы мыслился как сам труп, но оно не было и фетишистским, ибо трупу приписывалось не просто магическое свойство приносить вред людям, но и несвойственная ему сверхъестественная форма существования.

Различные поверья бытовали относительно умерших от заразных болезней. Гроб такого умершего обвивали колючим шиповником<sup>14</sup> или сжигали вместе с покойником<sup>15</sup>.

В народе была распространена христианская вера в легкую и трудную смерть. Трудная смерть расценивалась как расплата за грехи, легкая означала, что умерший вел праведную жизнь.

Со смертью человека в доме открывали двери, чтобы душа (*жан*) могла улететь. Душа представлялась гагаузам чаще всего в форме нематериальной субстанции: в виде воздуха, огня. В народе верили, что с рождением человека на небе звездой становится больше, с его смертью — меньше. Смерть человека выражалась словами *сууду*, *блди* (остыл, умер). Наряду с данными представлениями сохранились более архаичные понятия о душе как материальном двойнике человека, выступающем иногда в зооморфном виде. К реликтам этих верований можно отнести гагаузский обычай оставлять на надгробных плитах еду для «птиц», под которыми подразумевались души умерших<sup>16</sup>. В связи с представлением о душе как о некоторой материальной субстанции, обладающей вполне реальными человеческими свойствами, можно рассматривать также гагаузский обычай вешать над дверьми дома полотенце и ставить на окно стакан с водой, чтобы душа умершего могла умыться и утереться<sup>17</sup>: В основе аналогичных обычаев этнографы видят веру в очистительное свойство воды<sup>18</sup>.

Существовало также поверье, что души умерших могут являться в дом и есть выставленную для них пищу. Поэтому было принято устанавливать на девять дней свечу, стакан воды и кусок хлеба на том месте, где умер человек<sup>19</sup>, чтобы умиротворить его душу.

Распространено было верование в способность душ умерших вредить живым, покуда труп близок. С исчезновением последнего пропадал страх и перед душой. Бытовало представление,

что душа в течение 40 дней после смерти человека парит над его могилой, иногда она является в дом и при этом может отнять чью-либо душу<sup>20</sup>. Существовали различные запреты с целью воспрепятствовать злым намерениям души. Например, при прохождении похоронной процессии закрывали двери и окна домов, чтобы душа не влетела<sup>21</sup>. В качестве оберегов от нее на похоронах служили некоторые виды растений, железные предметы, горящие свечи, ладан и т. д. Так, принесли воду из колодца в дом, где есть покойник, в ведра клали по ветке мяты<sup>22</sup>, чтобы в них «не завелось зло», на место, где ставили гроб и одевали умершего, клали железный предмет. Рядом с покойником курился ладан и горели свечи<sup>23</sup>.

Таким образом, в представлениях гагаузов о душе отражены сложные воззрения о материальных формах ее существования в течение 40 дней после смерти человека, о способности душ умерших вредить живым и влиять на благополучие семьи. Последним, видимо, обусловлено употребление зерна или муки на похоронах. По сей день в гагаузских селах принято выставлять в комнате, где лежал покойник, сосуд с мукой или зерном, в которые каждый пришедший на похороны втыкает зажженную свечу. Этот обычай был весьма распространен среди болгар Добруджи<sup>24</sup>. Зерна или муку из сосуда после освящения в церкви болгары в течение года использовали для выпечки хлеба или подсыпали в корм животным. Считалось, что это влияет на плодородие скота.

Некоторое распространение в прошлом у гагаузов имели представления о нечистоте покойника независимо от его пола, возраста, социального положения. Эти представления определяли целую серию ритуальных действий, сохранившихся в реликтовой форме вплоть до начала XX в. В параде строго регламентировалась необходимость очищения не только самого покойника, но также людей и предметов, находившихся с ним в контакте.

Одной из мер очистительного характера являлось омовение водой тела умершего. Производилось оно в укромном месте двора или в нежилом помещении на двери, снятой с петель, либо на доске, которую располагали на корыте (*текиӧ*). Отдельные информаторы сообщают, что в прошлом для этой цели использовалось специальное корыто, выдолбленное из дерева<sup>25</sup>. Таких корыт на село приходилось всего несколько, потому крестьяне при необходимости одалживали их друг у друга.

Воду для омовения покойника обычно немного подогревали. В нее опускали ветки мяты, употребляемой с антропоморфической целью во многих народных обрядах, и куски от камышиной мерки роста покойника. Детей обоего пола и женщин обычно обмывали старухи, мужчины — старики.

Обычай омовения тела умершего водой встречался у многих народов. Не исключено, что он связан также с представле-

нием о существовании потустороннего мира, являющегося копией земного, в который умерший должен входить чистым, в опрятной одежде и т. д. По свидетельству А. Манова, гагаузы обмывали своих покойников вином<sup>26</sup>. У бессарабских гагаузов сохранился реликт этого обычая: обмывать вином кости умерших, найденные во время откапывания могилы<sup>27</sup>. Данный обычай интересует нас не с точки зрения изучения связи обрядности с хозяйственным бытом народа, а как этнографическое свидетельство использования в похоронной обрядности гагаузов для омовения покойника жидкости, обладающей большими дезинфицирующими свойствами, нежели вода.

По окончании очистительной процедуры строгим запретам подвергались как место омовения, так и предметы, используемые для этой цели: корыто и дверь опрокидывали здесь же и в течение девяти дней не подходили к ним, воду сливали в стороне, где никто не ходил, кружку или горшок для слива воды, мыло, расческу и содержимое корыта (ветки мяты, куски камыша) зарывали в землю или помещали в гроб вместе с покойником<sup>28</sup>.

Вредоносное влияние приписывалось всем предметам, находившимся в контакте с покойником. Среди людей старшего поколения бытует немало рассказов о болезнях или несчастьях, которым могут подвергнуться нарушители установленных запретов. В с. Конгаз, например, рассказывали, что у того, кто наступит на место слива воды, в которой обмывали покойника, будут болеть ноги<sup>29</sup>. Предметы, употребляемые при омовении покойника, считались источниками заразы и подвергались очищению. До выноса покойника из дому всю кухонную посуду обычно опрокидывали, чтобы в нее не попало что-либо вредящее живым, одежду, в которой умер человек, клали под корыто, где обмывали покойника. На третий или четвертый день после смерти человека посуду в доме тщательно чистили песком. Использованные вещи покойного стирали.

Однако не все предметы, находившиеся в контакте с умершим, могли подвергнуться очищению. В таком случае их обычно зарывали в могилу вместе с покойником (палки, используемые для несения гроба, цветы, не поместившиеся в гроб, тряпки, которыми вытирали лицо покойника и отгоняли от него мух)<sup>30</sup>.

Комплекс ритуальных действий, связанных с нечистойой покойника, этим не ограничивался. Очищению с помощью воды и огня подвергался любой человек, участвовавший в похоронах. По традиции после похорон в доме умершего организовывался поминальный стол. Каждый, кто приходил на поминки, обязан был вымыть руки у ворот и вытереть полотенцем. В ряде гагаузских сел существовал обычай по возвращении с кладбища стирать носовые платки, которые развешивали во дворе и, уходя, забирали. Добавим, что подаренные полотенца участники похорон в дом не вносили, оставляя их в течение суток привязанными к воротам<sup>31</sup>. Объяснения данному обычаю информаторы не дают.

В некоторых селах существовал также запрет въезжать во двор на лошадях, которыми отвозили покойника на кладбище.

Сравнительное изучение представлений о «нечистоте» покойника позволяет выявить общие черты, свойственные народам Балкано-Дунайского ареала. Например, обмывание вином покойника или его останков практиковали также греки, болгары, румыны<sup>32</sup>. Обычай ритуального обмывания рук по возвращении с кладбища на поминальный обед был распространен у болгар, греков, молдаван и других соседних народов<sup>33</sup>.

В связи с представлениями о «нечистоте» покойника можно также рассматривать существовавший в прошлом у болгар и гагаузов обычай, приходя с кладбища, перешагивать через огонь, прежде чем переступить порог дома<sup>34</sup>. У хорват существовал аналогичный обычай: вернувшись с похорон, они очищались, держа руки над огнем<sup>35</sup>. Использование огня в ритуальной практике с очистительной целью характерно для многих народов<sup>36</sup>.

Наиболее ярко очистительные обычаи выражены в похоронном обрядовом комплексе различных тюркских народов<sup>37</sup>. Как доказал Г. П. Снесарев, в основе представлений узбеков и других тюркских народов о сакральной нечистоте мертвого лежат древнеиранские традиции, формировавшиеся под влиянием зороастрийской религии. Известно, что иранцы оказали также воздействие на некоторые представления греков<sup>38</sup>, протоболгар<sup>39</sup>, турок<sup>40</sup> и других народов Балкано-Дунайского ареала. Не исключено, что гагаузские воззрения о «нечистоте» покойника формировались под определенным влиянием иранского мира.

Исследования лингвиста В. Сычевой показывают, что в гагаузском языке выделяется пласт персидских заимствований, тематическое содержание которых широко и разнообразно<sup>41</sup>. Большая часть заимствований связана с земледелием и оседлым бытом, она охватывает и область духовной жизни и культуры гагаузов.

В похоронном обряде гагаузов наряду с гигиеническими распространены были магические обряды, обусловленные представлениями о «нечистоте» покойника. К примеру, магическую силу приписывали путам (*öläjüjü köstää*), которыми связывали ноги покойнику. Гагаузы считали, что можно разъединить молодую любящую пару, если в доме одного из них бросить такие путы<sup>42</sup>. Магическое значение придавалось и мерке из камыша или нитке (*öläjüjü ölcüsey*), которыми измеряли рост покойника для сколачивания гроба и оповещения родственников о смерти сородича. В народе верили, что гонец с траурной вестью не доскачет дальше общинной межи, если не возьмет с собой мерку с покойника и пушинку<sup>43</sup>. Этим предметам приписывалось положительное магическое воздействие.

Гагаузские обычаи и обряды, связанные с представлениями о «нечистоте» покойника, в XIX — начале XX в. претерпели существенные изменения. Во-первых, отдельные обычаи исчезли.

Как отмечал Л. С. Берг, обычай перешагивать после похорон через огонь бессарабские болгары и гагаузы в начале XX в. уже не соблюдали<sup>44</sup>. То же можно сказать об обычае варненских гагаузов омывать покойника вином. Ни в литературе, ни в рассказах информаторов мы уже не встречаем упоминаний об этом. Во-вторых, ряду обычаев со временем перестают придавать прежнее значение. Ранее обязательные запреты очистительного характера начинают забываться. Все эти изменения были обусловлены общим процессом социально-экономического и культурного развития народа.

Обычай и обряды, связанные со смертью человека и похоронами, не ограничивались перечисленными. После очищения водой или вином гагаузы одевали покойника во все новое. Прежде всего надевали на него белый саван (*ölmüjk bez*) с вырезом для головы, затем остальную одежду. Женщинам обычно заплетали волосы в две косы и укладывали по плечам.

Особо наряжали умерших незамужних девушек и неженатых парней. Парней одевали в парадные костюмы и к шапкам прикрепляли гарусные кисточки (*kitki*), полученные ими при жизни от возлюбленных. Так же, как на свадьбе, на похоронах холостых парней назначались деверь и изметчи, их повязывали рубашками и полотенцами<sup>45</sup>. Незамужнюю девушку наряжали, как невесту, к груди прикрепляли цветок. По свадебной традиции назначалась зылва, которую одаривали платком<sup>46</sup>.

В связи со смертью парня или девушки выпекался большой свадебный калач. На кладбище умерших холостыми и незамужними несли друзья или подруги. Похоронную процессию сопровождала свирель (*кавал*). В народе было распространено представление, что смерть молодого парня или девушки — это их свадьба. Отдельные элементы упомянутого обряда дошли до наших дней.

Общими чертами обычая для изучаемого ареала являются наряжение умерших неженатыми и незамужними, как под венец, избирание по свадебной традиции дружков и подружек и повязание их, представления об обязательном венчании таких умерших<sup>47</sup>. Обычай посмертного венчания девушек и неженатых парней давно привлекал внимание этнографов. Относительно свадебного мотива в похоронах и его распространения у народов Балкано-Дунайского ареала высказывались различные суждения. Английский фольклорист Лавсон, например, существование обычая смерть-свадьба у балканских народов связывал с греческим влиянием. Однако данный обычай был распространен не только среди балканских народов. Румынский фольклорист И. Мушля доказал повсеместное бытование этой традиции, хотя ошибочно при прохождении ее объяснял сближением в народном сознании обычаев похорон и свадьбы<sup>48</sup>. На международный характер данного обычая указывал также русский этнограф Е. Г. Кагаров<sup>49</sup>.



Обычай обязательного венчания умерших парней и девушек возник на основе древних представлений о безусловной необходимости брака как в земной, так и в загробной жизни.

Одев покойника, гагаузы клали его на глиняную лавку (*долма*) ногами к востоку. Если гроб уже был готов, покойника укладывали в нем. Гробы (*сандык, табут, кошчук*) делались из сосновых досок кем-нибудь из близких, знающих столярное дело. Дно гроба сбивали из планок, на которые укладывали слой камыша и мерку с умершего. В прошлом по бокам гроба делали одно-три окошечка (*пенчеря*). Обычай объясняется древним верованием в бессмертие души и существование загробного мира, подобного земному.

Перед тем, как опустить покойника в гроб, на дно его стелили ковер (*пала*) и клали подушку из мяты (*феслен*). У ног покойника устанавливали тарелочку со свечой в рост покойника (*бой муму*), уложенной спиралью. Свечу вкладывали также в руку умершего. В гроб непременно клали монету, гребень, мыло, иголку с ниткой, какое-нибудь орудие труда умершего, кусок пресного хлеба (*жан питасы*), смоченного в вине. Молодым в гроб клали также яблоки и бублики.

Обычай снабжать умершего всем необходимым обусловлен иллюзорным представлением о загробном мире, в котором пребывают души умерших. Причем загробная жизнь представлялась не только отображением жизни земной, но и ее продолжением. Аналогичные обычаи снабжать покойника предметами быта существовали у многих народов<sup>50</sup>. Обычай захоронения с деньгами отдельные ученые связывали с греческим влиянием. Согласно верованиям греков, настоящий мир отделен от загробного морем или рекой, через которые души умерших переправляются перевозчиком Хароном на лодке за определенную плату<sup>51</sup>.

В гагаузских сказаниях встречается немало сюжетов, распространившихся под влиянием греков<sup>52</sup>, однако сведений о перевозчике Хароне в них не сохранилось. Упомянутый народный обычай, по всей вероятности, связан с древним верованием о снабжении умершего всем необходимым. С изменением условий жизни обычай трансформировался: умершего стали снабжать деньгами.

Со временем в народных верованиях появились напластования, навеянные христианской религией. Так, среди гагаузов распространилось представление, что монета необходима умершему, чтобы уплатить своеобразную дань (*вама*) и устранить преграды, которые могут встретиться в загробном мире. Вама (вамэ) — термин молдавский, означающий таможду, таможенный сбор<sup>53</sup>. Следовательно, представление о вамах могло возникнуть у гагаузов под влиянием молдаван.

Верованием в загробный мир обусловлен гагаузский обычай устанавливать у изголовья умершего маленькое фруктовое деревцо (*дал*), вырытое с корнем, или ветку, на которые вешали буб-



Оформленная ветка фруктового дерева на похоронах

лики, конфеты, яблоки, полотенец, зажженные свечи, комплект поной одежды покойника<sup>54</sup>. Деревцо обычно наряжали на похоронах умерших молодыми. Согласно народному воззрению все то, что вешается на деревцо и дарится участникам похорон, непременно предстанет перед умершим в загробном мире.

Обычай наряжать деревцо встречался в прошлом у многих народов. Например, болгары у гроба молодых чаще всего вместо креста оформляли деревцо (*оруглицу*)<sup>55</sup>, молдаване наряжали *пом*<sup>56</sup> — ветку фруктового дерева.

Пока покойник в доме, у его гроба организовывалось почное бдение. Оставлять покойника без присмотра воспрещалось. Особенно строго это соблюдалось в почное время.

В день похорон выкапывалась могила. Для этой цели обычно выбирали трех-шестерых мужчин (в зависимости от прочности грунта и погодных условий) и одну женщину, которая окуривала место для могилы и кормила могильщиков. Могилы (*мезар*) гагаузы делали, как правило, прямоугольной формы. Глубина их достигала около двух метров. Иногда сбоку могилы устраивали подкопы (*лаам, мина*), чтобы на гроб не давила земля. Чаще всего такие могилы устраивали для супругов. По народному воззрению, это делалось для того, чтобы супруги «на том свете были вместе».

Наряду с перечисленными типами могил встречались захоронения в склепах из известкового камня, рассчитанных на семью. Для каждого члена семьи предназначалась ниша. Склепы сооружали в основном наиболее состоятельные крестьяне.

Видимо, с верованием в «нечистоту покойника» был связан бытовавший в прошлом обычай хоронить умерших в день смер-

ти. Об этом упоминали многие авторы<sup>57</sup>. Гагаузская народная поговорка «Умерший сегодня — хоронится сегодня, умерший завтра — хоронится завтра»<sup>58</sup> отражает бытующие в народе взгляды. В конце XIX — начале XX в. под влиянием христианской церкви распространился обычай хоронить умерших на третий день после их смерти.

Выносили покойника из дому ногами вперед. Во дворе гроб устанавливали на специальных носилках или табуретах. Под гробом или у изголовья покойника располагали все то, что предполагалось подарить в память об умершем: постельные принадлежности, половики, ковры, ведро с вином или водой, кувшин. Кроме того, под гроб стелили полотенце и клали калач (*йол беги, көпрү беги*). Распространен был также обычай вокруг гроба обвести овцу или обнести курицу, которых дарили родственникам, либо одному из бедняков в память об умершем. Количество даров на похоронах зависело от имущественного положения крестьянской семьи.

Перед выносом гроба со двора родственники умершего, обычно женщины, причитали над ним. В каждом селе были известны имена нескольких женщин, хорошо причитающих. В причитаниях выражались скорбь и переживания в связи с утратой близкого человека, давалась характеристика умершему, освещалась его роль в семье, обществе, вспоминалось много картин из его жизни. Наряду с выражением общечеловеческого горя и печали в заплачках сохранялись представления о том, что похороны являются своего рода снаряжением умершего в загробный мир — вместительнице душ всех умерших, поэтому покойника обычно просили что-либо передать умершим родственникам.

Характерные черты гагаузских народных заплачек — поэтичность употребляемых в них метафор и сравнений, выразительность языка, эмоциональный тон причитаний с вопросами и восклицаниями, обращенными к умершему, родным и близким. По характеру гагаузские причитания теснее всего примыкают к погребальным песням болгар, молдаван, греков и других балканских народов.

Оплакивание умершего производилось несколько раз: сразу после смерти, перед выносом гроба из дома и со двора, перед опусканием его в могилу. Частое оплакивание не одобрялось. В народе считали, что плач по покойнику вызывает беспокойство его души.

Погребали умершего обычно в первой или во второй половине дня. В полдень и после захода солнца хоронить не рекомендовалось.

Во время движения похоронной процессии впереди несли подсвечник со свечами (*шамдал*), фонарь, который ранее стоял у изголовья покойника, крест и хоругвь. Рядом с гробом — ритуальное фруктовое дерево, или ветку<sup>59</sup>. Употребление церковных принадлежностей на похоронах имеет соответствующее объясне-

ние. Неясно происхождение обычая освещать дорогу покойнику с помощью фонаря. В нем могли отразиться различные представления. С одной стороны, поскольку смерть и загробная жизнь представлялись древним людям как наступление мрака<sup>60</sup>, огонь, а также свечи и фонарь, по их воззрениям, должны были осветить дорогу умершим в потустороннем мире. С другой стороны, употребление фонаря в похоронной процессии могло иметь и очистительную функцию. Напомним, что у средневековых татар очищению огнем на похоронах подвергалось все, что вступало в контакт с покойником: люди, утварь, одежда<sup>61</sup>. Древние иранцы при покойнике в доме разводили во дворе костер с очистительной целью<sup>62</sup>.

Интересный обычай совершался на остановках похоронной процессии: перед выходом со двора, на перекрестках, около мостов, у входа на кладбище. Как только гроб опускали на табулеты, впереди него стелили холсты (без) или полотенца, на которые клали калач со свечой. Подняв гроб, проносили его над упомянутыми предметами и затем кому-либо дарили их. В ряде сел один холст или полотенце использовали на всех остановках. В с. Чинмикиной этот холст или полотенце опускали в могилу вместе с покойником<sup>63</sup>.

В гагаузских селах существует несколько названий данного обычая: мостовой холст (*кѳпрѳу бези*), дорожный холст (*ѳола бези*), похоронный холст (*ѳѳлѳмѳѳк бези*). Этот обычай не встречается в этнографической литературе о гагаузах Болгарии, видимо, он распространился под влиянием соседних молдаван. Советский этнограф В. С. Зеленчук, исследовав генезис и границы распространения обычая выстилания «мостов» на похоронах, пришел к выводу о его распространении в пограничных районах Румынии и Молдавии<sup>64</sup>, что подтверждает тезис о возможности заимствования этого обычая гагаузами. Как показали исследования, в основе традиции выстилать на похоронах холсты или полотенца лежали древние представления о том, что пути в загробный мир ведут через мосты. Представление о переходе души в загробный мир по мосту, перекинутому через реку, распространено было у многих народов мира<sup>65</sup>.

В связи с упомянутыми обычаями необходимо отметить, что в XIX — начале XX в. изготовление большого количества обрядовых полотенцев являлось характерной чертой гагаузского быта. На случай похороны гагаузская семья заготавливала до 30—50 полотенцев. В период, когда хозяйство крестьян носило полупатриархальный характер, использовались в основном домоткалые полотенца. С развитием капитализма в крае входят в употребление полотенца из тканей фабричного производства. Отметим, что полотенца предназначались всем участникам поминок, людям, обслуживающим похороны.

На гагаузских похоронах выпекалось большое количество обрядовых хлебов. Для выпечки хлебов и приготовления поминаль-

ного обеда специально назначалась опытная женщина (*аачый-ка*). В помощь ей выделялось несколько помощниц. Выпечка похоронных обрядовых хлебов — дело сложное, требующее знания народных традиций и соответствующего умения. Сложность объяснялась разнообразием употребляемых на похоронах хлебов. Исследование показало, что формы хлебов, их количество и названия по селам различаются. Выпечка первого обрядового хлеба производилась в день смерти человека. Это были три так называемых «пресных хлеба для души» (*жан питасы*). Изготавливались они круглой формы, выпекались в золе печи. Перед употреблением их поливали вином и делили на мелкие куски, распределяя всем участникам похорон. Кусочек хлеба клали покойнику в гроб. По форме и обрядовому назначению этот хлеб в гагаузских селах был одинаков.

В день смерти в ряде гагаузских сел выпекали также так называемые *капичи*. Количество их колебалось от трех до девяти. В с. Етулия, например, выпекали три таких хлеба, имеющих форму креста. В с. Конгаз выпекалось пять, а в с. Баурчи — девять капичи.

В ряде сел, кроме этого пекли еще один-два плетеных хлеба под названием *арангил колажы* (калач архангела) для священника. В с. Джолтай этот хлеб имел форму полукруга с тремя крестами, в с. Дезгинжа — круглую форму. Наряду с перечисленными хлебами гагаузы выпекали также так называемые дорожные калачи (*йол колажы*) или «девять калачей» (*докуз колач*), раздаваемые на кладбище после погребения покойника. В с. Дезгинжа для раздачи детям на кладбище пекли «кладбищенские калачи» (*мезарлык колаччы*). В случае смерти парня или девушки пекли большой «свадебный калач», который несли впереди похоронной процессии, на кладбище ломали на куски и раздавали участникам похорон.

Специальный хлеб выпекался для *ашыйки* — женщины, организующей приготовление пищи на похоронах. В селах, где бытовал обычай наряжать ветку, пекли так называемый лестничный калач (*мердивен колач*), который привязывали к этой ветке. Форма такого калача продиктована воззрением, что по пути в загробный мир покойнику и его душе придется преодолевать высокие горы, лестничный калач должен помочь им в этом. Кроме упомянутых выпекались калачи для вручения на поминках, хлеб для поминального обеда и т. д.<sup>66</sup> Из сказанного видно, что использование большого количества обрядовых хлебов — характерная черта гагаузских похорон XIX — начала XX в. Нами выявлено более 12 их видов. Количество выпекаемых калачей, их форма и качество изготовления зависели не только от традиций народа, но и от специфики хозяйственного быта, материального благосостояния крестьянских семей.

Обрядовое употребление хлебов, верования, связанные с ними, были характерны для всех народов Балкано-Дунайского ареала,

традиции которых связаны с сельскохозяйственным бытом. У гагаузов каравайные обряды развились под влиянием традиций соседних народов. Об этом свидетельствует употребление в похоронной каравайной обрядности терминов *турта*, *капиги*, не понятных гагаузам. Турта в переводе с болгарского — бесквасный хлеб<sup>67</sup>. Кап — обрядовый хлеб круглой формы, выпекаемый на похоронах гребенскими болгарам<sup>68</sup>.

Кроме обрядовых хлебов на похоронах готовили кутью (*колива*), которой на кладбище угощали участников похорон. Колива — вареное зерно, являющееся неотъемлемым элементом обрядовой еды на болгарских похоронах и поминках<sup>69</sup>. В гагаузском языке термин также употребляется лишь в обрядовом значении.

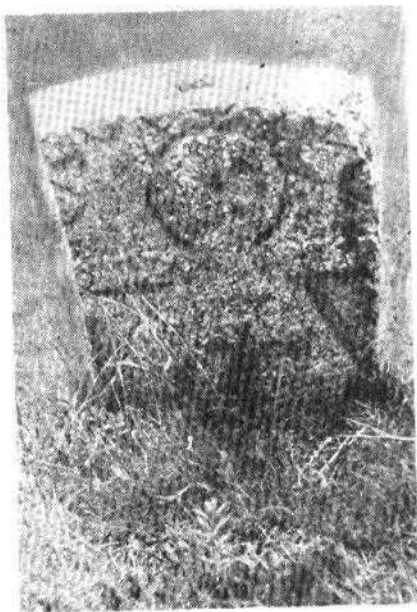
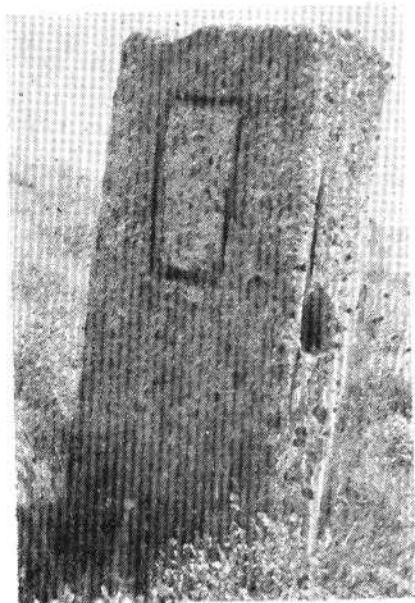
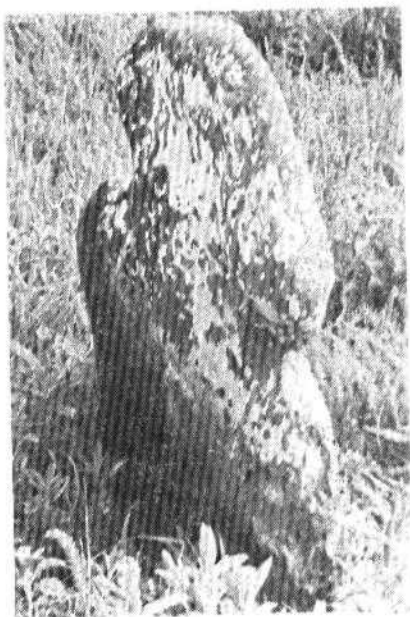
Особые обычаи и обряды совершались по прибытии похоронной процессии на кладбище. Гроб устанавливался около могилы, родственники и близкие умершего начинали прощаться с ним и оплакивать его. Одна из женщин угощала участников похорон освященной в церкви кутьей и вином за помин души усопшего. Перед тем, как опустить гроб с телом в могилу, через нее было принято подавать милостыню в виде птицы (петух или курица), животных (овца), предметов домашнего обихода (ведро с вином, связанное полотенцем, кувшин и др.)<sup>70</sup>. Обычай передавать милостыню через могилу зафиксирован в ряде гагаузских сел (Чук-Майдан, Кириет-Лулга, Вишеградовка, Гаваноаса), расположенных рядом с молдавскими. В с. Гаваноаса гагаузы живут вместе с молдаванами.

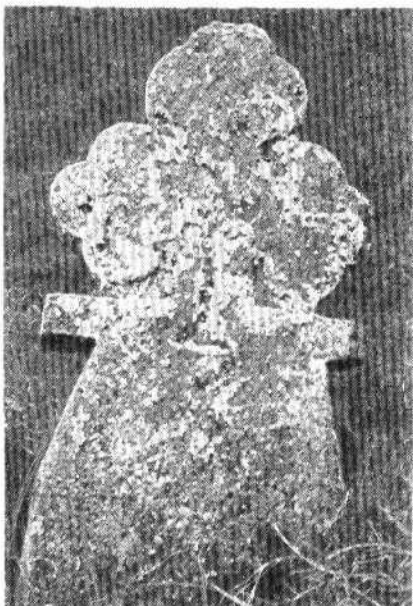
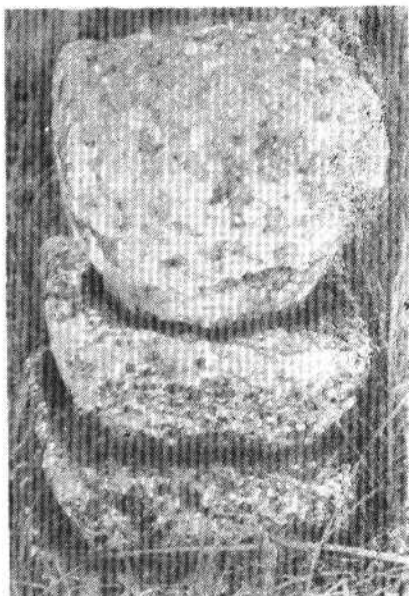
Обычай проносить над могилой милостыню в память об умершем повсеместно распространен в центральных и северных районах Молдавии. Встречался он также у румын<sup>71</sup>, карпатских горцев<sup>72</sup>, бессарабских болгар<sup>73</sup>. У зарубежных болгар и гагаузов такой обычай не наблюдался. Следовательно, его распространение можно объяснить влиянием соседнего молдавского населения.

В раздаче над могилой милостыни усматривается пережиток древнего обычая приносить животных в жертву. Жертвоприношения на могилах умерших непосредственно были связаны с верованием людей в загробное существование. Как свидетельствуют материалы из этнографии, умершего снабжали не только пищей, но и оружием, предметами быта и даже рабами и женщинами, которых специально умерщвляли. Отдельные реликты этих обычаев сохранились до наших дней. Необходимо отметить, что обычай дарить птиц у могилы умершего мог быть обусловлен также той ролью, которая отводилась им в верованиях, относящихся к смерти и загробному миру. В Греции и Риме, например, петух олицетворял божество царства мертвых. У многих древних народов он считался проводником душ на тот свет. Ему приписывалась способность отгонять злых духов от усопшего<sup>74</sup>.

После раздачи милостыни совершались отпевание покойника, запечатывание гроба и погребение. На могиле водружались дере-







Основные типы гагаузских надгробных памятников

вянный крест и дал<sup>75</sup>. Одежды и полотенца, которые были привязаны к ним, дарили тем, кто их нес.

С кладбища родственники и знакомые отправлялись в дом умершего для участия в поминках. Участие в похоронах и поминках для родственников было обязательным, что свидетельствует о сохранении уз родства. Родственники, особенно родители, братья и сестры умершего, его кумовья, считали своим долгом оказать помощь в организации поминок и дальнейшем воспитании осиротевших детей. Размеры помощи зависели от их материального благосостояния. Устройство поминок было сопряжено с большими затратами. Наряду с организацией поминального стола по обычаю было принято дарить каждому из участников поминок калач со свечой и полотенце или платочек. Необходимо заметить, что на поминки приходили не только родичи, но и другие односельчане. Все это отражалось на материальном положении семьи умершего.

С определенными затратами было связано также установление надмогильных памятников, что считалось долгом родственников, проявлением особой заботы к умершим. По материалу гагаузские надмогильные памятники делились на деревянные, каменные и железные. Деревянные делались из досок небольшой ширины или брусков и чаще всего водружались над могилой сразу после похорон, но они были недолговечны и при возможности родственники покойного стремились заменить их каменными. По форме деревянные надгробия были похожи на острие копья, верхняя часть которого украшалась разнообразными вырезками и зарубками, или крест (*круча, ставро*), напоминающий человеческую фигуру. Форма этих крестов специфична для гагаузов. Она указывала на пол захороненного: кресты на мужских могилах оканчивались сверху горизонтальной плоскостью, на женских были закруглены<sup>76</sup>.

Железные надмогильные кресты встречаются реже, основная часть их относится к настоящему времени. Наибольший интерес представляют надмогильные плиты из естественного камня, песчаника или белого известняка. Плита из естественного камня ввиду трудности обработки устанавливалась на могиле в естественном виде. Надмогильные плиты из песчаника представляют собой стелы высотой около метра. Отдельные из них сохраняют следы примитивной обработки. Она касалась только верхней части надмогильного памятника, имеющей овальную форму. Определенных надписей или знаков на таких плитах не встречается, за исключением выемки на вершине. На нее клали ритуальную пищу для птиц, представлявших гагаузам душами умерших.

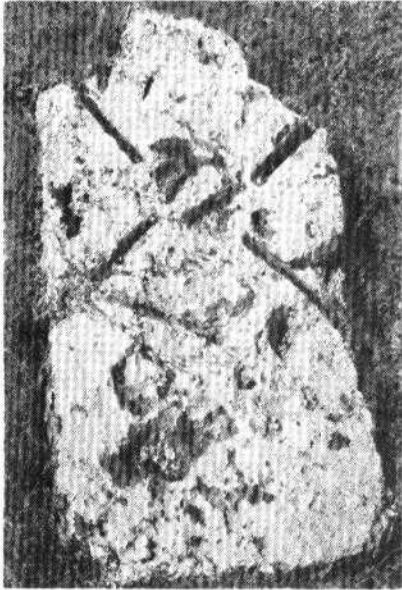
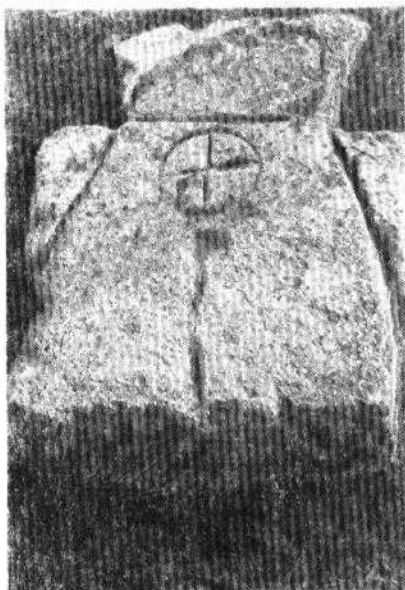
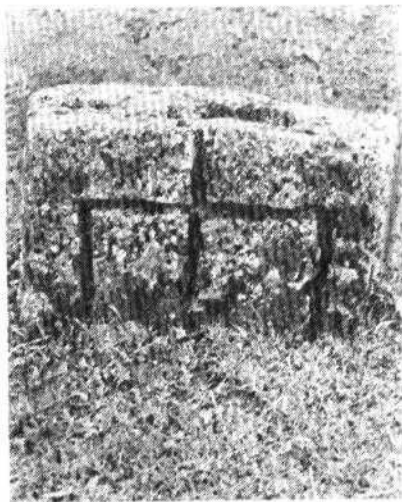
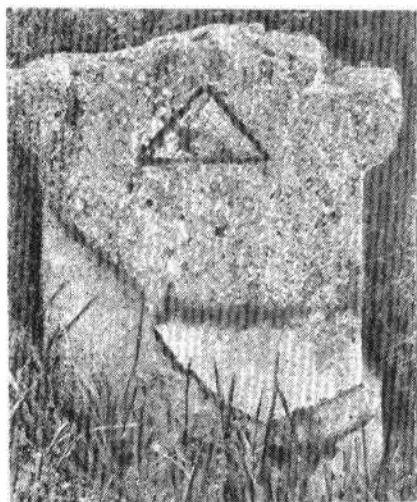
Надгробные памятники из белого камня-известняка на гагаузских кладбищах встречаются гораздо чаще. Объясняется это наличием сырьевой базы в крае. По форме такие памятники бывают двух видов: прямоугольные и крестообразные. Высота их равна 1—1,5 метра. Кроме упомянутой выемки на вершине в

нижней части этих памятников делалось углубление в форме прямоугольника с коническим верхом для того, чтобы зажженные на поминках свечи не тушил ветер. Иногда с этой же целью к нижней части памятника прикреплялись деревянные ящички. На прямоугольных плитах отсутствуют какие-либо надписи. На отдельных высечены антропоморфные изображения. Встречаются также знаки различной величины и формы. Наиболее полно они представлены на старинном кладбище с. Джолтай. Эти знаки примитивны, геометрической формы (квадраты, треугольники, круги). На отдельных плитах встречаются изображения крестов.

Надгробные крестообразные памятники различаются по материалу изготовления, орнаменту и высеченным на них надписям. Наиболее распространены были памятники из белого известняка. Встречающиеся на них орнаменты примитивны: преобладают в основном круги, крестообразно расположенные линии, растительные сюжеты. Характерным для таких памятников является указание на них фамилии, сокращенного имени и отчества, даты рождения и смерти умершего. На некоторых имеются надписи: «Здесь покоится раб божий...»

Анализ приведенного материала позволил прийти к выводу, что гагаузские надгробные памятники начала XIX в. были в основном из местного сырья: естественного твердого камня и песчаника. Встречались также деревянные надгробия. Характерным для них являлось соблюдение форм, позволяющих определить пол умершего. На этих плитах отсутствовала христианская атрибутика. Отдельные из них имели антропоморфную форму. Трудно определить истоки данной традиции. Возможно, это реликт встречающегося в древности среди славянских, тюркских и иранских народов обычая устанавливать на могилах умерших предков памятники антропоморфного характера<sup>77</sup>. Находки антропоморфных изображений на гагаузских надгробных плитах и упомянутый В. А. Мошковым обычай придавать надгробиям форму, указывающую на пол умершего, свидетельствуют о наличии в гагаузском похоронном обрядовом комплексе своеобразных реликтовых традиций. Со временем они утрачиваются. Под влиянием церкви распространяются крестообразные плиты с атрибутами и надписями религиозного содержания.

Определенный интерес представляют знаки тамгообразной формы, встречающиеся на гагаузских надгробных плитах. Этнографические поиски, предпринятые с целью изучить их назначение, пока остаются безрезультатными. Сравнение форм этих знаков с гагаузскими скотоводческими тамгами указывает на их некоторое сходство. Среди гагаузов в прошлом были употребительны тамги в форме круга, треугольника и прямоугольника<sup>78</sup>. Изучение их позволило советскому этнографу М. Н. Губогло прийти к выводу об их тюркской основе<sup>79</sup>. У этих народов тамги в своем развитии прошли путь от общеродовых до индивидуальных знаков собственности. Не исключена возможность, что най-

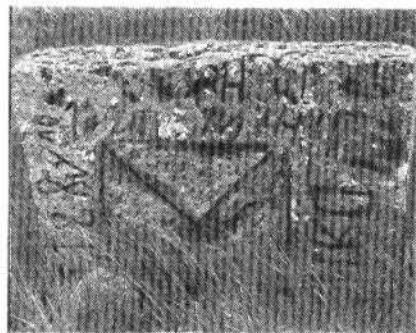
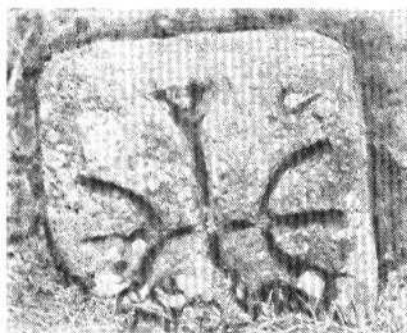
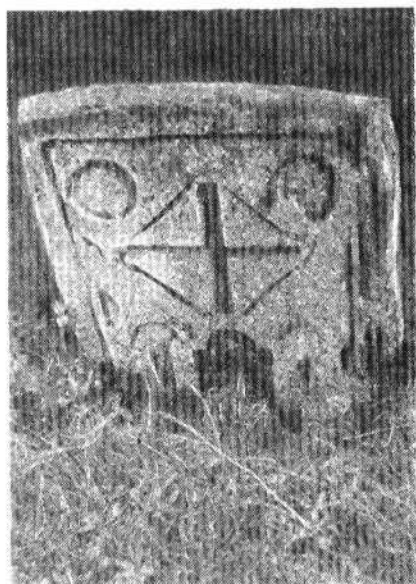
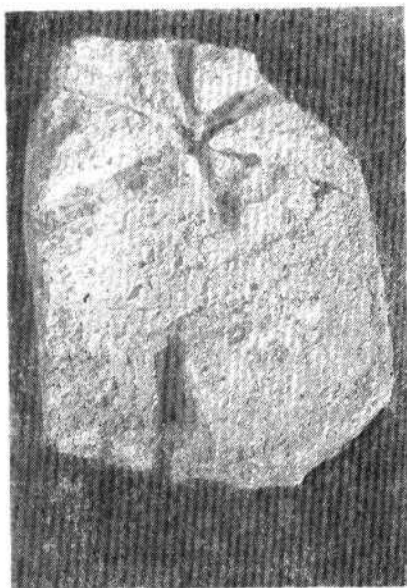


→  
данные на гагаузских надгробных плитах знаки являются реликтами родовых тамг, которыми предки гагаузов в прошлом могли отмечать принадлежность умершего к определенной родовой или семейной группе.

\* \* \*

Изучение гагаузских обычаев и обрядов, связанных со смертью и похоронами, показывает, что в их основе лежали дохри-





Некоторые виды знаков на гагаузских надгробных плитах

стианские представления о смерти, загробной жизни, душе, способности умерших предков влиять на живых и т. д. Смерть человека воспринималась как прекращение земной и продолжение загробной жизни. Народные обычаи класть в гроб умершему еду, личные вещи, орудия труда, дарение одежд, птицы, животных можно интерпретировать как рудименты проводов умершего в потусторонний мир. Представления о загробной жизни предопределяли возникновение мотивов «смерть-свадьба», обычаев сколачивать гроб с окнами к солнцу, передавать весть через умершего и т. д.

Анализ похоронной обрядности показал, что анимистические представления гагаузов носили дуалистический характер: душа



представлялась им как в бестелесной, так и в материальной форме. Система оградительных и умиловительных обрядов и действий изучаемого обрядового комплекса отражала отношение народа к душе умершего. Реликтом древнего представления о «чистоте» покойника являлись многочисленные очистительные действия на гагаузских похоронах. Сравнительное изучение позволило выделить приблизительные границы бытования комплекса очистительных обрядовых действий у соседних народов, предположить возможность влияния иранских элементов на их традиции.

Исследование гагаузских обрядов данного цикла показало, что в XIX — начале XX в. они сохраняли многие древние элементы. В обрядовом фонде похорон преобладали общебалканские черты. Наибольшая близость в похоронных традициях наблюдается с болгарскими и молдавскими. Она отразилась в содержании обрядов, различных представлениях, в терминологии и т. д. Заметны также сходства со славянскими, греческими и тюркскими традициями. Результатом тесных этнокультурных контактов в бессарабских условиях явилось заимствование гагаузами ряда молдавских обрядов, представлений, обрядовых терминов (выстилание «мостов» впереди похоронной процессии, дарение курицы через могилу, представления о вамах и др.).

Новые социально-экономические условия отразились на структуре обрядности, повлияли на ее характер. Однако основной традиционный фонд похоронной обрядности сохранился до наших дней.

## 2. ПОМИНАЛЬНЫЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ

Поминание умерших — распространенное явление в мире. Оно заключалось в воздаши им определенных почестей, заботе о них. В «календарях многих народов, сколько бы эти последние ни отличались между собой по национальности и уровню культуры, можно одинаково найти особые дни для празднеств в честь умерших»<sup>80</sup>, — отмечал в свое время английский этнограф Э. Тейлор.

Поминальные дни многих народов совпадали с религиозными календарными праздниками. Это служило для церковников основанием к заключению, что поминание умерших установлено христианской религией. Однако в основе поминальной обрядности лежат различные дохристианские представления. В течение долгих веков православная церковь вела самую решительную борьбу за искоренение языческих обычаев и обрядов, но народ продолжал их соблюдать. Церковь вынуждена была пойти на уступки и приурочила многие православные календарные празднества к языческим, продолжающим бытовать в народе. Отражением этого процесса является сложное переплетение древнеязыческих и христианских обрядов в гагаузском поминальном комплексе.

Поминки (*помана*) делились на два цикла. Начальный совершался на третий, девятый, двадцатый, сороковой день, через шесть месяцев, год и три года после смерти человека и носил в основном семейный характер. Второй — в определенные дни народного календаря. Первые поминки (*јчј*) проводились у гагаузов на третий день после смерти человека. На них приглашались все участники похорон. Каждого из них угощали едой и вином. Прежде чем испить из стакана, принято было несколько капель вина выливать на землю. По преданию душа умершего присутствует на похоронах и угощается наравне с живыми. За поминальным столом высказывались добрые слова в адрес покойного. Обязательным элементом поминок являлось угощение всех присутствующих кутьей, освященной в церкви. По завершении поминальной трапезы участникам поманы вручали по куску поминального калача, к которому была прикреплена горящая свеча. Затем семья покойного отправлялась на могилу, оплакивала умершего, совершала окуривание ладаном, выливала немного вина на могилу и оставляла там еду. В течение девяти дней после смерти человека семья покойного организовывала *јлештгирмак* — раздачу поминальной еды родственникам, соседям, беднякам<sup>81</sup>.

Поминания на девятый (*докузу*), двадцатый (*ирмиси*), сороковой (*кыркы*) дни отличались меньшим количеством участников. На них обычно приглашались родственники и соседи. Ритуал был таким же, как на первых поминках. В отличие от них на девятый день дарили оставшиеся вещи покойного наиболее бедным родственникам. Поверх подарка клали миску с кутьей и калач со свечой.

На сороковой день принято было дарить каждому из приглашенных тарелку с кутьей, калач со свечой, вилку и платочек. Кроме этого, одному из участников поминок дарили стол со стулом. В этот день было принято также дарить новую одежду, специально для этого купленную. Одежда подбиралась в зависимости от возраста и пола умершего.

В остальные поминальные дни гагаузы приносили в жертву какое-либо животное, устраивали поминальную трапезу на могиле умершего и оплакивали его. Уходя, поливали могилу вином и оставляли еду. Этот обычай имеет древнее происхождение и связан с верованием в загробное существование души, с представлением о том, что души мертвых нуждаются, как и живые, в материальной пище.

Крестьянская семья заботилась об умерших не только в указанные поминальные дни. Накануне свадьбы, например, девушка-гагаузка посещала могилу умерших родителей, причитала, «угощала» свадебным калачом и вином, «приглашала» на торжество. Забота о благополучии умерших, внимание, оказываемое им в различные моменты жизни крестьянской семьи, свидетельствуют о сохранившихся в народе реликтах культа умерших.

Поминание умерших считалось долгом не только семьи, но и родственников. Поминки обычно проходили с их участием и в результате становились в какой-то мере общественными. Солидарность родичей выражалась в соболезновании семье умершего, помощи ей. Одним из выражений родственной солидарности являлось соблюдение траура. В случае смерти сородича мужчины в течение 40 дней не брились. После смерти родственницы женщины каждую субботу до сорокового дня посещали могилу покойной и поминали согласно установившимся традициям.

Гагаузские поминания в определенные дни после смерти человека аналогичны дням поминаний соседних народов, что связано с установлением сроков поминаний христианской религией. Содержание гагаузских поминок характеризуется общими чертами, свойственными обрядности народов ареала. Отдельные различия касались сроков совершения обрядов или количества даров на поминках. Например, молдаване в отличие от гагаузов дарили стол на поминках не на сороковой день, а через год после смерти человека<sup>82</sup>.

Количество даров, размах поминок зависели от социального положения семьи. В XIX — начале XX в. в поминках первого цикла сокращались дни поминаний, количество участников. Например, поминки в конце третьего месяца, третьего года после смерти человека стали совершать с ограниченным количеством участников или совсем не проводить. В связи с развитием капиталистических отношений, подрывающих родственные узы, круг участвующих в поминках родственников начинает сужаться.

Поминания умерших происходили также в различные дни народного календаря. В отличие от поминок, совершаемых через определенное количество дней после смерти человека, календарные поминальные обряды носили большей частью общественный характер. Важнейшие календарные поминки совершались в «чистый четверг» (*ак першембă*) накануне пасхи, в понедельник Фоминой недели (*күчүк паскелля*), накануне праздника вознесения (*иснас*) и в другие дни. Большинство из них выпадает на весенний период. Выбор весны для поминаний умерших не случаен. Дело в том, что культ мертвых, проявляющийся в поминальной обрядности, сочетается с интересами человека. Известно, что первобытные люди смерть не считали прекращением существования. По их представлениям, умершие предки якобы продолжали жить под землей и могли определенным образом влиять на живых. Древние греки верили, что умершие имеют над землей большую власть, чем земледелец, ходивший по ней с плугом. Из глубин земли они могли посылать урожай или неурожай, сделать землю плодородной или бесплодной<sup>83</sup>.

Больше всего в помощи предков люди нуждались весной, в начале сельскохозяйственных работ. Благополучие человека зависело от урожая, который не всегда вознаграждал за труд. Чтобы умершие предки способствовали изобилию, суеверные люди

считали необходимым умиловить их почитанием, поддерживать пищей, питьем и теплом. Представления о влиянии умерших предков на судьбы живых со временем были забыты, но традиции поминания сохранились.

Согласно гагаузским народным сказаниям ежегодно в ак першембâ умершие посещают свои старые жилища и находятся в них до исхода. К этому дню с вечера готовились поминальные калачи (*гугуш*, *песмет*), кутья, сладости. Накануне поминального дня гагаузы посещали кладбище и приводили в порядок могилы умерших родственников. Вечером на столе раскладывали тарелки с кутьей, калачи и горящие свечи, исходя из количества поминаемых умерших.

В четверг рано утром гагаузы раскрывали настежь двери и над ними прикрепляли горящие свечи. Свечи устанавливались также на выступе ближайшего колодца и арке моста, через который проходили к кладбищу, у входа на кладбище, на могилах умерших родителей. Во дворе дома разжигали костер. В народе объясняли это желанием осветить умершим дорогу в дом. Появление какой-либо бабочки над костром воспринималось как появление души умершего. Бытовало верование, что души умерших можно увидеть, если посмотреть на костер через сито, однако увидевшего постигнет смерть. Существовало также представление, что можно услышать шаги возвращающихся в дом умерших, приложив ухо к порогу дома. В с. Бешалма принято было в это утро расстилать половик от ворот до порога дома, выливать во дворе ведро воды из колодца<sup>84</sup>. По исполнению этих обрядов в помин души умерших разносили соседям и близким родственникам ритуальную еду: кутью со сладостями и калач со свечой.

С рассветом гагаузы отправлялись на кладбище, где на могилах умерших родственников на куске полотна (*без*) располагали приготовленную к этому дню еду. Около могил разжигали костры, чтобы «согреть умерших». Костры разжигали также у мостов, у входа на кладбище. Проходя через мост, люди бросали девять монет, чтобы облегчить переход душ умерших из подземного царства в родные жилища. На кладбище угощали друг друга поминальной едой. Уходя, без кому-либо дарили, поливали могилу вином и оставляли на ней часть еды «для умерших»<sup>85</sup>. Добрым делом считалось посадить деревцо у могилы перед уходом. В память об умершем принято было также рыть колодцы, строить мосты, содержать в порядке родники и т. д.

Аналогичные обряды поминаний умерших существовали у соседних народов. У молдаван<sup>86</sup> и болгар<sup>87</sup> они совершались в «великий четверг», у русских и украинцев — под рождество<sup>88</sup>. В прошлом обычай поминания умерших в четверг накануне пасхи существовал и у русских<sup>89</sup>. Как явствует из столба, у русских совершилось «кликание мертвых в великий четверг, в который утром жгли солому...»<sup>90</sup>. Исчезновением этого обычая у

русских связано, по-видимому, с борьбой православной церкви за искоренение языческих обрядов. Сохранение же его у болгар, румын, молдаван, гагаузов объясняется ослаблением деятельности православной церкви в период турецкого господства на Балканах, что способствовало консервации в быту народов данного региона этого дохристианского обычая.

Сравнительное изучение «четверговых» поминальных обрядов гагаузов и соседних народов показывает, что многие их элементы одинаковы. Общими являются не только направленность тех или иных действий, но и функциональное значение, придаваемое обычаям. Разжигание костров, выпечка обрядового хлеба и другие элементы обрядов служили одной цели — заручиться помощью умерших предков и получить их покровительство в выращивании урожая и обеспечении благополучия в семье. В качестве примеров можно привести румынский обычай в упомянутый день трижды водой поливать траву. Вода предназначалась душам умерших, чтобы они подействовали получению хорошего урожая<sup>91</sup>. Той же цели служил обычай русских крестьян Курской губернии под рождество «на дворах зажигать огни, полагая, что усопшие родители приходят обогреваться и что от этого пшеница народится яровая»<sup>92</sup>. О связи обрядовых костров в поминальные дни с земледельческими интересами людей ярко свидетельствует также обычай варненских гагаузов Болгарии почитать предков под Новый год. В селах Куманово, Червенец и других всю ночь перед рождеством во дворах горели костры. Хозяйки пекли в печи три хлеба, два из которых разрезали, при этом сверху посыпали зерном и поливали вином, говоря: «Пусть будет столько крии пшеницы, сколько зерен упало», «Пусть будет столько литров вина, сколько капель упало на хлеб». Третий хлеб выносили во двор и, разломав надвое, звали на ужин умерших предков<sup>93</sup>.

Обряды «угощения» и «согревания» умерших являлись реликтом культа предков, подвергнувшегося со временем изменениям. Наличие общих черт в поминальных обрядах большинства соседних народов свидетельствует об общих путях формирования анимистических представлений об умерших. Оно могло быть также результатом длительных этнокультурных контактов между этими народами в определенные периоды истории.

Наряду с общими с традициями других народов чертами в гагаузских обрядах «чистого четверга» наблюдались некоторые незначительные различия: срок пребывания умерших на земле гагаузы ограничивали праздником вознесения, умершие представлялись им в телесном человеческом или зооморфном облике и т. д.

Как уже отмечалось, днем поминовения умерших у гагаузов считался также понедельник Фоминой недели — *küçük paska* (малая пасха). В этот день крестьяне шли со своими семьями на кладбище, неся графин вина, корзинки и узелки с малень-

кими калачами (*куклами*), яйцами и другой едой, и располагались на ковре вблизи могил умерших родственников. После того, как священник отслужит общую панихиду, начиналась поминальная трапеза. Крестьяне угощали друг друга в память об умерших. По окончании трапезы окуривали ладаном могилы, зажигали свечи, лили на могилы вино, оставляли часть еды «для птиц», под которыми подразумевались души умерших.

Поминки на Фоминой неделе зафиксированы у большинства соседних народов<sup>94</sup>. Они могли совершаться не обязательно в понедельник. В ряде мест России, например, поминание умерших происходило в воскресенье или во вторник Фоминой недели, а у белорусов — в четверг пасхальной недели<sup>95</sup>. Однако в целом сроки поминок у этих народов близки, что объясняется установлением срока поминания умерших на Фоминой неделе православной церковью. По содержанию данный обычай языческий. Православное духовенство долгие годы вело борьбу за его искоренение. Стоглав запретил поминание умерших на Фоминой неделе, как обычай, несовместимый с христианством, но народ продолжал его совершать<sup>96</sup>. Церковь вынуждена была пойти на уступку и официально узаконила этот обычай.

Следующий день поминания умерших у гагаузов выпадал на *иснас* (вознесение), праздновавшийся в конце пасхального периода. Накануне иснаса крестьяне посещали могилы умерших родственников и прощались с ними. По народным преданиям, умершие в этот день уходят в подземное царство и возвращаются на землю лишь на следующий год в четверг накануне пасхи<sup>97</sup>. По обычаю в этот день крестьяне дарили друг другу калачи и угощали едой в память об умерших. Гагаузы верили, что умершие в день вознесения стоят с пустыми сумами у своих могил и просят подаяния; если о них никто не вспомнит, они наполняют сумы землей и, печальные, отправляются в царство мертвых<sup>98</sup>.

В народном календаре существовали и другие поминальные дни. Один из них приходился на субботу перед троицей (*моша*). В этот день гагаузские женщины собирались на кладбище с кутьей на блюдах и графиншами с водой. По отслужении священником молебна они выливали воду на могилы родных, угощали друг друга коливой и за помин души умерших дарили деревянные чашки и ложки<sup>99</sup>. Аналогичный обычай существовал у соседних народов. В Болгарии, например, в этот день устраивали задушницу<sup>100</sup>, в Белоруссии поминали *дзедов*<sup>101</sup>, в России, как явствует из стоглава, «сходятся мужи и жены на жалыниках», т. е. на кладбищах, «и плачут по гробам с великим кричаньем...»<sup>102</sup>. Троицкая поминальная суббота у молдаван называлась *сымбэга русалилор*<sup>103</sup>.

Троицкая суббота является реликтом языческой похоронной тризны в честь умерших неестественной смертью. В древности славяне умерших неестественной смертью, боясь осквернить



землю, сбрасывали в «убогие дома» (общие ямы) и только ко времени созревания хлебных злаков устраивали им похоронную тризну, веря, что это избавит созревающий урожай от бедствий: засухи, пожара, наводнения и т. д. Православная церковь взамен языческой похоронной тризны, которую не смогла искоренить, ввела поминание умерших. Смысл языческого обряда со временем был забыт, а поминание умерших распространилось среди многих народов как пережиток древней похоронной тризны. Это и послужило основанием для вывода Д. К. Зеленина, что троицкие поминальные обряды в своей основе похоронные<sup>104</sup>.

Исследование советского археолога Н. Н. Велецкой, основанное на современных научных достижениях, позволило установить, что троицкие поминальные обряды являются реликтом языческого обычая помянуть наиболее чтимых предков. В основе его лежал не страх перед умершими неестественной смертью, а стремление вызвать расположение умерших предков к себе. Представления об умерших противестественной смертью являлись трансформацией языческого ритуала проводов на «тот свет» наиболее почетных стариков рода при признаках старости. В подтверждение этому доводу автор приводит многочисленные материалы по поминальным и похоронным обрядам славянских народов<sup>105</sup>.

Поминание покойников совершалось не только в указанные дни. Во вторник и субботу масленой недели гагаузы справляли поминальные *душницы* и пекли блины<sup>106</sup>, утром в вербное воскресенье ходили к могилам умерших родственников<sup>107</sup>, на рождество пекли блины и варили *булгур* (кутью) и т. д. Употребление блинов и кутьи на календарных праздниках этнографы связывают с поминанием умерших<sup>108</sup>.

Существовали и другие сроки поминаний умерших, установленные церковью: дни «родительских суббот» и «вселенских панихид», — но основными в народе считались ак першембä, *kjčjk* паскелä и моша.

\* \* \*

Исследование обычаев и обрядов данного цикла показывает, что поминание умерших в определенные дни после смерти человека и установленные народным календарем сроки являлось характерной чертой гагаузского быта XIX — начала XX в.

Живучесть поминальных традиций объясняется не только общечеловеческой потребностью чтить память умерших, но и сохранением в народе реликтовых представлений о связи умерших предков с живыми, с их трудом. Выпадение сроков поминаний на весну обусловлено последним обстоятельством.

Содержание поминальных обрядов свидетельствует, что в их основе лежали дохристианские представления о загробном существовании души, о сохранении в сознании крестьян реликта

культы предков. Развитие поминальной обрядности в XIX — начале XX в. шло по линии сокращения количества дней поминаний умерших и утери ряда традиционных элементов.

Сравнительный анализ показал, что гагаузские поминальные традиции в основном сходны с традициями народов Балкано-Дунайского ареала. Это свидетельствует о глубоких этнокультурных связях между ними.

Похоронно-поминальные обряды всегда являлись наиболее консервативной и устойчивой областью духовной культуры народа в силу насыщенности магическими и религиозными действиями. Потребность людей в совершении обрядов, связанных с утратой близкого человека, велика. При создании современного похоронно-поминального ритуала необходимо исходить из этого, используя наиболее рациональные, атеистические элементы в народных традициях.

Выражение соболезнования семье, которую постигло несчастье, оказание ей помощи в приготовлениях к похоронам и совершении ритуала, отдельные формы выражения траура могут пополнить фонд современной обрядности.

Использование народных традиций ухаживать за могилами умерших, поминать их (можно приурочить это к дням революционных, боевых и трудовых советских праздников), сажать цветы и деревья на кладбищах, благоустраивать населенные пункты в память об умерших способствовало бы украшению наших новых похоронно-поминальных обрядов.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В XIX — начале XX в. у гагаузов бытовал сложный комплекс семейных обычаев, обрядов и верований. Живучесть традиций объяснялась не только их консервативной силой, но и специфической социально-экономической и культурной ситуацией развития гагаузских сел в исследуемый период.

Состав семейной обрядности был неоднородным. Основные ее компоненты представляли собой многообразное переплетение элементов духовной культуры, несущих на себе следы влияния различных эпох.

Изучение гагаузской этнографии свидетельствует, что истоки семейной обрядности восходят к раннему периоду развития человеческого общества — первобытнообщинному строю. Возникновение обрядности было связано с трудом, бытом и мировоззрением древних людей. Целью обрядов являлось обеспечение успеха в хозяйстве, благополучия в семье, предохранение ее членов от вредного воздействия природной стихии и «сверхъестественных сил».

К древнейшему пласту в семейных обрядах гагаузов можно отнести реликтовые традиции отмечать рождение ребенка сугубо в женском коллективе, оказывать особые почести повивальной бабке, избирать кумов, решать вопросы о браке и основные церемонии в связи с рождением ребенка, свадьбой, похоронами и поминами совместно с родственниками, исполнять обряды, символизирующие борьбу между молодыми парнями и женихом, обряды плетения кос невесте, бритья жениха, обычай избегания, пережитки амузады и др.

В основе большинства семейных обычаев и обрядов лежал рациональный, стихийно-материалистический опыт людей — результат объективного отражения в их сознании явлений и процессов природы. Иллюзорные, фантастические представления и магически-религиозные наслоения в обрядах обусловлены поражением человека в борьбе с природой. Исследование позволило выявить в семейно-обрядовом комплексе гагаузов реликты ранних форм религии: магии, фетишизма, анимистических представлений, демонологии, культа предков и прочего, среди которых

ведущее место занимали различные виды магии: апотропеическая, имитативная, контактная и т. д.

Отдельные элементы древних верований, как известно, вошли в состав христианской и других религий. О их сложном переплетении свидетельствуют встречающиеся в гагаузском обрядовом комплексе различные действия и представления. Например, представления о нечистоте женщины и необходимости ее очищения, бытующие в народе, нашли применение в христианской церковной практике.

Как показало исследование, незначительной пласт народных обычаев и обрядов связан непосредственно с христианской религией. Это в основном обряды крещения и миропомазания ребенка, венчания молодоженов, отпевания покойника. Проанализированные материалы могут представить интерес для специалистов при изучении ранних форм религии и брачных отношений, выявлении просеологических корней религиозных пережитков.

В работе отражены сложные социально-экономические и этнокультурные процессы, оказавшие влияние на содержание и состав семейных обычаев, обрядов и действий: формы брака, характер взаимоотношений между вступающими в брак, продолжительность ритуалов, количество и социальный статус их исполнителей, размер даров, обилие угощений и т. д. На обширном этнографическом материале рассмотрены этапы в развитии обрядов и верований, выявлена тенденция к укорочению обрядовых церемоний (в частности свадьбы, поминки в длительные сроки после смерти человека), исчезновению или видоизменению тех или иных их элементов. Как показало исследование, изменения касались в основном экономических сторон обычаев и обрядов, характера родственных отношений, содержания обрядности, в которой уменьшается количество архаичных элементов, увеличивается число развлекательных моментов. Так, обряд обсыпания молодоженов злаками перестает осмысливаться как магический и становится символом пожелания молодоженам счастья и благополучия. Явления аналогичного характера достаточно полно освещены в работе.

В связи с проблемой этнических взаимодействий и взаимовлияний между народами Балкано-Дунайского ареала представляет интерес выявление в народном семейно-обрядовом комплексе сходных с гагаузской культурой элементов. Сравнительно-аналитическое исследование показало, что в семейной обрядности гагаузов наиболее значительны сходства со славянскими обычаями и обрядами, особенно с болгарскими. Названия многих обрядов, их состав и содержание, терминология употребляемого в них реквизита свидетельствуют об общих чертах в духовной культуре гагаузов и болгар. Например, названия гагаузских торжеств, связанных с рождением ребенка (*күчүк пита*, *бүүк пита* или *понуда*), являются переводными с болгарского языка. Болгарскими терминами названы обрядовые хлеба и отдельные

обрядовые блюда, употребляемые на гагаузских семейных торжествах.

Различные параллели наблюдаются также с обрядами и верованиями ряда тюркских народов, в частности с турками и татарами. Это выражается, например, в обряде кӱстеени кесмек, совершаемом в честь первого шага ребенка, в верованиях о мифических женщинах — предсказательницах судеб детей, о живых мертвецах (хобур), в свадебных обычаях боба хаки, нышан, в роли, отводимой свадебным поясам, подушкам (йастык), в обширной обрядовой терминологии и т. д.

Имеются отдельные сходства также с традициями греков, молдаван. Например, в гагаузском обычае встречать молодоженов с медом заметно влияние греческих традиций. Обычай выстилать «мосты» перед похоронной процессией, верование о вамах как плате за переход душ через определенный рубеж, терминология торжеств кумэтрия и другое свидетельствуют о их заимствовании у молдаван в XIX — начале XX в.

Общие черты в гагаузских семейных обрядах с традициями соседних народов обусловлены не только одинаковыми стадиями в их общественно-экономическом и культурном развитии, но и интенсивностью их этнокультурных контактов в прошлом. Вместе с тем семейная обрядность бессарабских гагаузов, будучи в общем однотипной с традициями соседних народов, характеризуется ярко выраженными самобытными чертами. Так, в обрядах, связанных с рождением ребенка, в качестве вспомогательного средства употреблялся мужской пояс (кушак), что не зафиксировано у соседних народов, гагаузские верования о мифических женщинах — предсказательницах судеб детей — отличаются меньшей отчетливостью образов лушниц, им приписывается большая злонамеренность, чем в верованиях соседних народов. Названия отдельных обрядовых церемоний специфичны для гагаузов (термин *парамони*). Национальный колорит ярко выражен в антропонимии и отчасти в народном ономастике (Демир, Меневша, Аксюта и другие имена).

В свадебных обрядах национальным своеобразием отличаются ряд названий (сӱз, емиш, хамур, дуак), традиция заплетать волосы невесты в 12 косичек, устраивать вечер загадок и др.

В похоронной обрядности самобытна традиция выделять по форме мужские и женские надгробные плиты, своеобразие и более ярко выражены, чем у соседних народов, представления о «нечистоте» покойника. Специфичны также формы отдельных надгробных плит, виды знаков на них. Некоторые из этих самобытных элементов, видимо, являются реликтами отдаленных эпох. Их дальнейшее изучение позволит осветить новые страницы истории культуры народа, его этногенетические и этнокультурные контакты в прошлом.

Одним из результатов работы явилось выявление рационального зерна в традиционной семейной обрядности гагаузов.

Оказание помощи в использовании прогрессивного традиционного наследия народа — неотложная задача специалистов. Создавая новые ритуалы, необходимо стремиться к их интернационализации, беря «из каждой национальной культуры... только ее демократические и ее социалистические элементы»<sup>1</sup>.

В настоящее время под влиянием социалистических преобразований экономики, общественных отношений, быта и культуры происходят глубокие изменения в семейно-бытовом укладе гагаузов. Из семейной обрядности исчез ряд архаичных и религиозных обрядов, приобрели иное содержание и характер некоторые традиции, утверждается новая советская обрядность.

Изменились обычаи, связанные с рождением детей. Исчезли обряды, вызванные верованиями в действие «злых сил» на мать и младенца. Укоротился цикл торжеств по случаю рождения ребенка. Изменился состав участников торжеств за счет участия в них представителей общественности. Обновился список имен. Вошла в практику торжественная регистрация новорожденных.

Благодаря социалистическим преобразованиям брак потерял характер экономической сделки. Ныне он основан на взаимном расположении, единстве вкусов вступающих в брак. Растет число интернациональных браков. Свадебный цикл укоротился вследствие выпадения из него ряда архаичных обрядов, связанных с частнособственнической идеологией. Установление полного равноправия женщины с мужчиной в нашей стране привело к искоренению многих обычаев, унижающих достоинство женщины. Вошла в быт торжественная регистрация молодоженов в Домах культуры, в специальных комнатах счастья.

Некоторые изменения произошли в похоронно-поминальной обрядности народов.

В жизни гагаузской семьи прочно утвердились советские государственные и революционные праздники. В семейной обрядности наряду с традиционными появляются общие для всех советских народов черты. Использование прогрессивных элементов традиционной культуры народа при создании новых ритуалов будет способствовать обогащению современной советской обрядности.



## ПРИМЕЧАНИЯ

### Введение

- <sup>1</sup> Население СССР. По данным Всесоюзной переписи населения 1979 года. М., 1980, с. 25.
- <sup>2</sup> *Зайончковский В.* Состояние и задачи изучения гагаузов. — *Folia Orientalia*. Krakow, 1960, II/1—2, с. 43; *Мошков В. А.* Турецкие племена на Балканском полуострове (Отчет о поездке на Балканский полуостров летом 1903 г.). — *Известия Русского географического общества*, т. XL. Спб., 1904, с. 433; *Младенов К.* Одринские гагаузы. — Архив за поселения проучвания, год 1, кн. III. София, 1938, с. 54; *Манов А. П.* Потеклото на гагаузите и техните обичаи и права. Варна, 1938, с. 52—53; *Шпажников Г. А.* Религия стран Западной Азии. Справочник. М., 1976, с. 265; и др.
- <sup>3</sup> *Чанков Ж.* Гагаузите в България. — *Известия на българско географско дружество*, кн. IV. София, 1936, с. 49; *Иванов Нордан.* Българите въ Македония. София, 1917, с. 102, 109.
- <sup>4</sup> *Губогло М. Н.* Малые тюркоязычные народы Балканского полуострова (К вопросу о происхождении гагаузов). Автореф. дис. на соиск. учен. степени канд. эт. наук. М., 1967, с. 4.
- <sup>5</sup> Подробнее о гипотезах происхождения гагаузов см.: *Губогло М. Н.* Этническая принадлежность гагаузов. Историография проблемы. — *Советская этнография*, 1967, № 3, с. 159—167.
- <sup>6</sup> *Левин В. И.* Полн. собр. соч., т. 41, с. 462.
- <sup>7</sup> Положение крестьян и крестьянское движение в Бессарабии (1812—1861 гг.). Сб. док., ч. II. Кишинев, 1969, с. 479.
- <sup>8</sup> *Здр-кий П. Э.* Болгаре, поселенцы Новороссийского края и Бессарабии. — *Москвитянин*, 1845, ч. IV, № 12, с. 158—187.
- <sup>9</sup> *Коеррен Р.* Die Bulgaren in Bessarabien. — *Bulletin de la classe historico-philologique de L'Academie imperiale des sciences de St.-Petersbourg*. St.-Petersbourg-Leipzig, 1854, Bd. XI, N 13—14, S. 194—218.
- <sup>10</sup> *Малай К.* Приход Чок-Мейдан Бендерского уезда. — *Кишиневские спархимальные ведомости* (далее: КЕВ), 1875, № 20, 24.
- <sup>11</sup> *Козак И.* Дезиничке, болгарский приход Бендерского уезда. — *КЕВ*, 1878, № 6.
- <sup>12</sup> *Чакир Д. Г.* Биографический очерк рода и фамилии Чакир. Кишинев, 1899.
- <sup>13</sup> *Стойков И.* Религиозно-нравственное состояние болгарских колоний в Бессарабии со времени их основания до настоящего времени. — *КЕВ*, 1910, № 36—38, 41—42; 1911, № 1—2, 4.
- <sup>14</sup> *Ламанский В. И.* Отзыв о трудах Валентина Александровича Мошкова. — В кн.: Отчет Императорского Русского географического общества за 1900 год. Спб., 1901, с. 33.
- <sup>15</sup> *Мошков В. А.* Гагаузы Бендерского уезда. — *Этнографическое обозрение* (далее: ЭО). М., 1900, № 1, с. 1.
- <sup>16</sup> *Мошков В. А.* Наречия бессарабских гагаузов. — В кн.: Образцы народной литературы тюркских племен, изд. акад. В. В. Радловым, т. X. Спб., 1904.

- <sup>17</sup> *Мошков В. А.* Гагаузы Бендерского уезда. — *ЭО*, 1900, № 1, 1901, № 1, 2, 4, 1902, № 3—4.
- <sup>18</sup> *Мошков В. А.* Турецкие племена на Балканском полуострове.
- <sup>19</sup> *Ciachir M.* Gagauzlarân istorieasâ. Chişinău, 1934.
- <sup>20</sup> *Ciachir M.* Obiceiurile găgăuzilor la nunți. — *Viața Basarabiei*. Chişinău, 1936, N 3—4.
- <sup>21</sup> *Иречек К.* Няколко бележки върху остатоките от печенези, кумани, както и върху тях наречените народи гагаузи и сургучи в днешна България. — Периодическо списание на българско книжовно дружество в Средец, год. VII, кн. 32—33. Средец, 1890, с. 212—238.
- <sup>22</sup> *Reez Carl.* Christliche Türken oder türkische Christen? Studie aus ost Bulgarien. — *Österreichische Monatsschrift für den Orient*. Wien, 1894, N 20.
- <sup>23</sup> *Милетиц Л.* Старото българско население въ Северноизточна България. София, 1902; *Он же.* Най-нови изследвания по етнографията на гагаузите. — Периодическо списание. София, 1905, LXVI (год. XVII), № 3—4; *Занетов Г.* Българското население въ средните векове. Русе, 1902.
- <sup>24</sup> *Тигоров И.* Българите в Бесарабия. София, 1903.
- <sup>25</sup> *Horpe E. M.* Das alttürkische gagausen Volk. — *Der Orient*. Potsdam, 1934, N 6; *Horpe E. M.* Die türkischen Gagausen-Christen. — *Oriens christianus*. Wiesbaden, 1957, Bd. 41.
- <sup>26</sup> *Манов А. П.* Указ, соч.
- <sup>27</sup> *Баев К.* По въпроса за етногенезиса на гагаузите. — Известия на археологическото дружество в гр. Сталин, кн. IX, 1953; *Маринов В.* По въпроса на произхода на гагаузите в България. — Сборник в чест на член-кореспондент Йордан Захариев. София, 1964; *Он же.* В какво се състои различието между «български» и «приморски» гагаузи. — Музеи и паметници на културата, 1966, кн. 4, с. 17—21.
- <sup>28</sup> Подробнее об этом см.: *Покровская Л. А.* Грамматика гагаузского языка. Фонетика и морфология. М., 1964, с. 3.
- <sup>29</sup> Там же, с. 10.
- <sup>30</sup> *Зайончковский В.* Указ, соч., с. 50.
- <sup>31</sup> *Державин Н. С.* О наименовании и этнической принадлежности гагаузов. — Советская этнография, 1937, № 1.
- <sup>32</sup> *Покшишевский В. В.* Гагаузы юга Молдавской ССР. — В сб.: Памяти академика Л. С. Берга. М.—Л., 1955, с. 383—400.
- <sup>33</sup> Подробнее об этом см.: *Покровская Л. А.* Указ, соч., с. 3—16.
- <sup>34</sup> *Покровская Л. А.* Песенное творчество гагаузов. Автореф. дис. на соиск. учен. степени канд. филол. наук. Л., 1953.
- <sup>35</sup> *Губогло М. И.* Малые тюркоязычные народы Балканского полуострова.
- <sup>36</sup> *Покровская Л. А.* Термины родства в тюркских языках. — В сб.: Историческое развитие лексики тюркских языков. М., 1961, с. 11—81; *Она же.* Народные песни гагаузов Молдавии и Украины. — В кн.: Первый конгресс балканских исследований. Сообщения советской делегации. М., 1966; *Губогло М. И.* Гагаузская антропология как этнографический источник. — Советская тюркология, 1973, № 2; *Курогло С. С.* Личные имена у гагаузов. — В сб.: Историческая ономастика. М., 1977; *Он же.* Изменение духовного облика гагаузского крестьянства за годы Советской власти. — Известия Академии наук Молдавской ССР. Сер. обществ. наук, 1979, № 2; *Курогло С. С., Филимонова М. Ф.* Изменение семейного и общественного положения гагаузской женщины за годы Советской власти. — В сб.: IX конференция молодых ученых Молдавии. Тезисы докладов. Кишинев, 1975; *Они же.* Прошлое и настоящее гагаузской женщины. Кишинев, 1976.
- <sup>37</sup> *Маруевич М. В.* К вопросу о пережиточных формах заключения брака у гагаузов. — Известия Академии наук Молдавской ССР. Сер. обществ. наук, 1963, № 1; *Она же.* Традиционная свадебная обрядность у гагаузов Молдавской ССР. — В сб.: Этнография и искусство Молдавии. Кишинев, 1972.

- <sup>38</sup> *Куроло С. С.* Свадьба и свадебный фольклор гагаузов. — В сб.: *Йедурь ши спечий фольклориче*. Кишинэу, 1972; *Он же*. Гагаузские обряды, связанные с рождением ребенка (XIX — начало XX в.). — Известия Академии наук Молдавской ССР. Сер. обществ. наук, 1973, № 2; *Он же*. Изменения в гагаузской семейной обрядности. — В сб.: VIII конференция молодых ученых Молдавии. Тезисы докладов. Кишинев, 1972; *Он же*. Поминальные обряды и обычаи гагаузов в XIX — начале XX в. — Известия Академии наук Молдавской ССР. Сер. обществ. наук, 1975, № 3; *Он же*. Гагаузские обычаи, обряды и верования, связанные со смертью и похоропами. — Известия Академии наук Молдавской ССР. Сер. обществ. наук, 1977, № 1.
- <sup>39</sup> *Zajaczkowski Wl.* Găgăuștii tekstele folkloristice. — Етнологическо-этнографски изследвания в памет на акад. Ст. Романски. София, 1960.
- <sup>40</sup> Буджактан сесляр. Кишинев, 1959.
- <sup>41</sup> Гагауз фольклору. Кишинев, 1969.
- <sup>42</sup> «Гагаузско-русский словарь» В. А. Мошкова, «вошедший в сборник «Наречия бессарабских гагаузов»; «Гагаузско-французский словарь», изданный Вл. Зайончковским в 1966 г. в Кракове; «Гагаузско-руско-молдавский словарь», изданный в 1973 г. в Москве; и др.
- <sup>43</sup> *Бромлей Ю. В.* Этнос и этнография. М., 1973.
- <sup>44</sup> *Анисимов А. Ф.* Исторические особенности первобытного мышления. Л., 1971; *Он же*. О наивном реализме первобытных людей. — Ежегодник Музея истории религии и атеизма, 1959, № 3.
- <sup>45</sup> *Чичеров В. И.* Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX веков (Очерки по истории народных верований). — Труды Института этнографии имени Н. Н. Миклухо-Маклая. Нов. сер., т. XL, М., 1957.
- <sup>46</sup> *Токарев С. А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX в. М.—Л., 1957; *Он же*. Происхождение и сущность магии. — В кн.: Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959.
- <sup>47</sup> *Пропи В. Я.* Русские аграрные праздники. Л., 1963.
- <sup>48</sup> *Семенов Ю. И.* Происхождение брака и семьи. М., 1974; *Кисляков Н. А.* Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана. Л., 1969.
- <sup>49</sup> *Зеленчук В. С.* Очерки молдавской народной обрядности. Кишинев, 1959; *Кислен М. О.* Очерки истории первобытной культуры. М., 1957.
- <sup>50</sup> *Семенов Ю. И.* Как возникло человечество. М., 1966; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (конец XIX — начало XX в.). М., 1973—1978.
- <sup>51</sup> *Ищериук П. П.* Переселение болгар в Южную Бессарабию (1828—1834 гг.). Кишинев, 1965, с. 42.
- <sup>52</sup> *Скельковский А. А.* Болгарские колонии в Бессарабии и Новороссийском крае. СПб., 1848, с. 5.
- <sup>53</sup> Рассчитано по данным: *Recensământul general al populației României din 20 decembrie 1930*, vol. III. București, 1938.
- <sup>54</sup> Устройство задунайских переселенцев в Бессарабии и деятельность А. П. Юшневского. Кишинев, 1957, с. 542; *Скельковский А. А.* Указ. соч., с. 20—30.
- <sup>55</sup> *Гросул Я., Будах П.* Крестьянская реформа 60—70-х гг. XIX в. в Бессарабии. Кишинев, 1956, с. 153, 262.
- <sup>56</sup> *Маркова Л. В.* Землепользование у болгар и гагаузов Бессарабии XIX в. — Труды Института этнографии имени Н. Н. Миклухо-Маклая. Нов. сер., т. 72. М., 1960.
- <sup>57</sup> См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 3, с. 322.
- <sup>58</sup> *Сабайрев И. Л.* Крах столыпинской аграрной реформы и крестьянское движение на юге Украины и Молдавии. — В сб.: Из истории рабочего класса и крестьянства СССР. М., 1959, с. 95.
- <sup>59</sup> См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 3, с. 548, 578, 600.
- <sup>60</sup> *Мошков В. А.* Гагаузы Бендерского уезда. — *Юг*, 1901, № 1, с. 129.

- <sup>31</sup> Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г., ч. III. Спб., 1905, с. XIX.
- <sup>32</sup> Рассчитано по данным: Recensământul general al populației României din 29 decembrie 1930, vol. III.

## Глава I

- <sup>1</sup> Иванова Ю. В. Албанцы. — В кн.: Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (конец XIX — начало XX в.). Весенние праздники. М., 1977, с. 318.
- <sup>2</sup> Иашуба М. С. Народы Югославии. — Там же, с. 262—263.
- <sup>3</sup> Колева Т. А. Болгары. — Там же, с. 289.
- <sup>4</sup> Там же.
- <sup>5</sup> Манов А. И. Потеклото на гагаузите и техните обичаи и нрави. Варна, 1938, с. 109.
- <sup>6</sup> Суццов Н. Ф. О славянских народных воззрениях на новорожденного ребенка. — Журнал Министерства народного просвещения (далее: ЖМНП). Спб., 1880, ч. ССХ, с. 72; Карский Е. Ф. Белорусы, т. III. М., 1916, с. 208.
- <sup>7</sup> Рейко А. Нечистая сила в судьбах женщины-матери. — Этнографическое обозрение (далее: ЭО), 1899, № 1—2, с. 104.
- <sup>8</sup> Фрэзер Джеймс. Золотая ветвь, вып. II. М., 1928, с. 51; Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. Спб., 1903, с. 335; Харузина Н. В. Программа для собирания сведений о родильных и крестильных обрядах у русских крестьян и у инородцев. — ЭО, 1904, № 4, с. 129.
- <sup>9</sup> Полевые записи автора за 1972 г.
- <sup>10</sup> Суццов Н. Ф. Указ. соч., с. 72.
- <sup>11</sup> Попова Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975, с. 92—118.
- <sup>12</sup> Суццов Н. Ф. Указ. соч., с. 75.
- <sup>13</sup> Островских П. Этнографические заметки о тюрках Минусинского края (Отчет о поездке 1894 г.). — Живая старина, вып. III, IV. Спб., 1895, с. 221; Белловский А. К. Об обычаях и обрядах при родах инородческих женщин Сибири и Средней Азии. — Там же, вып. III, IV, 1894, с. 184.
- <sup>14</sup> Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда. — ЭО, 1900, № 1, с. 19.
- <sup>15</sup> Суццов Н. Ф. Указ. соч., с. 72.
- <sup>16</sup> Мошков В. А. Указ. соч. — ЭО, 1900, № 1, с. 19.
- <sup>17</sup> Макушев В. Задунайские и адриатические славяне. Спб., 1867, с. 24.
- <sup>18</sup> Тубинский П. И. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западнорусский край, т. IV. Спб., 1877, с. 5.
- <sup>19</sup> Суццов Н. Ф. Указ. соч., с. 89.
- <sup>20</sup> Паравелов Л. Памятники народного творчества болгар, ч. I. М., 1861, с. 180.
- <sup>21</sup> Суццов Н. Ф. Указ. соч., с. 88.
- <sup>22</sup> Там же.
- <sup>23</sup> Рейко А. Указ. соч., с. 126.
- <sup>24</sup> Плосс Г. Женщина в естествоведении и народоведении, т. I. Киев — Спб. — Харьков, 1903, с. 155.
- <sup>25</sup> Полевые записи автора за 1972 г.
- <sup>26</sup> Манов А. И. Указ. соч., с. 110.
- <sup>27</sup> Подробнее об этом см.: Мошков В. А. Указ. соч. — ЭО, 1900, № 1, с. 25; Он же. Наречия бессарабских гагаузов. — В кн.: Образцы народной литературы тюркских племен, изд. акад. В. В. Радловым, т. X. Спб., 1894, с. 96.
- <sup>28</sup> Срезневский И. Роженицы у славян и других языческих народов. — Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, издаваемый Николаем Качаховым. М., 1855, с. 107—110; Телбузова К., Векова-Телбузова М. Традиционен бит и култура на банатските българи.

- Сборник за народни умотворения и народопис, кн. I. София, 1963, с. 201; Молдаване. Очерки истории, этнографии и искусствоведения. Кишинев, 1977, с. 282.
- <sup>29</sup> Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда. — ЭО, 1900, № 1, с. 25.
- <sup>30</sup> Телбизов К., Векова-Телбизова М. Указ. соч., с. 201; Молдаване, с. 267; Ястребов И. С. Обычай и песни турецких сербов. Спб., 1886, с. 456; Сумцов Н. Ф. Указ. соч., с. 84.
- <sup>31</sup> Полевые записки автора за 1972 г.
- <sup>32</sup> Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда. — ЭО, 1900, № 1, с. 25.
- <sup>33</sup> Там же, с. 20.
- <sup>34</sup> Там же.
- <sup>35</sup> Сумцов Н. Ф. Указ. соч., с. 84; Карский Е. Ф. Указ. соч., с. 221.
- <sup>36</sup> Потебня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. М., 1865, с. 59.
- <sup>37</sup> Музыченко А. Рождение и первые годы детства у болгар. — Известия Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества, 1903, № 3, с. 25; Оранский М. Описание с. Чорешт Кишиневского уезда. — Кишиневские епархиальные ведомости (далее: КЕВ), 1878, № 2, с. 31; Завойчинский В. Селение Ленковцы Хотинского уезда. — КЕВ, 1889, № 13, с. 541; Добруджа. Этнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974, с. 269—270.
- <sup>38</sup> Сумцов Н. Ф. Культурные переживания. Киев, 1890, с. 183; Шейн П. В. Белорусский сборник Отделения русского языка и словесности Императорской академии наук, т. 41. Спб., 1887, с. 14; Чубинский П. П. Указ. соч., с. 13; Музыченко А. Указ. соч., с. 25; Гиро П. Частная и общественная жизнь греков, вып. 1. Спб., 1913, с. 50; КЕВ, 1874, № 15, с. 565.
- <sup>39</sup> Гиро П. Указ. соч., с. 50.
- <sup>40</sup> Успенский Д. И. Родины и крестины, уход за родильницей и новорожденным. — ЭО, 1895, № 4, с. 77.
- <sup>41</sup> Чубинский П. П. Указ. соч., с. 13.
- <sup>42</sup> КЕВ, 1874, № 15, с. 565.
- <sup>43</sup> Державин Н. С. Болгарские колонии в России (Таврическая, Херсонская и Бессарабская губернии). — В кн.: Материалы по славянской этнографии. София, 1914, с. 107, 113; Добруджа, с. 270.
- <sup>44</sup> Державин Н. С. Указ. соч., с. 107.
- <sup>45</sup> Шапкарев К. Обредни песни. Народни обычаи. — Сборник от български народни умотворения, т. I. София, 1968, с. 384.
- <sup>46</sup> Молдаване, с. 283.
- <sup>47</sup> Косвен М. О. Кто такой крестный отец. — Советская этнография, 1963, № 3, с. 104—105.
- <sup>48</sup> Суглобов Г. О крещении детей. — Культурно-просветительная работа, 1959, № 7, с. 40.
- <sup>49</sup> Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда. — ЭО, 1901, № 2, с. 3.
- <sup>50</sup> ЦГА МССР, ф. 208, оп. 5, д. 4282, л. 14.
- <sup>51</sup> Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда. — ЭО, 1901, № 2.
- <sup>52</sup> Подробнее о гагаузских именах см.: Курогло С. С. Личные имена у гагаузов. — В сб.: Историческая ономастика. М., 1977, с. 180—189.
- <sup>53</sup> Губогло М. Н. Гагаузская антропонимия как этногенетический источник. — Советская тюркология, 1973, № 2, с. 84—92.
- <sup>54</sup> Канигу Ф. Дунайская Болгария и Балканский полуостров. Спб., 1876, с. 86; Чубинский П. П. Указ. соч., с. 9; КЕВ, 1874, № 15, с. 566; 1878, № 2, с. 35.
- <sup>55</sup> Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда. — ЭО, 1900, № 4, с. 24.
- <sup>56</sup> Зеленин Д. К. Описание рукописей ученого архива Императорского Русского географического общества, вып. I. Пг., 1914, с. 106.
- <sup>57</sup> КЕВ, 1873, № 19, с. 674; 1880, № 16, с. 691. Живописная Россия, т. V, ч. I. М., 1897, с. 47.
- <sup>58</sup> Танасоглу Д. Хошлук. Кишинев, 1970, с. 63.

- <sup>29</sup> *Маринов Д.* Народна вера и религиозни народни обичаи. — Сборник за народни умотворения и народопис, кн. XXVIII. София, 1914, с. 54; *Телбизов К., Векова-Телбизова М.* Указ. соч., с. 214.
- <sup>30</sup> *Токарев С. А.* Религии в истории народов мира. М., 1965, с. 203.
- <sup>31</sup> *Токарев С. А.* Происхождение и сущность магии. — В кн.: Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959, с. 21.
- <sup>32</sup> *Мошков В. А.* Гагаузы Бендерского уезда. — ЭО, 1900, № 4, с. 27.
- <sup>33</sup> Там же.
- <sup>34</sup> *Потебня А. А.* Указ. соч., с. 95.
- <sup>35</sup> *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания, с. 293; *Потебня А. А.* Указ. соч., с. 90; *Добруджа*, с. 272.
- <sup>36</sup> Подробнее об этом см.: *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания, с. 319; *Соколова З. И.* Культ животных в религиях. М., 1972, с. 141.
- <sup>37</sup> Полевые записи автора за 1972 г.
- <sup>38</sup> *Степанов В.* Сведения о родильных и крестильных обрядах в Клиском уезде Московской губернии. — ЭО, 1907, № 3—4, с. 232; *Добруджа*, с. 272; *Гордлевский В.* Рождение ребенка и его воспитание. — ЭО, 1950, № 3—4, с. 169.

## Глава II

- <sup>1</sup> *Малый К.* Приход Чок-Мейдан Бендерского уезда. — Кишиневские епархиальные ведомости (далее: КЕВ), 1875, № 20, 22.
- <sup>2</sup> *Reez Carl.* Christliche Türken oder türkische Christen. — Österreichische Monatsschrift für den Orient. Wien, 1894, N 20.
- <sup>3</sup> *Hoppe E. M.* Die türkischen Gagauzen-Christen. — Oriens christianus. Wiesbaden, 1957, Bd. 41.
- <sup>4</sup> *Ciachir M.* Obiceurile găgăuzilor la nunți. — Viața Basarabiei. Chișinău, 1936, N 3—4.
- <sup>5</sup> *Мошков В. А.* Гагаузы Бендерского уезда. — Этнографическое обозрение (далее: ЭО), 1901, № 1.
- <sup>6</sup> *Марунович М. В.* Традиционная свадебная обрядность у гагаузов Молдавской ССР. — В сб.: Этнография и искусство Молдавии. Кишинев, 1972.
- <sup>7</sup> *Мошков В. А.* Указ. соч. — ЭО, 1901, № 4, с. 101.
- <sup>8</sup> КЕВ, 1875, № 22, с. 837—838.
- <sup>9</sup> Полевые записи автора за 1977 г.
- <sup>10</sup> *Зестре (молд.)* — приданое, имущество, достояние. — Молдавско-русский словарь. М., 1961, с. 107.
- <sup>11</sup> *Мошков В. А.* Указ. соч. — ЭО, 1901, № 1, с. 100.
- <sup>12</sup> Там же, с. 101.
- <sup>13</sup> *Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян на природу, т. II. М., 1868, с. 36—37.
- <sup>14</sup> *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания. Киев, 1890, с. 95—97; *Афанасьев А.* Указ. соч., с. 43; *Карский Е. М.* Белорусы, т. III. М., 1916, с. 243.
- <sup>15</sup> *Токарев С. А.* Религии в истории народов мира, изд. 2-е. М., 1965, с. 203.
- <sup>16</sup> *Волков Ф.* Свадебные обряды в Болгарии. — ЭО, 1895, № 4, с. 17.
- <sup>17</sup> *Зеленчук В. С.* Очерки молдавской народной обрядности. Кишинев, 1959, с. 15.
- <sup>18</sup> *Манов А. И.* Потеклото на гагаузите и техните обичаи и нрави. Варна, 1938, с. 103.
- <sup>19</sup> *Бонч-Осмоловский Г. А.* Брачные обряды татар горного Крыма. — Известия государственного Русского географического общества, т. VIII. М.—Л., 1926, вып. 1, с. 30.
- <sup>20</sup> Полевые записи автора за 1975 г.
- <sup>21</sup> *Мошков В. А.* Указ. соч. — ЭО, 1901, № 4, с. 103.
- <sup>22</sup> Там же, с. 124.
- <sup>23</sup> Там же.



- <sup>24</sup> Там же.
- <sup>25</sup> Гагаузско-русско-молдавский словарь. М., 1973, с. 22.
- <sup>26</sup> Манов А. И. Указ. соч., с. 103.
- <sup>27</sup> Мошков В. А. Указ. соч. — ЭО, 1901, № 1, с. 125.
- <sup>28</sup> Там же, с. 102.
- <sup>29</sup> Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974, с. 213.
- <sup>30</sup> Молдаване. Очерки истории, этнографии и искусствоведения. Кишинев, 1977, с. 273.
- <sup>31</sup> Бердников. Форма заключения брака у европейских народов в ее историческом развитии. — Ученые записки Императорского Казанского университета по юридическому факультету. Казань, 1888, с. 13; Довнар-Запольский М. В. Исследования и статьи, т. I. Киев, 1909, с. 66.
- <sup>32</sup> Манов А. И. Указ. соч., с. 103.
- <sup>33</sup> Мошков В. А. Указ. соч. — ЭО, 1901, № 1, с. 404.
- <sup>34</sup> Гордлевский В. Османская свадьба. — ЭО, 1914, № 3—4, с. 5.
- <sup>35</sup> Бонч-Осмоловский Г. А. Указ. соч., с. 30.
- <sup>36</sup> Кисляков Н. А. Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана. Л., 1969, с. 128.
- <sup>37</sup> Шишков Н. С. Българо-мохаметаните (помаки). Пловдив, 1936, с. 88.
- <sup>38</sup> Кисляков Н. А. Указ. соч., с. 98.
- <sup>39</sup> Мошков В. А. Указ. соч. — ЭО, 1901, № 1, с. 105.
- <sup>40</sup> Манов А. И. Указ. соч., с. 104.
- <sup>41</sup> Полевые записи автора за 1977 г.
- <sup>42</sup> Малай К. Указ. соч., с. 838.
- <sup>43</sup> Полевые записи автора за 1975 г.
- <sup>44</sup> Siachir M. Op. cit., p. 42.
- <sup>45</sup> Казаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности. — Сборник музея антропологии и этнографии, т. VIII. Л., 1929, с. 169.
- <sup>46</sup> Сумцов Н. Ф. О свадебных обрядах преимущественно русских. Харьков, 1881, с. 26; Остроумов Н. Н. Свадебные обычаи в Древней Руси. Тула, 1905, с. 18; Смирнов А. Обычай и обряды русской народной свадьбы. — Юридический вестник. М., 1878, № 7, с. 989.
- <sup>47</sup> Кисляков Н. А. Указ. соч., с. 106, 131.
- <sup>48</sup> Бонч-Осмоловский Г. А. Указ. соч., с. 49.
- <sup>49</sup> Кисляков Н. А. Указ. соч., с. 132, 142.
- <sup>50</sup> ЭО, 1901, № 1, с. 134, прилож. 13.
- <sup>51</sup> Полевые записи автора за 1977 г.
- <sup>52</sup> Боев Б. Н. К брачному праву болгар. — Сборник по этнографии, издаваемый при Дашковском этнографическом музее, вып. 1. М., 1885, с. 8.
- <sup>53</sup> Буджактан сесляр. Кишинев, 1959, с. 75—76.
- <sup>54</sup> Казаров Е. Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции. Спб., 1913, с. 148, 153.
- <sup>55</sup> Зеленин Д. Обрядовое празднество совершеннолетия девицы у русских. Спб., 1911, с. 235—243.
- <sup>56</sup> Архив музея этнографии народов СССР, ф. I, оп. 2, д. 726, л. 17.
- <sup>57</sup> Мошков В. А. Указ. соч. — ЭО, 1901, № 1, с. 107.
- <sup>58</sup> Horpe E. M. Die Türkischen Gagausen-Christen. S. 134.
- <sup>59</sup> Дискуссию по проблемам анализа и оценки обычая избегания см.: Советская этнография; 1978, № 6; 1979, № 1.
- <sup>60</sup> Полевые записи автора за 1975 г.
- <sup>61</sup> Подробнее о составе даров см.: Мошков В. А. Указ. соч. — ЭО, 1901, № 1, с. 124—125.
- <sup>62</sup> Полевые записи автора за 1975 г.
- <sup>63</sup> Peetz Carl. Christliche Türken oder türkische Christen. S. 85.
- <sup>64</sup> Серебрякова М. Н. Семья и семейная обрядность в турецкой деревне. М., 1979, с. 95.
- <sup>65</sup> Мошков В. А. Указ. соч. — ЭО, 1901, № 1, с. 107—109.
- <sup>66</sup> Българско народно творчество в 12-ти тома, т. V. София, 1962, с. 487.

- 67 *Сумцов Н. Ф.* К вопросу о влиянии греческого и римского ритуала на малороссийскую свадьбу. Киев, 1886, с. 5—6.
- 68 *Кантемир Д.* Описание Молдавии. Кишинев, 1973, с. 163.
- 69 *Яцуржинский Хр.* Свадьба малорусская как религиозно-бытовая драма. — Киевская старина, 1896, т. V, с. 242.
- 70 *Зеленчук В. С.* Указ. соч., с. 29.
- 71 Полевые записи автора за 1975 г.
- 72 *Кагаров Е. Г.* Состав и происхождение свадебной обрядности, с. 353.
- 73 *Еремеев Д. Е.* Юрюки. М., 1969, с. 92; *Сумцов Н. Ф.* О свадебных обрядах преимущественно русских, с. 41.
- 74 *Афанасьев А.* Указ. соч., т. III, М., 1869, с. 436.
- 75 *Волков Ф. К.* Сватбарские обряды на славянских народах. — Сборник за народни умотренија, наука и книжнина, кн. IV. София, 1891, с. 228.
- 76 *Вакарелски Х.* Сватбената песен. — Известия на народния етнографски музей, кн. 13. София, с. 34.
- 77 Цит. по кн.: *Гайдабуров А. П.* Брачные подарки. — Юридический вестник. М., 1891, т. 8, кн. 3—4, с. 302.
- 78 *Мошков В. А.* Указ. соч. — ЭО, 1901, № 1, с. 110.
- 79 *Stachir M.* Op. cit., p. 42.
- 80 *Волков Ф. К.* Сватбарские обряды на славянских народах, кн. III. София, 1890, с. 162.
- 81 *Сумцов Н. Ф.* О свадебных обрядах преимущественно русских, с. 87—89.
- 82 *Вакарелски Х.* Указ. соч., с. 50; *Яцуржинский Х.* Лирические малорусские песни, преимущественно свадебные. Варшава, 1880, с. 43.
- 83 *Волков Ф. К.* Сватбарские обряды на славянских народах, кн. III, с. 162; *Карский Е. Ф.* Указ. соч., с. 252—253.
- 84 *Аничков Е. В.* Весенний обрядовая песня на Западе и у славян, ч. II. СПб., 1905, с. 149, 153, 194.
- 85 Полевые записи автора за 1976 г.
- 86 *Никольский Н. М.* Происхождение белорусской свадебной обрядности. Минск, 1959, с. 89.
- 87 *Сумцов Н. Ф.* О свадебных обрядах преимущественно русских, с. 112.
- 88 *Мошков В. А.* Указ. соч. — ЭО, 1901, № 1, с. 112.
- 89 *Курогло С. С.* Свадьба и свадебный фольклор гагаузов. — В сб.: Желциурь ши спечий фольклориче. Кишиневу, 1972, с. 161.
- 90 Там же, с. 163; Буджактан сеслар, с. 47—48, 50.
- 91 Полевые записи автора за 1973 г.
- 92 *Шапкарев К.* Обрядни песни. Народни обычаи. — Сборник от български народни умотворенија, т. I. София, 1868, с. 457; ЭО, 1907, № 1—2, с. 203—204; *Яцуржинский Хр.* Свадьба малорусская как религиозно-бытовая драма, с. 245; *Терещенко А.* Быт русского народа, т. II. СПб., 1848, с. 132; *Сумцов Н. Ф.* К вопросу о влиянии греческого и римского ритуала на малороссийскую свадьбу, с. 6; *Гордлевский В.* Указ. соч., с. 6.
- 93 *Курогло С. С.* Указ. соч., с. 159; Гагауз фольклору. Кишиневу, 1969, с. 85.
- 94 Полевые записи автора за 1972 г.
- 95 *Reez Carl.* Op. cit., S. 85.
- 96 Добруджа, с. 279; *Державин Н. С.* Свадьба у азиатских греков. Тифлис, 1904, с. 4; *Еремеев Д. Е.* Этногенез турок. М., 1971, с. 247; Молдаване, с. 274.
- 97 *Мошков В. А.* Указ. соч. — ЭО, 1901, № 1, с. 112.
- 98 *Малай К.* Указ. соч., с. 839.
- 99 Полевые записи автора за 1975 г.
- 100 *Зеленин Д.* Указ. соч., с. 234—237.
- 101 *Семенов Ю. И.* Как возникло человечество. М., 1966, с. 302.
- 102 Полевые записи автора за 1975 г.
- 103 *Кисляков Н. А.* Указ. соч., с. 106, 109, 131.
- 104 Там же, с. 160.

- <sup>105</sup> *Сугарева О.* Древние черты в формах головных уборов народов Средней Азии. — Труды Института этнографии им. П. П. Миклухо-Маклая. Нов. сер., т. XXI. М., 1954, с. 319.
- <sup>106</sup> Полевые записи автора за 1973 г.
- <sup>107</sup> Там же.
- <sup>108</sup> Там же.
- <sup>109</sup> Архив Ленинградского государственного музея этнографии народов СССР, ф. 1, оп. 2, д. 74—75, л. 7.
- <sup>110</sup> *Norre E. M.* Op. cit., S. 136.
- <sup>111</sup> КЕВ, 1875, № 22, с. 839.
- <sup>112</sup> Вакарелски Христо. Етнография на България. София, 1977, с. 480.
- <sup>113</sup> Турецко-русский словарь. М., 1977, с. 251.
- <sup>114</sup> *Бонч-Осмоловский Г. А.* Указ. соч., с. 48.
- <sup>115</sup> *Безкеевич-Троицкий Е. Э.* Описание свадебных обрядов у древних караимов Крымского полуострова. — Архив Ленинградского музея этнографии народов СССР, ф. 2, оп. 2, д. 255, л. 2.
- <sup>116</sup> *Горюлевский В.* Указ. соч., с. 48; *Бонч-Осмоловский Г. А.* Указ. соч., с. 48; *Лаврошкин Н.* Старобългарското искусство. София, 1959, с. 78.
- <sup>117</sup> *Мелек ганум.* Тридцать лет в турецких гаремах. Спб., 1874, с. 287.
- <sup>118</sup> Добруджа, с. 280; Молдаване, с. 276; Русский народный свадебный обряд. М., 1978, с. 170—171.
- <sup>119</sup> Добруджа, с. 281.
- <sup>120</sup> *Мошков В. А.* Указ. соч. — ЭО, 1901, № 4, с. 116.
- <sup>121</sup> Полевые записи автора за 1975 г.
- <sup>122</sup> *Мошков В. А.* Указ. соч. — ЭО, 1901, № 4, с. 116.
- <sup>123</sup> Полевые записи автора за 1975 г.
- <sup>124</sup> Там же.
- <sup>125</sup> Българско народно творчество в 12-ти томах, т. V, с. 494; *Лоскутова Л. Д.* Развитие семейной обрядности в Советской Молдавии. Кишинев, 1979, с. 31; Русский народный свадебный обряд, с. 173; и т. д.
- <sup>126</sup> Полевые записи автора за 1975 г.
- <sup>127</sup> Там же.
- <sup>128</sup> Гагауз фольклору, с. 85.
- <sup>129</sup> *Бонч-Осмоловский Г. А.* Указ. соч., с. 60.
- <sup>130</sup> Полевые записи автора за 1975 г.
- <sup>131</sup> Там же.
- <sup>132</sup> Молдаване, с. 278.
- <sup>133</sup> *Покровская Л. А.* Мусульманские элементы в системе христианской религиозной терминологии гагаузов. — Советская этнография, 1974, № 4, с. 142.
- <sup>134</sup> *Reez Carl.* Op. cit., S. 85.
- <sup>135</sup> *Мошков В. А.* Указ. соч. — ЭО, 1901, № 4, с. 25—29; *Чакир Д.* Биографический очерк рода и фамилии Чакир. Кишинев, 1899, с. 23; и др.
- <sup>136</sup> *Siachir M.* Gagauzlaran istorieasã. Chişinău, 1934, p. 29—30.
- <sup>137</sup> *Стойкое Н.* Религиозно-нравственное состояние болгарских колоний в Бессарабии со времени их основания до настоящего времени. — КЕВ, 1910, № 38, с. 1357—1359.
- <sup>138</sup> Там же, 1875, № 22, с. 822.
- <sup>139</sup> Там же, с. 839.
- <sup>140</sup> *Берёшников.* Указ. соч., с. 38.
- <sup>141</sup> *Siachir M.* Obiceiurile gâgâuzilor la nunți, p. 42.
- <sup>142</sup> *Мошков В. А.* Указ. соч. — ЭО, 1900, № 1, с. 117.
- <sup>143</sup> *Довнар-Запольский М. В.* Указ. соч., с. 12—13, 15; *Яциуржинский Х.* Литургические малорусские песни, преимущественно свадебные, с. 48; *Смирнов А.* Указ. соч., с. 1002.
- <sup>144</sup> КЕВ, 1875, № 22, с. 840.
- <sup>145</sup> *Горюлевский В.* Указ. соч., с. 28—31.
- <sup>146</sup> Добруджа, с. 283; Молдаване, с. 278.
- <sup>147</sup> КЕВ, 1875, № 22, с. 840.

- 148 *Александров Н. А.* Где на Руси какой народ живет и чем занимается, ч. 14. Степи. Бессарабия. М., 1901, с. 24; *Демиденко Л. А.* Культура и быт болгарского населения в УССР. Киев, 1970, с. 67, 70; *Сумцов Н. Ф.* К вопросу о влиянии греческого и римского ритуала на малоросскую свадьбу, с. 4; *Карский Е. Ф.* Указ. соч., с. 282.
- 149 *Попович-Липовац Н. Ю.* Черногория и черногорские женщины. Спб., 1887, с. 161.
- 150 Полевые записи автора за 1975 г.
- 151 Там же.
- 152 КВБ, 1875, № 22, с. 840.
- 153 *Zajaczkowski Wł.* Język i folklor gagauzów z Bu'garii. — Polska Akademia nauk — oddział w Krakowie, Prace komisji orientalistycznej, N 5, с. 93.
- 154 Полевые записи автора за 1975 г.
- 155 *Русский народный свадебный обряд*, с. 174; *Лоскутова Л. Д.* Указ. соч., с. 32; *Демиденко Л.* Указ. соч., с. 75; *Телбизов К., Векова-Телбизова М.* Традиционен бит и култура на банатските българи. — Сборник за народни умотворения и народопис, кн. I. София, 1963, с. 226; и др.
- 156 *Народы зарубежной Европы*. М., 1964, с. 549, 588; *Вакарелски Х.* Сватбената песен, с. 105; *Водовозова Е. Н.* Жизнь европейских народов, т. 1. Спб., 1877, с. 105—106; *Еремеев Д. Е.* Этногенез турок. М., 1971, с. 247.
- 157 *Калиновский Г.* Описание свадебных обрядов у малороссии во второй половине XVIII в. — Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, издаваемый Николаем Катачевым, кн. 2, половина 2. М., 1854, с. 85.
- 158 *Сумцов Н. Ф.* К вопросу о влиянии греческого и римского ритуала на малоросскую свадьбу, с. 22.
- 159 *Сумцов Н. Ф.* О свадебных обрядах преимущественно русских, с. 111.
- 160 *Потебня А. А.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. М., 1865, с. 69.
- 161 *Свещарев Г. Н.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969, с. 85.
- 162 Полевые записи автора за 1975 г.
- 163 *Норре Е. М.* Op. cit., S. 136.
- 164 *Кисляков Н. А.* Указ. соч., с. 160.
- 165 *Водовозова Е. Н.* Указ. соч., с. 106; *Сумцов Н. Ф.* О свадебных обрядах преимущественно русских, с. 202; *Фразер Д.* Золотая ветвь, вып. I. М., 1928, с. 40; *Кагаров Е. Г.* Состав и происхождение свадебной обрядности. — Сборник музея антропологии и этнографии, т. VIII. Л., 1929, с. 174.
- 166 *Норре Е. М.* Op. cit., S. 136.
- 167 *Кагаров Е. Г.* Состав и происхождение свадебной обрядности, с. 169.
- 168 Полевые записи автора за 1975 г.
- 169 Подробнее об этом см.: *Курогло С. С.* Указ. соч., с. 149—166.
- 170 *Stăchir M.* Obiceiurile găgăuzilor la nunți, p. 44.
- 171 Полевые записи автора за 1975 г.
- 172 *Вакарелски Х.* Сватбената песен, с. 486; *Демиденко Л. А.* Указ. соч., с. 76.
- 173 *Гончаров С. А.* Происхождение и сущность магии. — В кн.: Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959, с. 21—25.
- 174 Полевые записи автора за 1975 г.
- 175 КВБ, 1875, № 22, с. 842.
- 176 См.: *Мошков В. А.* Указ. соч. — ЭО, 1901, № 1, с. 120.
- 177 Там же, с. 121.
- 178 *Пречек К.* Няколко бележки върху остатците от печенези, кумани, както и върху тях наречените народи гагаузи и сургучи въ днешна България. — Периодическо списание на българско книжовно дружество в Средец, год VII, кн. 32—33. Средец, 1890, с. 237.

- 179 Смирнов А. Обычаи и обряды русской народной свадьбы, с. 1007.  
 180 Добруджа, с. 286.  
 181 Полевые записи автора за 1975 г.

### Глава III

- <sup>1</sup> Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда. — ЭО, 1902, № 3, с. 1.  
<sup>2</sup> Манов А. Н. Потеклото на гагаузите и техните обичаи и нрави. Варна, 1938, с. 141—144.  
<sup>3</sup> Мошков В. А. Указ. соч. — ЭО, 1902, № 3, с. 23.  
<sup>4</sup> Полевые записи автора за 1976 г.  
<sup>5</sup> Манов А. Н. Указ. соч., с. 66—67.  
<sup>6</sup> Мошков В. А. Наречия бессарабских гагаузов. — В кн.: Образцы народной литературы тюркских племен, изд. акад. В. В. Радловым, т. X. Спб., 1904, с. 35—37.  
<sup>7</sup> Манов А. Н. Указ. соч., с. 57.  
<sup>8</sup> Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда. — ЭО, 1902, № 3, с. 14.  
<sup>9</sup> Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974, с. 288—289.  
<sup>10</sup> Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX в. М., 1957, с. 41.  
<sup>11</sup> Тейлор Э. Первобытная культура. М., 1939, с. 386.  
<sup>12</sup> Семенов Ю. И. Как возникло человечество. М., 1966, с. 413.  
<sup>13</sup> Там же, с. 412.  
<sup>14</sup> Манов А. Н. Указ. соч., с. 67.  
<sup>15</sup> Полевые записи автора за 1976 г.  
<sup>16</sup> Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда. — ЭО, 1902, № 3, с. 11.  
<sup>17</sup> Там же, с. 5.  
<sup>18</sup> Беленчук В. С. Очерки молдавской народной обрядности. Кишинев, 1959, с. 62.  
<sup>19</sup> Полевые записи автора за 1974 г.  
<sup>20</sup> Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда. — ЭО, 1902, № 3, с. 1—2.  
<sup>21</sup> Полевые записи автора за 1975 г.  
<sup>22</sup> Там же.  
<sup>23</sup> Манов А. Н. Указ. соч., с. 66; Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда. — ЭО, 1902, № 3, с. 5.  
<sup>24</sup> Добруджа, с. 292.  
<sup>25</sup> Полевые записи автора за 1976 г.  
<sup>26</sup> Манов А. Н. Указ. соч., с. 65.  
<sup>27</sup> Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда. — ЭО, 1902, № 3, с. 8—9.  
<sup>28</sup> Курогло С. С. Гагаузские обычаи, обряды и верования, связанные со смертью и похоронами. — Известия Академии наук Молдавской ССР. Сер. обществ. наук, 1977, № 1, с. 88.  
<sup>29</sup> Полевые записи автора за 1976 г.  
<sup>30</sup> Курогло С. С. Указ. соч., с. 88.  
<sup>31</sup> Там же.  
<sup>32</sup> Народы зарубежной Европы, т. I. М., 1964, с. 589, 651; Добруджа, с. 293; Вакарелски Х. Етнография на Българите. София, 1977, с. 491.  
<sup>33</sup> Парашкевов П. Погребални обичаи у българите. — Известия на семинара по славянска философия при университета в София, кн. II. София, 1907, с. 391, 403; Велишкий Ф. Ф. Быт греков и римлян. Прага, 1878, с. 645; Полевые записи автора за 1974 г.  
<sup>34</sup> Берг Л. С. Бессарабия. Страна. Люди. Хозяйство. Пг., 1918, с. 130; полевые записи автора за 1977 г.  
<sup>35</sup> Народы зарубежной Европы, т. 1, с. 446.  
<sup>36</sup> Тейлор Э. Указ. соч., с. 515—516.  
<sup>37</sup> Снесарева Г. П. Маздедская традиция в погребальном обряде народов Средней Азии. — Доклады XXV международного конгресса востокове-

- дов. М., 1960, с. 2—3; *Он же*. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969, с. 134—135, 159—161.
- <sup>35</sup> *Погодин А. Л.* Религия Зороастра. Спб., 1903, с. 3.
- <sup>36</sup> *Фехер Г.* Ролята и культурата на прабългарите. София, 1940, с. 113.
- <sup>40</sup> *Еремеев Д. Е.* Этногенез турок. М., 1971, с. 237—238.
- <sup>41</sup> *Сычева В. А.* Арабские и персидские лексические заимствования в гагаузском языке. Автореф. дис. на соиск. учен. степени канд. филол. наук. М., 1974, с. 14—16.
- <sup>42</sup> *Курогло С. С.* Указ. соч., с. 88.
- <sup>43</sup> *Мошков В. А.* Гагаузы Бендерского уезда. — ЭО, 1902, № 3, с. 3.
- <sup>44</sup> *Берг Л. С.* Указ. соч., с. 130.
- <sup>45</sup> *Мошков В. А.* Гагаузы Бендерского уезда. — ЭО, 1902, № 3, с. 4—5, 12.
- <sup>46</sup> Там же, с. 12.
- <sup>47</sup> *Парашкевов П.* Указ. соч., с. 401; *Зеленчук В. С.* Указ. соч., с. 63; *Кулиш П.* Записки о Южной Руси. Спб., 1857, с. 290; *Тереженко А.* Быт русского народа, т. III. Спб., 1848, с. 92; *Котляровский А.* О погребальных обычаях языческих славян, ч. I. М., 1868, с. 232.
- <sup>48</sup> Цит. по кн.: *Зеленчук В. С.* Указ. соч., с. 63—64.
- <sup>49</sup> *Гагаров Е. Г.* Венчание покойников у немцев Поволжья. — Советская этнография, 1936, № 1, с. 107.
- <sup>50</sup> *Соболев А.* Загробный мир по древнерусским представлениям. Сергиев Посад, 1913, с. 145—150.
- <sup>51</sup> *Анучин Д. Н.* Сани, лады и кони как принадлежности похоронного обряда. М., 1890, с. 102.
- <sup>52</sup> *Покровская Л. А.* Мусульманские элементы в системе христианской религиозной терминологии гагаузов. — Советская этнография, 1974, № 1, с. 144.
- <sup>53</sup> Молдавско-русский словарь. М., 1961, с. 107.
- <sup>54</sup> *Мошков В. А.* Гагаузы Бендерского уезда. — ЭО, 1902, № 3, с. 5.
- <sup>55</sup> *Маринов Д.* Народната вера и религиозни народни обичаи. — Сборник за народни умотворения и народопис, кн. 28. София, 1914, с. 48.
- <sup>56</sup> Полевые записи автора за 1973 г.
- <sup>57</sup> *Мошков В. А.* Гагаузы Бендерского уезда. — ЭО, 1902, № 3, с. 9; *Манов А. И.* Указ. соч., с. 66; КЕВ, 1875, № 22, с. 837.
- <sup>58</sup> *Мошков В. А.* Наречия бессарабских гагаузов, с. 282.
- <sup>59</sup> *Мошков В. А.* Гагаузы Бендерского уезда. — ЭО, 1902, № 3, с. 7.
- <sup>60</sup> *Соболев А. И.* Указ. соч., с. 26—29.
- <sup>61</sup> *Гильом де Рубрук.* Путешествие в восточные страны. — В кн.: *Карпини Джованни дель Плано.* История монголов. М., 1957, с. 31, 33, 176.
- <sup>62</sup> *Снесарев Г. П.* Маздеидская традиция в погребальном обряде народов Средней Азии, с. 3;
- <sup>63</sup> Полевые записи автора за 1974 г.
- <sup>64</sup> *Зеленчук В. С.* Указ. соч., с. 72.
- <sup>65</sup> *Тейлор Е. В.* Доисторический быт человечества и начало цивилизации. М., 1868, с. 480—483; *Чубинский П. П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Юго-Западный край, т. I. Спб., 1872, с. 87; *Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян на природу, т. III. М., 1865, с. 25; *Анучин Д. Н.* Указ. соч., с. 104.
- <sup>66</sup> Полевые записи автора за 1977 г.
- <sup>67</sup> *Чукалов С.* Българско-русски речник. София, 1957, с. 910.
- <sup>67</sup> Добруджа, с. 291.
- <sup>69</sup> Там же, с. 292; *Вакарелски Х.* Указ. соч., с. 495.
- <sup>70</sup> Полевые записи автора за 1976 г.
- <sup>71</sup> *Зеленчук В. С.* Указ. соч., с. 76.
- <sup>72</sup> *Котляровский А.* Указ. соч., с. 85.
- <sup>73</sup> КЕВ, 1873, № 19, с. 675.
- <sup>74</sup> Погребальный обряд племен Северной и Средней Европы в первом тысячелетии до н. э. — первом тысячелетии н. э. М., 1974, с. 87—89.
- <sup>75</sup> *Манов А. И.* Указ. соч., с. 67.
- <sup>76</sup> *Мошков В. А.* Гагаузы Бендерского уезда. — ЭО, 1902, № 3, с. 11.



- 77 *Нидерле А.* Славянские древности. М., 1956, с. 218; *Драчук В. С.* Системы знаков Северного Причерноморья. Киев, 1957, с. 102; *Федоров-Давыдов Г. А.* Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынских ханов. Археологические памятники. М., 1966, с. 166—167, 491.
- 78 *Маринов В.* Принос към изучаването на бита и културата на трупите и гагаузите в Североизточна България. София, 1956, с. 161—162.
- 79 *Губогло М.* Гагаузская терминология по скотоводству. — В кн.: Тюркская лексикология и лексикография. М., 1971, с. 233—234.
- 80 *Тейлор Э.* Первобытная культура, с. 314.
- 81 *Мошков В. А.* Гагаузы Бендерского уезда. — ЭО, 1902, № 3, с. 12.
- 82 *Зеленчук В. С.* Указ. соч., с. 76.
- 83 *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники. Л., 1963, с. 23.
- 84 Полевые записи автора за 1975 г.
- 85 *Курогло С. С.* Поминальные обряды и обычаи гагаузов в XIX — начале XX в. — Известия Академии наук Молдавской ССР. Сер. обществ. наук, 1975, № 3, с. 81.
- 86 *Зеленчук В. С.* Указ. соч., с. 79.
- 87 *Каницц Ф.* Дунайская Болгария и Балканский полуостров. Спб., 1876, с. 77—78.
- 88 *Зеленин Д.* Народный обычай «греть покойников». Харьков, 1909, с. 13—14.
- 89 Там же.
- 90 *Снегирев И.* Русские престолярные праздники и суеверные обряды. вып. I. М., 11837, с. 36.
- 91 *Зеленчук В. С.* Указ. соч., с. 79.
- 92 *Зеленин Д.* Указ. соч., с. 1.
- 93 *Маиов А. И.* Указ. соч., с. 130—131.
- 94 *Сазаров И. И.* Сказания русского народа. Спб., 1885, с. 85; *Зеленчук В. С.* Указ. соч., с. 83; *Терещенко А.* Быт русского народа, ч. IV., Спб., 1848, с. 27—28; *Чубинский П. П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западнорусский край, т. IV. Спб., 1877, с. 711.
- 95 *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники. Л., 1963, с. 20.
- 96 *Терещенко А.* Указ. соч., с. 29.
- 97 *Курогло С. С.* Поминальные обряды и обычаи гагаузов в XIX — начале XX в., с. 82.
- 98 Полевые записи автора за 1973 г.
- 99 *Мошков В. А.* Гагаузы Бендерского уезда. — ЭО, 1902, № 3, с. 47.
- 100 *Каравелов Л.* Памятники народного быта болгар, кн. I. М., 1861, с. 229.
- 101 *Карский Е. Ф.* Белорусы, т. III. М., 1916, с. 168.
- 102 *Соболев А. Н.* Указ. соч., с. 19.
- 103 *Зеленчук В. С.* Указ. соч., с. 84.
- 104 *Зеленин Д. К.* Древнерусский языческий культ «заложных» покойников. Пг., 1917, с. 410.
- 105 *Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978, с. 139—140.
- 106 *Мошков В. А.* Гагаузы Бендерского уезда. — ЭО, 1902, № 3, с. 35.
- 107 *Малай К.* Приход Чок-Мейдан Бендерского уезда. — КЕВ, 1875, № 24, с. 909.
- 108 *Пропп В. Я.* Указ. соч., с. 15, 18.

#### Заключение

<sup>1</sup> *Зеленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 24, с. 121.

## RESUMÉ

KOUROGLO S. S. Les rites familiaux des gagaouses au XIX—  
au commencement du XX s.

L'auteur procède à une analyse comparative-historique des rites traditionnels familiaux des gagaouses en partant de nombreux matériaux expéditionnaires, des sources d'archives et littéraires. On y examine les usages et les rites liés à la grossesse, à la naissance et à l'éducation des enfants, au mariage, à l'enterrement et au repas funéraire. Selon le caractère et le contenu des matériaux, l'auteur découvre l'origine des rites et montre leur évolution. Il décrit aussi les traits essentiels liés aux traditions des peuples de la zone des Balkans et du Danube et les particularités liés aux rites familiaux.

En s'occupant rétrospectivement des complexes rituels traditionnels, l'auteur fait attention aux accessoires et à la terminologie des rites, aux croyances et aux éléments du folklore liés avec eux.

La vie familiale est envisagée au fond du développement économique, social et culturel du peuple.

En conclusion, l'auteur parle des plus anciennes sources de la plupart des usages et des rites familiaux, de leur base spontanément matérialiste, du caractère et du degré de l'évolution des rites, de la vitalité de certains de leurs traits spécifiques, qui pourraient être modifiés et puis employés dans la vie quotidienne d'aujourd'hui.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ . . . . .	3
Историография проблемы . . . . .	5
Задачи и методы исследования . . . . .	10
Краткая историко-этнографическая справка . . . . .	11
<b>ГЛАВА I. ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ, СВЯЗАННЫЕ С РОЖДЕНИЕМ И ВОСПИТАНИЕМ ДЕТЕЙ</b> . . . . .	17
1. Обычаи, обряды и верования, связанные с беременностью женщины и рождением ребенка . . . . .	17
2. Обычаи и обряды, посвященные принятию детей в семью и общество . . . . .	25
<b>ГЛАВА II. СВАДЕБНАЯ ОБРЯДНОСТЬ</b> . . . . .	37
1. Предсвадебные обычаи и обряды . . . . .	39
Основные формы заключения брака у тагаузов . . . . .	39
<i>Сёз</i> (сватовство) . . . . .	44
Обрядовый цикл <i>емии</i> (взюм) . . . . .	49
2. Обряды собственно свадьбы . . . . .	55
Приготовление к свадьбе . . . . .	56
Обряд <i>сакур</i> (тесто) . . . . .	59
<i>Байрак</i> (свадебное знамя) . . . . .	60
<i>Фелиц</i> (обряд изготовления свадебных венков) . . . . .	61
<i>Пелик брлий, траш етмак</i> (обряды совершеннолетия молодоженов) . . . . .	63
<i>Дүүн чаармак</i> (приглашения на свадьбу) . . . . .	67
<i>Гелини донагмак</i> (наряжение невесты) . . . . .	67
<i>Прост олмак</i> (прощание молодоженов с родителями) . . . . .	70
<i>Гелини алмак</i> (обряды, связанные с выводом невесты из родного дома) . . . . .	71
<i>Стеуноз</i> (венчание) . . . . .	74
Обряды <i>дүүн гечмеси</i> (свадебного шествия) . . . . .	75
<i>Гечилери каршыламак</i> (встреча молодоженов родителями жениха) . . . . .	77
<i>Кончишка</i> (свадебное застолье) . . . . .	80
3. Послесвадебные обычаи и обряды . . . . .	86
<b>ГЛАВА III. ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНЫЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ</b> . . . . .	93
1. Обычаи, обряды и верования, связанные со смертью и похоронами . . . . .	93
2. Поминальные обычаи и обряды . . . . .	112
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</b> . . . . .	120
<b>ПРИМЕЧАНИЯ</b> . . . . .	124
<b>RESUME</b> . . . . .	137

1 р. 20 к.

КИШИНЕВ «ШТИНЦА» 1980